Dizionario di Mariologia

SINTESI DELLA DOTTRINA MARIOLOGICA

I. *Singolare missione.*

Iddio sapientissimo, avendo « ab aeterno » decretato di diffondere « ad extra », per la sua gloria estrinseca, la sua infinita bontà, fra i molti modi possibili per una tale diffusione, scelse il piano presente dell'universo composto di cose visibili ed invisibili delle quali tutte fosse come centro e vertice il Verbo Incarnato, sintesi di tutte le opere di Dio « ad extra », Redentore, ossia, nuovo Adamo, restauratore della rovina causata dal primo Adamo.

Ma siccome Iddio, « ab aeterno », aveva anche disposto che il Verbo Incarnato e Redentore del mondo fosse « seme della donna » (Gn 3, 15), ossia, fosse « fatto di donna » (Gal 4, 4), affinché fosse della nostra stessa stirpe peccatrice, ne segue che con lo stesso decreto, quantunque non alla pari, con cui Cristo fu predestinato Figlio di Dio e Redentore del mondo, ossia nuovo Adamo, Maria SS. fu predestinata Madre sia dell'Uomo-Dio, sia del Redentore, ossia Madre universale, sia dell'Uomo-Dio Redentore che dei redenti, suoi mistici membri: madre di Dio, nell'ordine naturale, madre dei redenti nell'ordine soprannaturale. Cristo, infatti, come Uomo-Dio ha un corpo fisico come noi; come Redentore del genere umano, invece, ha un corpo morale costituito da tutti gli uomini, di cui è capo. Orbene, Maria SS. l'ha generato e dato alla luce non solo come Uomo-Dio, col suo corpo fisico, ma anche come Redentore, col suo corpo mistico, di cui è Capo; ne segue perciò ch'Ella sia vera madre sia dell'Uomo-Dio col suo corpo fisico, sia del Redentore col suo corpo mistico costituito da tutti i redenti, mistici membri di Cristo, ossia, Madre universale, Madre del Cristo totale, Capo e membri.

Ciò posto, un triplice vincolo, e cioè fisico, metafisico e morale, unisce indissolubilmente, nel tempo e nell'eternità, Cristo e Maria. Un vincolo fisico, innanzitutto, in forza del quale la carne e il sangue di Cristo (quel sangue che, al dire dell'Apostolo, fu come il prezzo del nostro riscatto) non sono altro, originariamente, che la carne e il sangue di Maria; un vincolo metafisico, in forza del quale una reale relazione, fondata sopra la reale generazione della divina persona del Verbo secondo l'umana natura, lega per sempre Maria SS. a Cristo, di modo che Cristo, il Figlio, non può né esistere, anzi, non può neppure immaginarsi senza Maria, la Madre, poiché i correlativi sono « simul » nell'esistenza e nella cognizione; un vincolo, infine, morale, fondato sui due vincoli precedenti, in forza del quale la Madre condivide la sorte del Figlio, e viceversa, in una mirabile unione di pensieri, di affetti, di gioie e di dolori; unione questa talmente stretta da fare, della madre e del figlio, un'unica

persona morale, di modo che chi esalta il figlio esalta anche la madre, e viceversa; chi offende il figlio offende anche la madre, e viceversa; chi rinnega e si separa dal figlio, rinnega e si separa anche dalla madre, e viceversa.

Da questa intima, indissolubile unione (fisica, metafisica e morale) ne segue:

1) La trascendenza di Maria, con Cristo, sopra tutte le cose create, anche le più nobili, di modo che tutto ciò che di bello e di buono e di grande si trova sparso in tutto l'universo, si trova adunato, in qualche modo, anche in Maria; ne segue anche che Maria SS. fu la più simile a Cristo, in modo da avere, per partecipazione, i privilegi stessi che adornarono, per natura, l'Umanità sacrosanta di Cristo; apparve, infatti, simile a Lui nella predestinazione, nella preconizzazione profetica, nell'attesa dei secoli; simile nella immacolatezza, nella pienezza di grazia e della gloria; e mentre il Figlio fu ed è onnipotente per natura, Ella fu ed è onnipotente per grazia.

2) Da questa intima, indissolubile unione (fisica, metafisica e morale) esistente tra Cristo e Maria, ne segue che Maria SS., ben lungi dall'essere un elemento accidentale o accessorio del Cristianesimo, sia invece un elemento essenziale; ben lungi dall'essere alla periferia della religione cristiana, si trovi invece nel centro stesso della medesima, insieme con Cristo, sia pure in linea secondaria e subordinata. Il Cristianesimo, infatti, è tutto imperniato su due cose: su Cristo e sui cristiani, mistici membri di Cristo. Orbene, sia Cristo, col suo corpo fisico, sia i cristiani, mistici membri di Cristo Capo, sono del tutto inintelligibili senza Maria, vera Madre, come abbiamo detto, sia del Cristo Capo sia dei suoi mistici membri. In questa duplice maternità, fisica, naturale, verso il Cristo fisico, e soprannaturale, mistica, verso il Cristo mistico, ossia nella maternità sia verso Dio sia verso gli uomini, si trova la singolare missione affidata da Dio a Maria, e alla quale, insieme a Cristo Uomo-Dio e Redentore, era stata «ab aeterno» predestinata.

3) Inoltre, dall'intima, indissolubile unione esistente tra Cristo e Maria nello stesso decreto di predestinazione, ne segue che anche Maria, con Cristo, abbia occupato, fin dall'eternità, il primo posto non solo nella mente e nel cuore di Dio, nel senso che essi, a nostro modo di intendere, sono stati pensati e voluti da Dio prima di tutte le altre cose create, ma anche nella creazione, nell'universo, come centro e vertice del medesimo, di modo che tutte le cose create, nella loro scala gerarchica, come meno nobili, sono tutte ordinate a ciò che vi ha di più nobile, a Cristo cioè ed a Maria, ossia alla loro gloria, come il corteo che precede e che segue il Re e la Regina dell'Universo. «Tutte le cose — diceva S. Paolo — sono vostre», ossia, sono state ordinate da Dio a voi, o uomini; «voi poi siete di Cristo» ossia, siete ordinati a Cristo, indivisibile da Maria, ed alla sua maggior gloria; «Cristo poi a Dio», ossia, è ordinato, con Maria, alla gloria di Dio (I *Cor* 3, 22-23).

Anche Maria SS., come Cristo e insieme a Lui, è stata costituita dal Padre «erede dell'universo» (Ebr 1, 1-2). Come dunque «tutte le cose sono state fatte per Cristo e noi stessi siamo stati fatti per Lui» («per quem omnia et nos per ipsum») (I Cor 7, 6), così tutte le cose e noi stessi siamo stati fatti, in un certo senso, per Maria.

4) Dall'intima, indissolubile unione vigente tra Cristo e Maria, inoltre, ne segue che anche Maria, insieme a Cristo, sia come il Re e il centro di tutti i secoli, la grande dominatrice della storia, il vero asse intorno al quale gira la storia con tutti i suoi avvenimenti; e come l'Apostolo ebbe a dire che Cristo è « ieri, oggi e nei

secoli », cosí pure Maria, insieme con Cristo, il quale — lo ripetiamo — è inconcepibile senza Maria, è « oggi, ieri e nei secoli ». « Possiamo dire — cosí San Pio X nell'Enciclica « Ad diem illum » — che in Maria, dopo Cristo, ritroviamo il fine della legge e il compimento delle figure e delle profezie ». Per questo, sia nelle principali predizioni, le quali manifestano l'eterno decreto della predestinazione divina, sia nell'adempimento delle medesime, Cristo e Maria ci appariscono sempre intimamente, indissolubilmente congiunti; Cristo, infatti, fin dalla prima fra tutte le profezie, quella fatta da Dio nell'Eden, ci viene subito presentato come « seme della donna » (Gn 9, 15); ci viene presentato dal profeta Isaia come rampollo di una vergine (Is 7, 14), come una verga fiorita dalla radice di Jesse (Is 11, 7). I primi adoratori giudei di Cristo, i pastori, « trovarono Maria e il Bambino » (Lc 2, 16); i primi adoratori gentili, i Magi, « trovarono il bambino con Maria madre sua » (Mt 2, 11). Maria è con Cristo nella santificazione del Battista (Lc 1, 30-80); è presente nella prima oblazione fatta nel Tempio di Gerusalemme allorché le venne predetta l'associazione ai dolori del figlio (Lc 2, 22-28); è presente nella solenne manifestazione di Cristo alle nozze di Cana, impetrando con le sue preci materne il primo miracolo: « et erat mater Jesu ibi » (Gv 2, 1-11); è presente sul Calvario, presso l'altare della Croce, nel momento solennissimo della redenzione del mondo: « Stabat iuxta crucem Jesu mater eius » (Gv 19, 25). La storia dell'universo perciò, come si impernia in Cristo cosí si impernia anche in Maria, indivisibile da Cristo.

Come la colpa stessa di Adamo, commessa con la cooperazione di Eva, ha investito tutto l'universo, cosí la redenzione dalla colpa, operata da Cristo nuovo Adamo, con la cooperazione di Maria, nuova Eva, investe tutto l'universo, rigenerandolo alla vita soprannaturale del peccato e perciò completamente rinnovandolo, secondo il detto dell'Apostolo: « Ecce facta sunt omnia nova » (II Cor 5, 17). Cristo con Maria, ha assoggettato a sé tutte le cose (Eph 1, 22; Ebr 2, 8), affinché Dio possa vivificare tutte le cose (I Tim 6, 13).

Come Cristo è il Mediatore, Maria, a Lui intimamente associata, è la Mediatrice tra Dio e gli uomini, poiché, con Cristo, sta in mezzo, tra i due estremi, Dio e gli uomini, e li congiunge, deferendo a Dio le cose dell'uomo ed in sostituzione dell'uomo, e deferendo all'uomo le cose di Dio, vale a dire, la grazia e la gloria. Come Cristo è Re, cosí anche Maria, sia per diritto di natura, in quanto Madre di Lui, sia per diritto di conquista, in quanto sua Socia nell'opera della Redenzione, è, in senso vero e proprio, Regina dell'universo, con un dominio universale su tutto e su tutti, di modo che anche dinanzi a Lei, come dinanzi a Cristo, « omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et infernorum » (*Phil.* 2, 10).

II. *Singolari privilegi.*

Poichè Iddio non affida mai ad alcuno una missione senza fornirgli, nello stesso tempo, tutti quei doni e privilegi che lo rendano degno di una tale missione, ne segue che alla singolarissima missione di Madre, di Mediatrice e di Regina universale affidata da Dio a Maria dovettero corrispondere doni e privilegi singolarissimi. Questi doni e privilegi investirono tutta la persona di Maria, in ogni momento della sua esistenza, dal primo fino all'ultimo.

Nel primo momento, infatti, della sua esistenza, Ella, a differenza di tutti gli altri discendenti di Adamo peccatore, in vista dei futuri meriti di Cristo suo Figlio, fu preservata dalla colpa di origine, apparendo tutta avvolta dalla luce della grazia divina, « mulier amicta sole » (Apoc 12, 1), una grazia superiore, fin da quel momento, a quella di tutti gli altri « simul sumpti ».

Nel corso della sua esistenza terrena, Ella, ed Ella sola fu vergine e madre, vergine interamente non solo prima del parto, il quale non lese la sua integrità corporale, e poi dopo il parto, ma anche durante tutta la sua vita, perennemente e totalmente orientata, con la mente e col cuore, verso Dio; Ella ed Ella sola, fra le donne, anziché partorire nel dolore, partorí il suo primogenito nella gioia, sfuggendo cosí alla maledizione lanciata da Dio contro la donna; Ella ed Ella sola, durante tutta la vita, insieme alla pienezza di grazia (Lc 1, 26), ebbe la pienezza di tutte le virtù, di tutti i doni dello Spirito Santo, e fu sempre immune da qualsiasi benché minima ombra di colpa attuale.

Al termine poi della sua vita terrena, Ella ed Ella sola, vincitrice della colpa e, perciò stesso, della morte, anziché andare a marcire, come tutti gli altri, venne assunta, in anima e corpo, alla gloria del cielo, ad una gloria cioè trascendente quella di tutti gli altri, angeli e santi, « simul sumpti ».

III. *Singolare culto.*

La Chiesa di Cristo, posta fin dai suoi inizi dinanzi ad una donna cosí singolarmente eccellente sia nella sua missione sia nei conseguenti suoi privilegi, non poteva non prestare, fin dall'inizio, un culto del tutto singolare alla Madre di Dio e Madre nostra, ossia il culto di iperdulia, sotto le forme più varie. Esso è legittimo, è utile, è, anzi, necessario per raggiungere l'eterna salvezza, ed è segno di predestinazione alla gloria del cielo.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma (Vaticano) 1909 e ss.
Alma Socia Christi	Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML celebrati. Romae, Academia Mariana; Officium Libri Catholici, 1951-1958, 13 voll., 24,5 cm. (Academia Mariana Internationalis).
An. Hymn. Medii Aevi	Analecta hymnica medii aevi di Blume e Dreves (55 voll.) 1886-1922.
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, Roma (Vaticano), 1865-1908). Solo nel 1908, per ordine di S. Pio X, da periodico di indole privata, divenne ufficiale, sostituendo « Apostolicae » a « Sanctae ».
Bourassé	Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae, 13 voll., Paris, 1862-1866.
Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.	Bull. de la Société Française d'Études Mariales, Juvisy, 1935 e ss.
CJC	Codex Juris Canonici.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae 1866 e ss.
DACL	*Cabrol F.*, *Leclercq H.*, *Marron H.*, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, Letouzey, 1903 ss.
DB	Dictionnaire de la Bible, diretto da Vigouroux, 5 voll.
DBs	Dictionnaire de la Bible. Supplemento, diretto da Pirot L., Parigi, 1926 ss.
Denzinger	Denzinger H., Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Parigi, 1926 - Fribourg (Herder), 1937.
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, De Meyer A., Van Cauwenbergh E., Parigi, Letouzey, 1912 ss.
DthC	Dictionnaire de théologie Catholique, pubblicato sotto la direzione di Amann E., Paris, Letouzey, 1910-1950.
DSp.	Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris, 1937 ss.
Du Manoir	Maria. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir S.J., Paris, 1949-1956, 5 voll.
Enc. Catt.	Enciclopedia Cattolica, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1948-1953, 12 voll.
Eph. Mar.	Ephemerides Mariologicae. Commentaria de re mariali a Superioribus Scholis C. M. F. exarata. Madrid, 1951 ss.

Enc. Mar. Theotócos — Enciclopedia Mariana Theotócos, Genova-Milano, II ed. 1958.

Est. Mar. — Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariológica Española, Madrid, 1941 ss.

Hefele-Leclercq — *Hefele C. J.*, Histoire des Conciles..., trad. franc. da Leclercq, Parigi, 1907 ss.

Laurentin - Table — Table des pièces mariales inauthentiques ou douteuses de la Patrologie Grecque (annessa alla I edizione del « Court Traité de Théologie Mariale », Paris, 1953).

Lex - Marien — Lexikon der Marienkunde herausgegeben von Konrad Algermissen, Ludwig Boer, Carl Feckes, Julius Tyciak. Regensburg, Pustet, 1957 ss.

LThK — Lexikon für Theologie und Kirche, diretto da *Buchberger M.*, 10 voll., Freiburg i. Br., 1930-1938.

Mansi — Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-1798; ristampa e continuazione, 53 voll., Parigi, 1902-27.

Mar. St. — Marian Studies. Published by the Mariological Society of America. Dal 1950, ogni anno.

Maria et Ecclesia — Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati. Romae, Academia Marialis Internationalis, 1959 ss.

Marianum — Ephemerides Mariologiae cura Patrum Ordinis Servorum Mariae Facultatis Theologicae « Marianum », Romae, 1939 et ss.

MGH — Monumenta Germaniae historica, Hannover-Berlin, 1826 e ss.

PG — *Patrologiae cursus...* Series Graeca, Parisiis, *Migne*, 1857-1866, 161 voll.

PL — *Patrologiae cursus...* Series Latina, Parisiis, *Migne*, 1844-1864, 221 voll.

PO — *Patrologia Orientalis*, pubblicata sotto la direzione di *Graffin P.* e *Nau F.*, Parisiis, Firmin Didot, 1897 ss.

St. Mar. — Studia Mariana, cura Commissionis Marialis Franciscanae edita, Roma, 1948 ss.

TUU — Texte und Untersuchungen Zur Geschichte der Altkirchliche Literatur, di Von Gehardt O. e Harnack A., Leipzig 1882 e ss.

« *Virgo Immaculata* — Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati... Romae, Academia Mariana Internationalis, 1955-1958, 18 voll., 24,5 cm. (Academia Mariana Internationalis).

A

ABBONE di SAN GERMANO († 921-923 circa). — Benedettino di S. Germain-de-Près. Di particolare importanza, per la Mariologia, il suo *Florilegium* che è una raccolta di 150 pezzi, quasi tutti sermoni. Ne sono stati pubblicati cinque (con l'intenzione, mai ridotta in atto, di pubblicarli tutti) da Dom L. D'Achery. Questa edizione è stata poi riprodotta dal Migne (PL 132, 761-778). Il ms è stato riesumato da Dom J. Leclercq il quale, in una recente pubblicazione (*Le Florilège d'Abbon de S. Germain*, in «Rev. du Moyen Age Latin», 3 [1947] pp. 119-140), ha messo in rilievo i punti più salienti della vita e della dottrina di A. contenuti nel *Florilegio*. Ha riprodotto, fra l'altro, l'esordio e la fine del discorso *Sui dieci privilegi di Maria*. A., dopo Jncmaro, è il più antico scrittore che fa menzione dello ps.-Girolamo (contrario all'Assunzione) non già per seguirlo, ma per contraddirlo. Egli non solo afferma il fatto dell'Assunzione, ma lo riallaccia al privilegio dell'integrità verginale, ossia, all'immunità dalla corruzione. Il discorso «sui dieci privilegi di Maria» non è autentico (Cfr. Barré H., *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, in «Bull. Soc. Franç. d'Ét. Mar.», 7 [1949] p. 23).

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in «Marianum», 12 (1950) pp. 405-407.

ABELARDO PIETRO. — Filosofo, teologo e poeta. Nato nel 1073, studiò ed insegnò a Parigi con grande successo. In seguito ad una penosissima ed avvilente vicenda, abbracciò la vita monastica fra i benedettini di S. Dionigi. Varie sue proposizioni, denunziate da S. Bernardo, vennero condannate dal Concilio di Sens. Morì nel 1142. Lasciò varie opere, tra le quali 34 discorsi e tra essi: 1) *In Annuntiatione B. Virginis* (PL 178, 379-388); 2) *In Natali Domini* (col. 388-389); 3) *In Purificatione sanctae Mariae Virginis* (col. 417-425); 4) *In ramis palmarum* (col. 448-553); 5) *In Assumptione B. Mariae* (col. 539-547). Tra gl'inni si trovano: 1) *In Purificatione B. Mariae Virginis* (col. 792-793); 2) *In Festis B. Mariae* (col. 1803-1804); 3) *Hymnus in Annuntiatione B. Mariae Virginis* (col. 1815-1818). Secondo il P. Le Bachelet, appartiene probabilmente ad A. anche un *Discorso sulla Concezione di Maria SS.* (Cfr. DthC, VII, 1005).

È stato falsamente attribuito ad A. un *Tractatus Magistri Petri Abaelardi de Conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae* (ed. Alva y Astorga P., in «Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis Sacratissimae Virginis ex variis auctoribus antiquis», I, Lovanii 1664, coll. 118-138).

BIBL.: STEGMÜLLER-BARBIAN L., *A.*, in «Lex-Marien», fasc. I, 15-16; WEISWEILER A., *A. und die leibliche Aufnahme in den Himmel*, in «Scholastik», 25 (1950) pp. 235-248.

ABELLY LOUIS, Vescovo di Rodez (Francia). — Nacque a Parigi, o nei suoi pressi, nel 1603. Laureatosi in teologia, si mise, fin dai primi anni del suo sacerdozio, sotto la direzione di S. Vincenzo de' Paoli (di cui scrisse, per primo, la biografia), lavorando con lui per il ristabilimento della disciplina ecclesiastica in Francia. Per consiglio del santo accettò la carica di Vicario Generale della Diocesi di Bayonne. In seguito fu parroco di una piccola parrocchia di Parigi (29 case), quella di St.-Josse, e la resse per 18 anni. Nel 1657 divenne cappellano dell'Ospedale fondato da S. Vincenzo. Nel 1664 fu eletto Vescovo di Rodez a Salpétrière. Dopo tre anni, un attacco di emiplegia lo costrinse a rinunziare alla Diocesi. Trascorse il resto di sua vita presso i Lazzaristi di Parigi, ed ivi morì il 4 ottobre 1691 in odore di santità. Scrisse una quarantina di opere (Cfr. *Catalogue général de la Bibliothèque Nationale*, I, 1897, 53-58) d'indole teologica, ascetica e polemica. Ha

lasciato notevoli opere mariane, prima fra tutte *La Tradition de l'Église touchant la dévotion particulière des chrétiens envers la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu... ensemble la pratique de cette dévotion, selon le véritable esprit du christianisme* (in-8°, Paris, Langlois, 1652).

Ciò che lo spinse a scrivere quest'opera fu — come confessa egli stesso nella prefazione — il desiderio di rimediare, in qualche modo, al raffreddamento che, da qualche tempo, sembrava apparire in alcuni cattolici verso la Santissima Vergine... come se una tale devozione fosse contraria al primitivo spirito del cristianesimo. Per raggiungere un tale scopo, l'A., seguendo il metodo positivo, dimostra la solidità del fondamento sul quale poggia la devozione Mariana: essa è nata con il Cristianesimo e si è diffusa col medesimo. Divide l'opera in due parti: una d'indole storica e l'altra d'indole pratica. Nella prima egli riporta tutte le testimonianze (detti e fatti) dell'antichità cristiana, dal sec. I al sec. XVII. Nella seconda parte espone i vari modi o mezzi per venerare e per servire Maria, le virtù e le preghiere suggerite dal culto mariano, ecc.

L'opera fu accolta con entusiasmo e varie edizioni si succedettero rapidamente, fino a quella del 1675, che apparve aumentata di un gran numero di passi (Paris 1675, pp. 218, in-12°). Fu in occasione di questa edizione che i protestanti pensarono a servirsi di un tale libro come di un'arma per combattere la celebre opera apologetica del Bossuet sulla *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, opera che, pubblicata nel 1671, aveva operato parecchie conversioni, fra le quali quella di Turenne. Il Bossuet dichiarava espressamente che aveva limitato la sua esposizione alle sole verità definite dal Concilio di Trento. Per questo aveva evitato di parlare del culto mariano. L'opera di A., invece, trattava unicamente del medesimo. Questa constatazione mosse i protestanti a rimproverare al Bossuet di aver «minimizzato» la dottrina cattolica, e ad opporre, come prova della loro accusa, l'opera di lui a quella di A. In realtà una tale opposizione era più apparente che reale, poiché entrambi insegnavano, più o meno esplicitamente, la medesima dottrina. Il Bossuet aveva circoscritto la sua esposizione ai principî generali della comunione dei Santi sulla quale è basato il culto d'invocazione che vige nella Chiesa Cattolica. Il ricorso dei fedeli a Maria quindi non è che un'applicazione particolare della dottrina comune. Giustificando la dottrina, si veniva a giustificare anche l'applicazione della medesima.

Verso la fine di novembre 1673, Adamo Widenfeld (v. Widenfeld) pubblicava i suoi famigerati *Monita salutaria* che provocarono vive reazioni nel campo cattolico. L'A. fu uno dei primi e più efficaci confutatori del libello con l'opera «*Sentiments des Saints Pères et Docteurs de l'Église touchant les excellences et prérogatives de la Très Sainte Vierge Marie, pour servir de réponse à un libelle intitulé*: "*Avertissements salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets*"» (Paris, Guignard, 1674, in-12°). Egli si mantiene sul piano positivo.

Il benedettino D. Gabriele Gerberon, il quale aveva pubblicato una traduzione francese dei *Monita salutaria*, in data 15 agosto 1674 gli oppose una violenta *Lettre à Monseigneur Abelly év. de Rodez, touchant son livre des excellences de la sainte Vierge* (s. l. n. d., in-12°, 18 pp.). Gli rimprovera di aver fatto un grande sforzo per rispondere al suddetto libro senza essere riuscito a confutare una sola proposizione!... Gli addebita di aver attribuito al Widenfeld cose da lui mai dette, mai pensate. E l'invita a far meglio il suo esame di coscienza (Cfr. Hoffer P., S.M., *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle*, Paris 1938, pagine 225-227). A. si giustificava, in data 15 settembre dello stesso anno 1674, con la *Réponse de Mr. de Rodez à la lettre qu'on luy a écrite, sur le sujet du Livre des Avertissements salutaires*, etc. (chez René Guignard, Paris 1674, in-12°, 16 pp.). In essa, l'A. dichiara che non ha preteso affatto di sostenere alcuno degli abusi e disordini ripresi dal Widenfeld; ha inteso soltanto dimostrare che, riprendendo i «devoti indiscreti», commetteva egli stesso un'indiscrezione, la quale poteva produrre effetti perniciosi, ossia, scandalizzare i deboli dando loro ad intendere che i difetti ivi ripresi erano pubblici ed universali. L'A., con questo giusto rilievo, toccava il vero lato debole dei «Monita». Ma se il Widenfeld peccava di pessimismo esagerando i mali, l'A. peccava, forse, di ottimismo diminuendo i difetti, asserendo che, per lo zelo dei Pastori, l'ignoranza in Francia era quasi completamente bandita, ecc. (Cfr. Hoffer, *op. cit.*, pagine 227-229).

Nel 1665, avendo alcuni di Port-Royal fatto un'allusione alle intemperanti discus-

sioni dei teologi spagnoli sull'Immacolata Concezione (*Apologie pour les religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement contre les injustices et les violences du procédé dont on a usé envers ce monastère*), A. pubblicava una *Défense de l'honneur de la Sainte Mère de Dieu contre un attentat de l'Apologiste de Port-Royal, avec un projet d'examen de son apologie* (Paris, Lambert, 1666, in-12°). Questo scritto polemico ebbe una 2ª edizione nel 1690 col titolo: « Défense de l'honneur de la Très Sainte Mère de Dieu contre les ennemis de son Immaculée Conception », Paris, Coutelier, 1690, in-12°.

A. fu un apostolo zelante ed illuminato della devozione e della filiale fiducia dei fedeli verso Maria. È Dio stesso — insegna l'A. — che c'indirizza a Maria, poiché « il a voulu faire en elle un échantillon de cette bonté et douceur infinie qu'il a pour nous » (*La Tradition de l'Église...*, pref.). « Nous ne méprisons donc pas les mérites de Jésus-Christ quand nous adressons à sa très Sainte Mère... mais nous choisissons des mains plus pures et plus innocentes que le notres, pour présenter ces mérites de Jésus-Christ devant le trône de la Majesté divine » (*op. cit.*, pagina 19).

BIBL.: OBLET V., in DthC, I, coll. 55-57; VOGT A., in DHGE, vol. I, coll. 97-103; *Catalogue Général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Paris 1897), t. I, pp. 53-58; DILLENSCHNEIDER CL., C.SS.R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg (Suisse) 1931, I, p. 118-122.

ABERCIO (Epitaffio di). — Risale al sec. II e fu dettato in greco da A. vescovo di Geropoli (o Gerapoli) nella Frigia per la sua tomba. Secondo il De Rossi, sarebbe il più importante, ossia, la « regina » della epigrafia cristiana. Il cippo marmoreo su cui è inciso l'epitaffio fu scoperto nel 1882 da Ramsey presso Geropoli; fu donato nel 1888 a Leone XIII, ed oggi si trova nel Museo di Archeologia Sacra del Laterano. Consta di 22 versi esametri. Dice, fra l'altro: « ... la fede mi conduceva dunque. Dovunque essa [la fede] mi ha dato in cibo un pesce proveniente da fonte grandissima purissima, pescato [o pigliato] da una vergine pura... Essa [la fede, o la Chiesa] lo dava a mangiare ogni giorno... ». Quella « vergine pura » che pesca il « pesce » (il noto simbolo dell'Eucaristia), è la fede o la Chiesa, o, secondo altri, Maria SS. Però quella « fonte purissima » dal quale il « pesce » (Cristo) proviene ed è pescato, non può non essere che Maria.

Nell'epitaffio di A., perciò, si ha una delle più antiche testimonianze a Maria e la prima che accenna alla relazione fondamentale della Vergine con la Eucaristia.

BIBL.: DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae*, II, Romae 1888, p. XII ss.; REINACH S., in « Revue critique », a. 1896, p. 447; LECLERCQ, in DACL 1, 1 (1924) coll. 66-87; FERRUA, *Nuove osservazioni sull'epitaffio di Abercio*, in « Riv. Arch. Crist. », 20 (1943) pp. 179-205; GRILL S., *Aberkiosinschrift*, in « Lex-Marien », I, coll. 21-23.

ABISSINIA — v. Etiopia.

ABITINO — v. Scapolare.

ABRAMO (S.) d'EFESO. — Fiorì nel sec. VI. Dopo aver costruito due monasteri, uno a Costantinopoli (detto degli Abrahamiti) e l'altro a Gerusalemme, sul monte degli Olivi (detto il Monastero dei Bizantini) fu promosso vescovo di Efeso (sede metropolitana dell'Asia). Morì dopo la metà del sec. VI. È festeggiato il 28 ottobre. Ha lasciato due Omelie mariane: una *In Annuntiatione B. M. Virginis* (PO 16, 442-447) e l'altra per l'Ipapante, *Oratio in Festivitatem Occursus* (PO 16, 448-454).

« Les deux homélies — scrive Jugie — portent avec elles les preuves de leur authenticité et vont nous permettre de fixer approximativement l'époque où leur auteur a vécu. Ce n'est pas leur seul intérêt. On y trouve aussi de précieux renseignements d'ordre littéraire, liturgique, théologique et exégetique » (Cfr. PO 16, 432).

L'Omelia sull'Annunciazione è la più antica testimonianza sulla festa mariana omonima. Vi si afferma infatti che, quantunque i Santi Padri (Atanasio, Basilio, Gregorio, Giovanni [Crisostomo], Cirillo, Proclo ecc.) avevano scritto sull'Incarnazione in occasione della festa del S. Natale, non se ne trova nessuno che abbia pronunziato discorsi nel grande giorno dell'Annunciazione (25 marzo). Esisteva quindi in Oriente, nel IV e V secolo, la festa in onore del Natale di Cristo. Essendo egli stato uno dei primi oratori della festa dell'Annunciazione, ne segue che la celebrazione di una tale festa dovette aver inizio, in Oriente, nella prima metà del sec. VI (v. Feste mariane). Fino a questo tempo si commemorava il mistero dell'Annunciazione in un'altra data (assai probabilmente nell'orbita del Natale).

BIBL.: VAHILHÉ S., in DHGE, I, 172-173; SÖLL G., in « Lex-Marien », I, 25.

ABRAMO di S. CHIARA (al secolo Giovanni Ulrico Megerle, Agostiniano Scalzo). — Nato a Krenheinstetten (Baden) il 2 luglio 1644, compì i suoi studi nel ginnasio dei Gesuiti di Ingolstadt e poi alla Università di Salisburgo. Nel 1662 entrò nel Noviziato degli Agostiniani Scalzi a Mariabrunn, presso Vienna. Ordinato sacerdote a Vienna nel 1666, si applicò con grande successo alla predicazione (senza essere, peraltro, immune dai difetti dei secentisti), fino a divenire uno dei migliori oratori sacri dell'Austria, tanto che nel 1677 l'Imperatore Leopoldo I lo nominò Predicatore della sua Corte. Fu anche Superiore del Convento di Vienna e Provinciale del suo Ordine in Austria. Morí a Vienna il 1º dicembre 1709.

Oltre che con la parola, esercitò un vasto apostolato di bene anche con la penna. L'edizione completa dei suoi scritti comprende 21 volumi, stampati a Passau-Lindau, 1835-1854; un'altra edizione in 6 volumi comprendenti scritti scelti è stata pubblicata da H. Strigl a Vienna nel 1904-1907; ed una terza, in due volumi, da K. Bertsche a Freiburg, nel 1921.

Fra i numerosi scritti ve n'è anche uno di argomento mariano con questo strano titolo: *Gack, gack, gack, gack, a ga einer wunderseltsamen Henne in dem Herzogtum Bayern, das ist: die Beschreibung der berühmten Wallfahrt Maria-Stern in Täxa bei den PP. Augustinern-Bärfüssern, welche seinen urheblichen Anfang genommen hat von einem Hennen-Ei, auf dem ein strahlender Stern erhoben war, in dessen Mitte ein schön gekröntes Frauen-Haupt.* Ne furono fatte varie edizioni nel 1685, 1687 e 1688 a Monaco di Baviera; altre poi ne furono fatte in Svizzera, a Vienna e, di nuovo, a Monaco: segno evidente del favore che incontrò particolarmente per la sua freschezza e spontaneità.

Da questa descrizione delle origini del Santuario di N.S. di Täxa (distrutto all'alba del sec. XIX) il Prof. Karl Bertsche estrasse vari brani mariani e li riunì, in una specie di Antologia, nel volume *Königin des Friedens*, M. Gladbach 1920.

Diamo qui, spigolando, qualche saggio delle espressioni vive, pittoresche con le quali il P. A. dipinge la Vergine e la devozione verso di Lei. « Bisogna dire che abbia perduto il senso dell'olfatto chi non sente il profumo di questa Rosa (Maria) » (Cfr. Capánaga, *La Madonna nell'Oratoria...*, p. 17). « Poiché Maria è paragonata alla rosa, è chiaro che anche tu, o devoto della Madre di Dio, devi essere e mostrarti come l'ape. Come l'ape col suo continuo sussurro e ronzío sembra quasi che voglia supplicare la rosa da cui estrae il polline, cosí con la tua continua preghiera, volteggiando intorno alla Rosa mariana, come vuoi, quando vuoi, quanto vuoi, devi gustare il miele della sua grazia » (ibid.). « Oh felici figli di Adamo! La mira dei vostri occhi sia il nome di Maria, la rosa del vostro olfatto sia sempre il nome di Maria, la melodia delle vostre orecchie sia sempre il nome di Maria, il miele delle vostre labbra sia sempre il nome di Maria, lo scudo delle vostre mani sia sempre il nome di Maria... » (l. c., p. 19). « Non tralasciate il Rosario, perché chi sarà diligente nel recitarlo riceverà molte rose » (l. c., p. 21). « Essendo qui il cervello una parte tanto principale del corpo umano, la natura procedette con somma precisione per proteggerlo e difenderlo da ogni pericolo esterno che lo minacci. A tal fine l'ha rivestito d'una membrana sottile, che dagli anatomisti ha avuto il bel nome di *pia Mater*. Ma mille volte di più questo nome si adatta alla benedettissima Regina del cielo, Maria, per mezzo della quale Dio ha difeso e custodito gli uomini dai pericoli di anima e di corpo che li minacciano. Essa si mostra nella fanciullezza, nella gioventù, nella maturità, sempre e in tutto, nostra *pia Madre*. C'è da pensare che non abbia cervello chi non conosce e non riconosce questa *pia Mater* » (l. c., p. 32). Grazioso ed eloquente è il modo con cui dimostra quanto è fortunato un cristiano il quale « porta nel suo cuore, come una Sposa celeste » la Vergine Santissima.

Dice: « Catone, cosa dici tu della fortuna? — " Brevis est magni fortuna favoris " (la fortuna di un gran favore dura poco). Aristofane, cosa scrivi tu della fortuna? — " Deo favente, navigas, sine vimine " (chi va dietro la fortuna naviga in un cestello di vimini sulle onde del Reno). Ovidio, cosa canti tu della fortuna? — " Passibus ambiguis fortuna volubilis errat " (la fortuna si aggira di qua e di là; ora si avvicina, ora si allontana; non ha alcuna fissa dimora; fa finta di sedere e si mette di nuovo in piedi). Giovenale, cosa scrivi tu della fortuna? — " Si fortuna volet, fies de Rhetore Consul; si volet haec eadem, fies de consule Rhetor " (la fortuna t'innalza agli alti onori dell'ufficio, e appena l'hai raggiunto, ti abbassa di nuovo a terra). Properzio, cosa giudichi tu della fortuna? — " Fortuna ludit ut lubet " (la fortuna giuoca come vuole). Marziale,

cosa hai fantasticato tu della fortuna? — " Fortunam qui ferre nequit, commercia vitet " (chi vuole evitare gli alti e bassi e i rovesci della fortuna, eviti il commercio) ». « E se ora qualcuno mi domanda qual è il giudizio che ho formulato io della fortuna o del destino, vi dirò che mi torna immediatamente alla memoria il proverbio tedesco: " Wer's Glück hat, führt die Braut heim ": È grande felicità condurre una buona sposa a casa. Ma ciò intendetelo nel modo seguente. Quando, o buon cristiano, poni nel tuo cuore, come una Sposa celeste, la santissima, la purissima, la benedettissima Vergine Maria, allora sei veramente fortunato! Allora posso giustamente chiamarti: " Frater Felix ", Fra Felice. Allora ti posso veramente dire: " Meister Prosper ", Maestro Prospero, o chiamarti: Don Fortunato. Perché il devoto di Maria è ripagato da Lei con la stessa moneta di amore; colui che è amato da Maria è protetto da Maria; colui che è protetto da Maria è ricompensato da Maria; colui che è ricompensato da Maria non soffrirà né nelle cose temporali né nelle eterne; colui che non soffre né nel tempo né nell'eternità è veramente felice. Se vuoi quindi essere fortunato, pòrtati questa Sposa a casa! » (l. c., p. 35).

Né meno efficace è il modo con cui dimostra la necessità che tutti abbiamo di appoggiarci a Maria: « Il luppolo, se non si appoggia a qualche sostegno o non si arrampica a qualche arboscello o albero, non è luppolo, ma un povero diavolo, che in tal modo si distrugge e si rovina. L'uomo è simile al luppolo; amaro è questo, amaro è quello. Il luppolo, senza il sostegno di un albero o di un palo, non può sollevarsi da terra. Così pure è l'uomo.

« C'è un giuoco che certamente non appassiona molto i nostri paesani, che si chiama il *giuoco degli scacchi*. Vi occorrono molti pezzi di forme e di nomi diversi. Alcuni si chiamano *pedine*, altri *torri*, altri *alfieri*, il più importante si chiama *re* e lo segue la *regina*. Fino a tanto che il giuocatore muove la regina, anche se gli manchino gli altri pezzi non è perduto. Noi uomini, nella vita presente, siamo come impegnati a una partita a scacchi. Gesù Cristo è il nostro Re per il titolo della sua Croce. Alfiere, a modo d'esempio, è S. Giovanni Battista, Precursore del Signore. [Il P. A. giuoca qui con le parole « Laüfer » (alfiere) e « Vorlaüfer » (Precursore)]. Da cavallo può farlo S. Giorgio col suo. Torre può essere S. Barbara col suo castello. Pedina S. Isidoro. Ma la Regina è Maria. Supponete dunque che il povero peccatore abbia perduto l'alfiere (la protezione di S. Giovanni Battista) unitamente a tutti gli altri Patroni, e che abbia dalla sua parte soltanto la Regina — cioè Maria, Regina del Cielo —. Egli non è ancora perduto! » (l. c., p. 45).

Così dipinge la materna sollecitudine di Maria per i suoi figli: « Maria può benissimo paragonarsi a un Argo, del quale i poeti fingono che ebbe cento occhi. Con tutta verità possiamo dire che questa Regina del Cielo guarda con cento occhi, vegliando per liberarci da ogni male » (l. c., p. 38).

BIBL.: G. F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana* (Ingolstadt 1768), pp. 232-233; KARAJAN, *Abraham a Sancta Clara*, Vienna 1867; E. SCHNELL, *Pater Abraham a St. Clara* (« Katholische Studien » a. 1876, fasc. 4, di Würzburg; V. CAPÁNAGA, *El Padre Abrahán de Santa Clara, augustino descalzo*, Monachil 1923; ID., *La Madonna nell'Oratoria del P. Abramo da S. Chiara*, Agostiniano Scalzo, trad. di P. Francesco Recupero, A.S., Fermo 1957, in-8° gr., pp. 48.

ABUSI (nel campo mariano). — Gli avversari della Chiesa Cattolica, specialmente Lutero e i protestanti, non di rado le hanno rinfacciato non pochi a., sia nella dottrina che nel culto mariano. Erasmo di Rotterdam, loro precursore, rilevava che « molti » cattolici « contavano più sull'aiuto della Vergine che su quello di Cristo » (*Colloquia familiaria*, ed. Truchrutz, Lipsia 1882, II, p. 51). Altrettanto fecero, vivamente applauditi dai protestanti, i Giansenisti del sec. XVII, con tale frequenza da spingere il P. Hoffer a scrivere: « Un libro giansenista sulla devozione a Maria che non mettesse in guardia i devoti contro le contraffazioni della pietà, sarebbe una rarità » (*La dévotion à Marie...*, p. 112). Si distinse, fra tutti, nell'esagerare e nel generalizzare gli a., Adamo Widenfeld, col suo opuscolo *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos*, pubblicato nel 1673 e messo all'Indice nel 1674. Lo seguirono Adriano Baillet (*La dévotion à la Vierge e le culte qui lui est dû*, Paris 1694); Giov. Batt. Thiers, il quale pubblicava un intero volume sui presunti a. (*Traité des superstitions*, vol. IV, Paris 1713-1741) e Lodovico Antonio Muratori (*Della regolata devozione dei cristiani*, Trento 1748; *De ingeniorum moderatione in Religionis negotio*, Parigi 1714). Nel secolo scorso, fra i declamatori degli a. nel campo mariano si distingueva

il Dott. Pusey, confutato dal Card. E. Newman (*L'Anglicanesimo ed il culto alla Vergine*). Ai nostri giorni poi hanno protestato contro tali a. il valdese Giovanni Miegge (*La Vergine Maria*, Torre Pellice 1950) e l'ortodosso Benedetto Katsanevakis, Archimandrita di Napoli, il quale è arrivato fino al punto di attribuire alla Chiesa Romana come abuso di « supervenerazione di Maria », ciò che la stessa Chiesa Romana ha espressamente condannato, vale a dire, che Maria sia « presente personalmente e corporalmente nella santa comunione del corpo e del sangue di Cristo » (*Maria di Nazareth*, Napoli 1950, p. 1).

Dinanzi a tali recriminazioni, occorre distinguere nettamente fra a. veri ed a. supposti, fra a. particolari ed a. generali. Non pochi dei cosiddetti « a. » rinfacciati alla Chiesa Cattolica sono inesistenti e perciò calunniosi, come quello, per es., di « adorazione di Maria SS. »; che Maria SS. sia « eguale a Dio, o più di Dio »; che sia più « utile benedire la Vergine che glorificare il Signore »; che la misericordia di Maria è « infinita »; che Iddio « è soggetto ai comandi di Maria », ecc. La dottrina e la prassi della Chiesa Cattolica sono ben diverse.

Altri cosiddetti « a. », sono, sí, reali, ma sono stati e vengono esagerati travisando il significato di alcune espressioni, oppure generalizzando. Così, per es., il Katsanevakis ha rimproverato alla « Chiesa Romana » la espressione mariana di « Complemento della SS. Trinità », nel senso che la SS. Trinità, senza di Lei, « sarebbe imperfetta » (*op. cit.*, p. 61). Non è poi raro il caso di scrittori i quali, parlando di « a. », invece di dire « alcuni », han detto « tutti »; invece di dire « a volte », han detto « sempre »; invece di dire « in qualche luogo », han detto « dovunque », tradendo così, con le loro generalizzazioni, la verità. Si deve inoltre tener presente che alcune espressioni paradossali, più che linguaggio della fredda ragione, sono il linguaggio caldo, iperbolico, paradossale del cuore, per cui sarebbe eccessivo condannarle come « a. ».

Non si può tuttavia negare che, specie nel campo mariano, vi siano stati e vi siano, in qualche luogo, presso qualche classe di persone, a. reali, degni di condanna, quali, tanto per citare qualche esempio, la devozione « ai sacri membri del corpo della Vergine », ai capelli, al piede destro di Maria; la devozione « alle solette delle scarpe di Maria », alla Madre di Dio nel SS. Sacramento dell'altare « perché vi si trova una parte del sangue della Madonna nella sua propria specie » (così nell'op. del P. Zefferino de Someire, O.F.M., *La dévotion à la Mère de Dieu dans le Très Saint Sacrement de l'autel*, Narbonne 1663), ecc.

Gli a. nel campo mariano, allorché sono reali, non sono affatto da attribuirsi alla Chiesa Cattolica: indarno, infatti, si cercherebbero nei libri ufficiali e nell'insegnamento ufficiale della medesima. Essi vanno addebitati unicamente ad alcuni suoi membri, poco docili alle sue sagge direttive. « È irragionevole — confessava lealmente il ministro protestante Daillé — imputare ad un intero corpo i sentimenti dei particolari » (*Apologie*, cap. VI, p. 23).

La Chiesa, inoltre, ha avuto sempre una particolare cura di reprimere gli a., per mezzo del suo Capo (il Papa), per mezzo dei suoi organi (Concilii, S. Uffizio), per mezzo dei Vescovi, dei Padri, dei suoi Dottori, dei suoi Teologi. Occorrerebbe un volume a sé stante per documentare tutti i suoi saggi interventi. Tali a. non debbono recare meraviglia. La Chiesa, oltre all'elemento divino, ha anche l'elemento umano e sarebbe tuttavia irragionevole abolirlo: l'abuso non toglie l'uso. « Bel metodo di guarigione — diceva S. Pietro Canisio — quello che consisterebbe nell'aggravare il male, grazie a medici inetti, ed a tagliare, con le parti cancrenose, le parti sane e salutari della devozione! (...). Quando il ruscello si è troppo allontanato dal suo punto di partenza, ha bisogno di essere purificato, non già d'essere dissecato dalla sua fonte » (Cfr. *Summa aurea*, IX, col. 1871). Così ha fatto e fa la Chiesa, usando tutti i mezzi possibili per estirpare gli a. Tuttavia, per quanto essa faccia, a. ve ne saranno sempre, poiché in essa — secondo la nota parabola evangelica — il grano è mescolato con il loglio, seminato dal nemico (Mt 13, 20-24-30), i pesci buoni sono mescolati coi cattivi (Mt 13, 47-53). Né d'altra parte è sempre cosa agevole stabilire un netto limite fra la verità e l'errore, tra la fede e la superstizione, fra il lecito e l'illecito, per cui si può rimanere vittime di uno zelo intempestivo, poco illuminato. È quindi buona norma di prudenza tollerare, a volte, qualche discutibile abuso, per evitare di esporsi al rischio di sopprimere una cosa buona o facilmente trasformabile in buona, col lodevole intento di sopprimere una cosa cattiva, particolarmente poi ove si tratta di

a. e credenze che non intaccano né la fede né la morale cattolica.

BIBL.: NEWMAN E., *L'Anglicanesimo e il culto della Vergine*, Piacenza 1909, vers. it. di D. Battaini; DILLENSCHNEIDER CL., C.SS.R., *La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du Protestantisme et du Jansénisme*, Fribourg (Suisse)-Paderborn-Paris 1931; HOFFER P., S.M., *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle. Autour du Jansénisme et des « Avis salutaires de la B. Vierge à ses dévots indiscrets »*, Paris, Les éditions du Cerf, s.a.; ROSCHINI G. M., O.S.M., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, IV, Roma 1954, pp. 165-180.

ACÁTISTO (da ἀκάθιστος = non seduto, in piedi). — È un celebre inno mariano della Chiesa Greca che viene cantato « in piedi ». Si desidera ancora un'edizione critica del testo originale greco. Il testo oggi in uso, tuttavia, è sostanzialmente buono. È stato tradotto in molte lingue. L'A. consta di 24 strofe (*oeci*), ciascuna delle quali incomincia con una lettera dell'alfabeto greco. Tutte le 24 strofe sono precedute da un'altra strofa o *contacio*, il quale serve da preludio o introduzione. Al contacio segue un « tropario » di dieci versi. Le 24 strofe poi si dividono in due parti o serie, di dodici ciascuna. Quelle di numero impari, nonché quella iniziale, terminano tutte con dodici saluti alla Vergine: « Salve, sposa illibata! », mentre quelle pari terminano col grido gioioso: « Alleluia! ».

Tema generale dell'A. è l'ineffabile mistero dell'Incarnazione del Verbo nel seno purissimo di Maria. Le prime dodici strofe dipingono i punti più salienti del mistero, mentre le altre dodici non sono altro che una specie di commento dogmatico-ascetico.

L'A. — secondo Silvio Mercati — è un « monumento singolare in tutta la letteratura bizantina », un inno « di effetto grandioso » (EC, I, col. 184). L'arte poetica, in questo mirabile inno mariano, ha raggiunto altezze mai raggiunte in onore della Vergine. Alla squisita bellezza letteraria, l'A. unisce una ricchezza dottrinale cospicua, la quale suppone già un notevole sviluppo della scienza mariana. La singolare missione di Maria SS., i suoi singolari privilegi vengono bellamente illustrati.

L'A. è stato attribuito a vari autori. Le maggiori probabilità, tuttavia, secondo i critici contemporanei, sono per Romano il Melode (481-518) (v. Romano il Melode).

Singolare e ben meritata fortuna quella avuta dall'A.: sopravvisse infatti alla revisione liturgica dello scismatico Fozio e trovò posto ben distinto nell'officiatura quaresimale tuttora vigente nella Chiesa bizantina. Viene infatti eseguito sia parzialmente (ossia, sei strofe soltanto, precedute da un *contacio*, la sera del venerdì in ciascuna delle prime quattro settimane di quaresima), sia integralmente, con tutte le 24 strofe, la sera del venerdì o la mattina del sabato della quinta settimana di quaresima (Domenica di Passione), designato, nel Triodion, come « Sabato dell'A. ». Il rito dell'A. è suggestivo. È tuttavia da rilevare che l'A., oltre all'uso liturgico, è anche una forma comunissima di devozione privata. Nei monasteri greci viene recitato ogni giorno. In Russia, i Sacerdoti secolari lo recitano quotidianamente, o, per lo meno, ogni sabato. È popolarissimo e costituisce come la devozione ufficiale della Chiesa Greca all'augusta Madre di Dio.

L'iconografia dell'A., in Oriente, è ricchissima (Cfr. Trafali, *Iconographie de l'Hymne Acatiste*, Bucarest 1915).

BIBL.: DE MEESTER P., O.S.B., *L'Inno A.: studio storico letterario*, Roma 1905; ID., Testo e versione italiana con tutta l'ufficiatura della festa, Roma 1902; DEL GRANDE C., *L'inno A. in onore della Madre di Dio*, Firenze, Fussi Ed., 1948; TARDO L., *Uffizio dell'Inno A. in onore della SS. Madre di Dio*, Grottaferrata 1949; WELLAZ E., *The « A. »: a study in Byzantine Hymnography*, Dumbarton Oaks Papers, nn. 9-10 (1956) pp. 141-174; MEERSSEMAN G. G., O.P., *Der Hymnos A. im Abendland. I. A. Akoluthie und Grusshymnen*, pp. XII-228, 1958. — II. *Gruss-Psalter Gruss-Orationen, Gaude-Litteratur und Litanien* (Spic. Frib. Texte zur Geschichte des Kirchlichen Lebens, nn. 2 e 3); ID., *The A. Hymn introduced and transcribed* by Egon Wellesz, Copenhagen 1957 (Union Académique Internationale, Monumenta Musicae byzantinae transcripta, vol. IX).

ACCADEMIE MARIANE. — Sono Associazioni di dotti con scopi scientifici, letterari, artistici e religiosi.

Merita, innanzitutto, di essere menzionata l'A. « Mitirtea » (dal titolo dell'Ordine della « Madre di Dio » di S. Giovanni Leonardi) fondata a S. Maria in Campitelli, in Roma, il 5 novembre 1744, dal P. Alessandro Pompeo Berti, con l'autorizzazione del Custode e del Ceto Universo dell'A. dell'Arcadia, alla quale era annessa. Aveva carattere culturale e, come temi delle assemblee, si sceglievano, ordinariamente, soggetti mariani. L'A. « Mitirtea » aveva per emblema l'immagine di Mosé: il grande pastore di pecore, in atto di contemplare il roveto che ardeva senza consumarsi, ed ebbe per motto: « Pascebat oves »

(Ex 3, 4). Con la soppressione dell'Ordine della Madre di Dio insieme agli altri Ordini religiosi, durante il periodo napoleonico, l'A. cessò di funzionare. Riprese la sua attività nel 1825 per opera del P. Luigi Barbarotta (1759-1855), Rettore Generale dell'« O. M. D. », il quale ne fu anche Vice Presidente (v. Ferraironi F., presso Du Manoir, II, p. 922).

Dopo la suddetta A. « Mitirtea », va ricordata quella sorta a Varsavia nel 1751 per opera di Mons. Giuseppe Zaluski, arciv. della città, con l'intento di approfondire il culto mariano nella letteratura polacca, con sedute tenute nelle feste solenni della Vergine.

Un'altra A. M. ebbe origine, nel 1756, nel Portogallo, per opera del Dott. Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, francescano, con lo scopo di difendere e di promuovere il culto mariano. Due anni dopo la sua erezione, il suo fondatore pubblicava la sua *Dissertaçâo theologica, historica, critica sobre a definibilidade do mysterio da Conceiçâo Immaculada de Maria Santissima* (Cfr. Oliveira Dias J. de, S.J., *Notre Dame dans la piété populaire Portugaise*, presso Du Manoir, IV, p. 628). Il primo posto, tuttavia, per importanza, spetta alla Pont. A. dell'Immacolata Concezione, la quale, fondata dal Sac. Vincenzo Emili, fin dagli inizi (1835) raccolse scienziati, letterati ed artisti nell'intento di offrire alla Vergine i loro omaggi. Il 17 gennaio 1855, da Pio IX (che vi volle appartenere e che volle presenziare la solenne tornata accademica annuale) ebbe il titolo di « Pontificia ». Benedetto XV, nel 1921, la riorganizzava e le dava nuovo impulso.

Nel 1862, il Sac. spagnolo Giuseppe Escolá fondava l'« A. Bibliografica Mariana » di Lérida, con lo scopo di pubblicare e diffondere, come realmente ha fatto, scritti mariani di qualche valore.

Nel 1946, per opera del P. Carlo Balić, O.F.M., veniva istituita in Roma, presso il Pont. Ateneo Antoniano, una « Commissione Mariana Francescana » che, nel 1950, si trasformava in una « A. Mariana Internazionale » ordinata a promuovere ed incoraggiare gli studi scientifici, speculativi e storici, sopra Maria SS. Ha al suo attivo l'inizio di sei Collezioni Mariologiche e l'organizzazione dei Congressi Mariologici-Mariani internazionali del 1950, del 1954 (tenuti a Roma) e del 1958 (tenuto a Lourdes) con la pubblicazione dei relativi Atti. Con « Motu Proprio » dell'8 dic. 1959, da Giovanni XXIII veniva decorata del titolo di « Pontificia ».

Nel 1950 veniva fondata, presso il Pont. Ateneo Salesiano di Torino, l'« A. M. Salesiana » (Cfr. gli « Statuti », in *L'Immacolata Ausiliatrice.* Relazioni commemorative dell'Anno Mariano 1954, S.E.I., Torino [1955] pp. 425-429).

BIBL.: « Enc. Catt. », I, coll. 163-183; « Enc. Mar. Theotócos », n. 91, p. 96.

ADAMANZIO. — È il protagonista del Dialogo *De recta in Deum Fide*, opera di ignoto autore (circa 300-311) che fa una compilazione delle opere di Ireneo, Tertulliano, Metodio d'Olimpia e di altri, aggiungendo qualcosa di proprio. In tale Dialogo vi è un chiaro accenno al concepimento verginale di Maria (PG 11, 1843 B).

ADAMO di PERSEIGNE. — Canonico regolare, poi Benedettino e, finalmente, Cistercense nell'Abazia di Pontigny (diocesi di Auxerre) ove esercitò l'ufficio di Maestro dei novizi (Ep. 11 ad G. monach. PL 211, 614). È ritenuto il più celebre Maestro di spirito di quei tempi. Fu poi Abate di Perseigne (presso Alençon) per 33 anni. Morì nel 1221. Lasciò molte omelie, fra le quali un *Mariale*, ossia, cinque discorsi su Maria: 1) *Sermo 1, In Annuntiatione B. Virginis* (PL 211, 699a-711c); 2) *Sermo 2, de partu Virginis* (711-719c); 3) *Sermo 3, de partu Virginis* (719c-726b); 4) *Sermo 4, in Purific. B. Mariae* (726-733c); 5) *Sermo 5, in Assumptione B. Mariae* (733d-744-b). Ha lasciato inoltre sette frammenti mariani (743-754). Ne curò per primo l'edizione il P. Ippolito Marracci (v.) nel 1652. Un sermone per la Natività di Maria è rimasto ancora manoscritto (Cfr. « Coll. Ord. Cist. Ref. », 1 (1934) p. 125. Il commento al salmo 44 « Eructavit » è di dubbia autenticità. È stato pubblicato da T. Atkinson Jenkins nel 1909.

Degna di rilievo è l'esposizione della parte di Maria nella vita spirituale. Questa si svolge tutta sotto gli occhi di Maria, sotto la sua direzione ed anche, in qualche modo, nel suo cuore. La mirabile novità (« mira novitas ») è costituita dalla partecipazione dei fedeli alla divina infanzia di Cristo, ossia, nell'avere, con Cristo, Maria per Madre: cosa che si realizza dimorando internamente nell'amore di Maria, ricevendo dal suo amore la luce di una nuova vita che ha lo splendore della verità. Come Gesù pargoletto (« parvulus ») dovette essere nutrito del latte di Maria, così anche noi, pargoletti (« parvuli »), nella nostra vita spirituale dobbiamo

essere nutriti da Lei. Il « latte » di cui questa madre soprannaturale ci nutre è costituito dalla « grazia attuale »: luce per ben distinguere il bene dal male, e forza per fare la volontà di Dio. Ciò dimostra la nostra dipendenza da Lei e quanto dobbiamo vivere intimamente uniti a Lei. Se il cammino, se l'ascesa è dura, noi dobbiamo cercare il nostro rifugio e l'aiuto in Lei. La nostra unione in Cristo diviene, nello stesso tempo, unione a Maria. Noi troviamo Gesù in Maria e con Maria; e Maria in Gesù e con Gesù. Noi perciò ci uniamo a Maria in Gesù, per mezzo di Gesù, di cui siamo membri, nutriti con Lui dal suo seno (« collactanei »). La nostra dipendenza da Maria, nell'ordine della grazia, è l'espressione piú semplice e piú pura della nostra vita in Cristo. Per cercare, quindi, Cristo, non è necessario cercarLo al disopra di Maria, ma è necessario cercarLo in Lei, unendo la nostra povertà e impotenza alla povertà e all'impotenza di Cristo bambino e abbandonandoci alla Madre sua e nostra. In tal modo noi troveremo Maria e Gesù. Il medesimo amore ch'Ella prodigò a Gesú (al Capo) lo prodiga anche a noi (sue membra) e perciò noi non facciamo più che un tutt'uno con Lui. L'Incarnazione, per A. di P., non è già qualcosa di astratto, ma è un mistero molto concreto che noi percepiamo quando vi ci immergiamo, allorché noi pure diventiamo fanciulli col Verbo Incarnato, e siamo come avvolti, con Lui, dalla tenerezza della sua Madre.

BIBL.: MERTON L., O.C.R., *La formation monastique selon A. de P.*, in « Collect. Ord. Cist. Ref. », 19 (1957) pp. 1-17; LAMIRANDE É., O.M.I., *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après A. de P.* (*1221*), in « La Maternité spirituelle de la B. V. Marie », I, 1958, pp. 81-121.

ADAMO di SCOZIA. — Abate Premostratense di Dryburg (Scozia) dal 1184 al 1188, e poi monaco certosino a Witham. Agli scritti pubblicati dal Ghiselbrecht nel 1659 (riprodotti nella PL 198, 91-872) occorre aggiungere 28 panegirici, editi a Londra da Walter Gray nel 1901 (*Sermones fratris Adae*) e 14 sermoni editi a Tongerloo nel 1934, dal P. Petit Fr., O. Prem., col titolo: *Ad viros religiosos*, insieme ad un'ampia prefazione sulla vita ed opera di A.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum », 12 (1950) pp. 437-439.

ADAMO il VECCHIO (Adam Senior). — Dopo aver ottenuto il grado di « Magister Artium » nell'Università di Parigi, nel 1535 si faceva monaco Cistercense nell'Abbazia di Kynlos, nella Scozia. Fiorì nel sec. XVI, verso il 1540 (e non già nel sec. XIII, come inesattamente hanno scritto alcuni autori sia antichi che recenti): ciò risulta dalla stessa *Epistola nuncupatoria* al Vescovo di Orkney, Roberto Reid, premessa all'opera *Strenae seu Conciones capitulares*, Matteo Davide, Parigi 1558. In essa, infatti, l'Autore dimostra di conoscere Lutero, Calvino, Zuinglio e riferisce (nell'*Omelia sulla Concezione*) la definizione del Concilio di Basilea (1439) che egli riteneva valida. Morì tra il 1572 e il 1581.

Nell'opera suddetta sono contenute le cinque Omelie mariane: 1) sulla *Purificazione* (pp. 36-45); 2) sull'*Annunciazione* (pp. 51-59); 3) sull'*Assunzione* (pp. 119-126); 4) sulla *Natività di Maria* (pp. 151-160); 5) sull'*Immacolata Concezione* (pp. 175-185). Sono disposte secondo l'ordine dell'anno liturgico.

Sostiene l'Assunzione di Maria, in anima e corpo, alla gloria del Cielo; e difende strenuamente la preservazione della Vergine dalla colpa originale, vera Madre di Dio e vera Madre nostra.

BIBL.: TONIOLO E., O.S.M., *I sermoni mariani di Adam Senior*, in « Marianum », 21 (1959) pp. 298-305; TANSEY K., O.S.M., *The Immaculate Conception according to A. Senior.* (Tesi per la licenza in S. Teologia, presentata alla Facoltà Teologica « Marianum » di Roma nel 1960).

« AD COELI REGINAM ». — Enciclica di Pio XII, in data 1° novembre 1954, per la istituzione della festa liturgica di « Maria Regina ».

Oltre l'introduzione d'indole storica e la conclusione d'indole parenetica, l'Enciclica si divide logicamente in tre parti nelle quali vengono messi in rilievo tre punti basilari, vale a dire: i fondamenti tradizionali, le ragioni teologiche e la natura della Regalità di Maria.

I. Nell'*introduzione*, il Pontefice, dopo aver dato uno sguardo al passato col constatare la costante fiducia dei fedeli nella loro eccelsa Regina, dà un altro sguardo al presente, così « incerto e spaventoso », e si sente spinto a ricorrere fiducioso « alla Regina nostra Maria ». Rievoca poi con filiale soddisfazione le varie testimonianze di pietà filiale da Lui tributate alla Vergine durante il suo lungo Pontificato (la definizione dogmatica dell'Assunzione, le continue esortazioni ai fedeli, specie il radiomessaggio della Regalità di Maria del 31 maggio 1946). A corona-

mento di tutte queste testimonianze ed a soddisfazione delle tante richieste pervenutegli da ogni parte, procede all'istituzione della festa liturgica di Maria Regina.

II. Entrando nel vivo dell'argomento, per costruire su terreno solido, il Pontefice incomincia ad esporre i *fondamenti tradizionali* della Regalità di Maria. Questi si riducono a sei, vale a dire: 1) *l'innata devozione del popolo cristiano*, il quale non tardò ad intuire che la Madre del Signore, Re supremo, non poteva non essere Regina; e da quest'ovvia constatazione proruppe tosto dal suo cuore il saluto « Salve Regina »; 2) *gli antichi documenti della Chiesa*, ossia la schiera dei Padri e Dottori osannanti alla Regalità di Maria; 3) *l'approvazione* e l'incoraggiamento dei Romani Pontefici (specie S. Martino I, S. Agatone, Gregorio II, Sisto IV, Benedetto XIV); 4) *i Libri della sacra liturgia* sia dell'Oriente che dell'Occidente, mirabilmente uniti nel cantare le glorie della celeste Regina; 5) *l'arte ispirata dalla fede*, in tutte le varie epoche della sua storia, dal secolo II al XX, sempre a servizio della Regina della bellezza; 6) *il rito dell'incoronazione* delle immagini o statue della Madonna, rito che risale al secolo VIII e che, dal secolo XIII in poi, divenne frequentissimo. Queste le solide, incrollabili basi tradizionali sulle quali poggia il trono della nostra augusta Regina.

III. Esposti i fondamenti tradizionali, l'Enciclica passa ad esporre le *ragioni teologiche* della Regalità di Maria. Questi — come appare dagli stessi fondamenti tradizionali — sono due: la Maternità divina di Maria e la sua cooperazione alla Redenzione del genere umano (ossia, la sua Maternità spirituale).

In forza della sua Maternità divina, Maria è regina per diritto naturale. In forza, invece, della cooperazione alla nostra Redenzione, Maria è Regina per diritto acquisito. Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perchè Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la B. Vergine è regina non solo perché Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova Eva, è associata al nuovo Adamo.

IV. Solidamente stabilito il fatto della Regalità di Maria con l'esposizione dei fondamenti sia tradizionali che dogmatici, l'Enciclica passa, logicamente, a precisarne la natura.

Se la Vergine è Regina, deve avere, necessariamente, un potere regale. Ciò posto, sorge spontanea la domanda: di che natura è un tale potere? Nel determinarne la natura, Pio XII esorta ad evitare i due estremi: l'eccesso, attribuendo alla Vergine tutti i poteri di un Re vero e proprio; e il difetto, eguagliandoLa in tutto a qualsiasi Regina terrena. In senso assoluto, Cristo solo è Re. Maria « partecipa la dignità regale (di Cristo), sia pure in maniera limitata ed analogica », a causa della sua indissolubile unione con Cristo Re, sia come Madre di Lui, sia come sua Cooperatrice nella Redenzione.

Da questa inscindibile unione con Cristo Re, deriva nella Vergine SS. una singolare eccellenza o primato sopra tutte le altre cose create, trascendente qualsiasi altra eccellenza, ed una singolare potenza di intercessione quasi senza misura, ossia, una partecipazione di quell'influsso per il quale il suo Figlio e Redentore nostro si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini.

V. Nella *conclusione* dell'Enciclica, il Papa, dopo aver esposto i motivi che lo hanno indotto ad istituire la festa liturgica di Maria Regina, conclude rilevando i singolari benefici che Egli si ripromette dalla medesima, benefici che si possono vedere sintetizzati in queste parole: « Una nuova êra, allietata dalla pace cristiana e dal trionfo della Religione ».

BIBL.: ROSCHINI G., O.S.M., *Breve commento all'Enciclica « Ad C. R. »*, in « Marianum », 16 (1954) pp. 409-432; PRADA B., C.M.F., *La realeza de María (Notas y comentario a la « Ad C. R. »)*, in « Ilustración del Clero », 48 (1955) pp. 190-197; PEINADOR M., C.M.F., *Propedéutica a la Encíclica « Ad C. R. »*, in « Eph. Mar. », 5 (1955) pp. 291-316; RIVERA A., C.M.F., *La tradición en la Encíclica « Ad C. R. » y la realeza de María*, in « Eph. Mar. », 5 (1955) pp. 335-352; APERRIBAY B., O.F.M., *La Encíclica « Ad C. R. » y la realeza de María*, in « Verdad y Vida », 13 (1955) pp. 137-149; CLEVERS J., C.M.F., *La Encíclica de la realeza de María*, in « Virtud y Letras », 14 (1955) pp. 9-25; LUIS SUAREZ P., C.M.F., *La realeza de María en los documentos eclesiásticos*, in « Eph. Mar. », 5 (1955) pp. 317-334; MC NAMARA K., *Pope Pius XII and Mary's Queenhip*, in « Irish eccl. rev. », 83 (1955); LUIS A., C.SS.R., *Alcance doctrinal de la Encíclica « Ad C. R. »*, in « Est. Mar. », 17 (1956) p. 11-25.

« AD DIEM ILLUM ». — Enciclica di San Pio X, in data 2 febbr. 1904, in occasione del 50° anniversario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione (ASS 36 [1903-1904] pp. 449-462).

1. *Scopo* dell'Enciclica: eccitare i fedeli alla fiducia e all'amore verso Maria SS. affinché si rinnovino nel mondo i suoi benefici.

2. *Tema generale*: la via più sicura e più breve per giungere a Cristo, alla sua conoscenza, al suo amore e all'unione con Lui è Maria.

3. *Le prove del tema*: 1) la divina Maternità; 2) la partecipazione della Madre di Dio, in quanto tale, ai divini misteri; 3) la cognizione dei misteri di Cristo e di Dio dalla continua familiarità col Figlio per lo spazio di 30 anni; 4) la partecipazione di Maria alla distribuzione delle grazie, la quale si basa: *a*) sulla maternità di Cristo Salvatore e sulla conseguente maternità spirituale dei membri del mistico corpo di Lui; *b*) sull'esercizio della maternità divina e sulla piena associazione alla vita e alla Passione di Cristo, per cui Maria è la Riparatrice del mondo e, conseguentemente, la Dispensatrice delle grazie le quali appartengono a Cristo per diritto proprio e a Maria per ragione della suddetta associazione, avendole tutte meritate, come sogliono esprimersi i Teologi, « de congruo ». Da ciò ne segue che Ella è la Regina e l'Avvocata di tutti.

4. *Corollari pratici*: 1) l'onore tributato alla Vergine dev'essere congiunto con l'imitazione delle sue virtù; specialmente di quelle teologali, alimentate dalla considerazione del dogma dell'Immacolata Concezione; 2) la Vergine protegge sempre la Chiesa; 3) disposizioni per il Giubileo e frutti che da esso si attendono.

BIBL.: DI FONZO L., O.F.M. CONV., *Encyclicae « Ad diem illum » doctrinalia contenta*, in « Marianum », 1 (1939) pp. 422-429; BASSO A., O.S.M., *Il B. Pio X anima mariana*, Vicenza 1951.

ADDOLORATA. — 1. *L'A. nel Vangelo.* Che Maria abbia sofferto indicibilmente durante tutta la sua vita, specialmente sul Calvario, durante la crocifissione, l'agonia e morte del Figlio, è attestato in modo non solo implicito, ma anche esplicito, dal Vangelo. In due luoghi del Vangelo, infatti, Maria viene presentata, in modo esplicito, come soggetta al dolore, vale a dire: nella profezia del santo vecchio Simeone sulla tragica sorte del Figlio, alla quale era indissolubilmente legata la sorte della Madre: « Ecco, questi (Gesù) è destinato ad essere occasione di caduta e di risorgimento per molti in Israele, e a segno di contraddizione, e tu stessa ne avrai l'anima trafitta da una spada, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori » (Lc 2, 34-35); 2) nella perdita e nella ricerca affannosa di Gesù dodicenne durante il pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme, allorché espresse in termini chiari ed espliciti il dolore al quale era stata in preda, con quel materno lamento: « Figliuolo, perché ci hai tu fatto così? Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo » (Lc 2, 48). Oltre a questi accenni espliciti, troviamo molti accenni impliciti al dolore della Vergine nelle varie contingenze della vita del Figlio.

Da questi accenni evangelici è facile comprendere quanto siano lontani dalla verità coloro che hanno osato negare sia in modo implicito (Colliridiani e Valentiniani i quali negavano a Maria un corpo terreno e passibile) sia, specialmente, in modo esplicito, come han fatto alcuni Protestanti, fra i quali Bullinger (Cfr. Planch A., O.S.M., *Vita B. Mariae V. dogmatico-critice conscripta*, Innsbruck 1761, pp. 231-232).

2. *L'A. nel dogma.* Posto, come indiscutibile, il fatto dei dolori di Maria, i teologi si sono rivolti tre domande: 1) Come si spiega l'esistenza di un tale fatto in una creatura del tutto innocente, quale fu Maria?; 2) Quali furono le cause e 3) gli effetti di un tale fatto?

1) *Come si spiega l'esistenza del dolore in Maria.* Sono state date varie spiegazioni:

a) Alcuni, specie fra gli antichi, han detto che il dolore (come pure la morte) in Maria (come in tutti gli altri) fu una conseguenza penale del peccato originale « originato », ossia, da Lei contratto. Così ritennero tutti i negatori della immunità della Vergine dalla colpa originale; così pure disse Baio (Cfr. Denz., 1073). Questa sentenza, dall'8 dic. 1854, è eretica, e perciò non è più sostenuta da alcun cattolico.

b) Altri, invece, specie fra i moderni, han voluto trovare la causa dei dolori di Maria (come pure della morte) nel peccato originale « originante », ossia, nel peccato commesso da Adamo, nostro capo, quantunque da Lei non contratto, perché preservata dal medesimo. Adamo avrebbe lasciato in Lei (come negli altri) una natura viziata, passibile e mortale. Così, per es., Persoglio (Cfr. *Orazione panegirica sulla Immacolata Concezione, con nota riguardante la questione dell'immortalità della beata Vergine*, Genova 1881, n. 4, in fine). Ma coloro i quali dissentono da tale spiegazione, fanno osservare che la condizione di natura viziata, ossia, corrotta dal peccato, rimane sempre una conseguenza penale del peccato di origine: « non si dà pena senza colpa »: « Corruptio naturae humanae est poena peccati origi-

nalis » (S. Th., I-II, q. 87, a. 7); ne segue perciò che la Vergine, immune dalla colpa originale, avrebbe dovuto essere immune anche dalla pena della medesima, ossia, dalla corruzione della natura. In caso diverso, ne seguirebbe che il peccato originante di Adamo, oltreché nei suoi discendenti « peccatori », sarebbe stato punito anche nella sua discendenza « innocente ». Iddio non può fare che un discendente di Adamo sia, nello stesso tempo, e innocente e soggetto (senza che liberamente acconsenta) alla necessità di patire (e di morire).

c) Altri asseriscono che il dolore (come pure la morte) in Maria, non è già conseguenza del peccato originale (sia « originante » che « originato »), ma una conseguenza o difetto della stessa natura umana, per se stessa passibile e mortale, essendo composta di elementi contrari i quali tendono, per se stessi, a dissolversi. Fu perciò un dolore-natura, non già un dolore-pena. Cosí, per es., il Bertani (Cfr. « La Scuola Catt. », 8 [1880] p. 452) e non pochi altri. Contro questa spiegazione del dolore di Maria, si fa osservare, da altri, che l'uomo, quantunque sia per se stesso intrinsecamente passibile e mortale, di fatto fu creato da Dio impassibile e immortale mediante una forma estrinseca, preternaturale, capace di impedire l'intrinseca e naturale passibilità e mortalità dell'uomo. La mortalità e la passibilità dell'uomo, perciò, nel presente ordine storico, oltre ad essere necessità di natura, sono anche « pena » del peccato originale, poiché senza di questo non vi sarebbero mai state.

d) Altri, infine, asseriscono che la presenza del dolore, in Maria, è dovuta alla sua missione di Corredentrice, ossia, di Associata al Redentore nella Redenzione del genere umano. Come Cristo Redentore si sottomise liberamente alla passibilità per soddisfare, in vece nostra, ai debiti da noi contratti con la divina giustizia, cosí Maria Corredentrice si sottomise liberamente ai dolori più ineffabili per il medesimo scopo. Ed infatti, la pena soddisfattoria-vicaria per i peccati degli altri, perché sia tale, dev'essere liberamente accettata (Cfr. Kloppenburg B., O.F.M., *De relatione inter peccatum et mortem*, Romae 1951, pp. 153, 168, 182 ecc.). Anche Maria perciò, come Cristo, non avrebbe « contratto », ma « assunto » la passibilità, per soddisfare i nostri peccati. Quando la avrebbe « assunta »? Fin dal suo immacolato concepimento (se si ammette che abbia avuto, fin d'allora, l'uso della ragione), oppure fin dal momento in cui ebbe l'uso della ragione, o anche fin dal momento dell'Incarnazione redentrice. La ragione quindi dei dolori di Maria sarebbe formalmente diversa da quella di tutti gli altri discendenti di Adamo, e coinciderebbe con quella di Cristo: la redenzione del genere umano.

2) *Le cause del dolore di Maria.* La ricerca delle cause (finale, efficiente, formale e materiale) del dolore di Maria contribuisce efficacemente a darci un'idea della smisurata grandezza del medesimo e perciò contribuisce a darci la misura del prezzo da Essa sborsato, insieme a Cristo Redentore, per la nostra eterna salvezza.

1) Causa « finale » del dolore di Maria è, come abbiamo già accennato, la cooperazione alla redenzione del genere umano. Come Cristo ha operato principalmente la nostra salvezza con la sua Passione, così Maria, a Lui associata nella stessa opera, ha cooperato alla medesima principalmente mediante la sua « Compassione » (= partecipazione alla Passione del Figlio).

Il valore soteriologico o corredentivo della « Compassione », ossia, dei dolori di Maria, è contenuto implicitamente nel deposito della Rivelazione, ossia, nella S. Scrittura e nella tradizione.

I principali luoghi biblici nei quali un tale valore corredentivo è implicitamente contenuto sono: il cosiddetto Protovangelo (Gn 3, 15), il racconto dell'Annunciazione (Lc 1, 26-39), la profezia del santo vecchio Simeone (Lc 2, 23-28) e la presenza di Maria sul Calvario (Gv 19, 25).

a) Nel « Protovangelo » viene predetta da Dio, subito dopo la prevaricazione (vittoria di Satana su Adamo ed Eva), la redenzione (rivincita su Satana) sotto la metafora di una lotta cruenta (« porrò inimicizie ») fra Satana (il serpente) e il nuovo Adamo con la nuova Eva (la « Donna » e il « seme » di Lei), con quest'esito: vittoria totale della « Donna » col suo « seme » sopra Satana (espressa con lo « schiacciamento » del capo di lui) e vittoria effimera di Satana sopra la « Donna » e il « seme » di Lei (espressa con lo « schiacciamento del calcagno »). Questa effimera vittoria di Satana si è verificata precisamente sul Calvario con la Passione e morte fisica del nuovo Adamo e con la « Compassione » e morte mistica della nuova Eva. A questa prima profezia si riferiscono vari scrittori ecclesiastici allorché s'indugiano a spiegare il perché, ossia, lo scopo redentivo

dei dolori di Maria, a cominciare dall'Autore della *Altercatio Synagogae et Ecclesiae* del sec. XII (Cfr. Gallus T., S.J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii* [Gn 3, 15] *tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949, p. 75) fino ai più recenti.

b) Il secondo testo biblico è costituito dal racconto lucano dell'Annunciazione. La Vergine, acconsentendo a divenire Madre del «Figlio dell'Altissimo», del Salvatore, veniva necessariamente a legare la sua sorte a quella, dolorosissima, del Figlio. Anche a questo testo biblico si riferiscono vari scrittori ecclesiastici quando intendono esporre il valore corredentivo dei dolori di Maria.

c) Un altro testo biblico addotto per l'identico scopo è quello della profezia del santo vecchio Simeone: la futura passione del Figlio sarebbe stata, per la madre, «una spada» che avrebbe attraversato «l'anima» di Lei. Comune la Passione, comune anche lo scopo della medesima: «la salvezza di tutti i popoli».

d) La presenza di Maria sul Calvario, «ai piedi della Croce», ci attesta l'avveramento della profezia di Simeone. Alla Passione del Figlio fa eco la «Compassione» della Madre. Frequentissimo è il riferimento degli scrittori ecclesiastici a questo luogo biblico allorché indagano il valore corredentivo dei dolori di Maria.

Fin qui i testi biblici. Passando alla «tradizione», dobbiamo asserire che il principale dato dell'antichissima tradizione cristiana, nel quale è implicito il valore corredentivo dei dolori di Maria, è il noto antichissimo parallelismo antitetico *Eva-Maria* (v.). Come Eva aveva cooperato con Adamo, mediante il «piacere» vietato, alla rovina del genere umano, cosí Maria, la nuova Eva, ha cooperato con Cristo, nuovo Adamo, mediante il «dolore» alla redenzione del medesimo. L'umanità, rovinata dal «piacere», fu redenta dal «dolore». Un giardino (quello terrestre), un albero (quello del frutto proibito), un uomo ed una donna (Adamo ed Eva, capostipiti dell'umanità decaduta): ecco lo sfondo e i protagonisti della rovina. Un altro giardino (quello del Calvario), un altro albero (quello della croce), un altro uomo ed un'altra donna (Cristo e Maria, capostipiti dell'umanità redenta): ecco lo sfondo e i protagonisti della redenzione del genere umano. Questo parallelismo antitetico, che si trova fin dal sec. II, e poi frequentissimo, si riallaccia alla soteriologia di San Paolo, il quale però si limita a contrapporre i due «principali» protagonisti del dramma dell'umanità: Adamo e Cristo. I Padri (fin da San Giustino) non han fatto altro che «integrare» il parallelismo aggiungendovi anche i due protagonisti secondari: Eva e Maria. Effettivamente, sia nel racconto genesiaco (c. 3°) che in San Paolo (I Tm 2, 14), la donna svolge un ruolo secondario nella caduta; secondario perciò è anche il suo ruolo nella redenzione. Come Eva, perciò, partecipò al «piacere» vietato che rovinò il genere umano, cosí Maria partecipò al «dolore» che lo redense.

Da Arnoldo di Chartres del sec. XII (*De septem verbis Domini in cruce*, PL 189, 1694) fino ai nostri giorni, v'è una vera schiera di scrittori ecclesiastici che han reso esplicito, dai suddetti dati sia biblici che tradizionali, il valore soteriologico o corredentivo del dolore di Maria. Iddio ha modellato il piano della redenzione su quello della prevaricazione.

2) Causa «efficiente» del dolore di Maria è stata la Passione del Figlio (direttamente) e le cause della medesima (indirettamente).

a) La Passione di Cristo, infatti, che, secondo l'Angelico, fu «il massimo di tutti i dolori» (S. Th., III, q. 46, a. 6), si riflette nel modo più vivo, come in un tersissimo specchio, nell'anima di Maria.

Cause efficienti dirette della Passione di Cristo, e perciò cause indirette della «Compassione» di Maria, furono: il demonio (il quale istigò all'orrendo deicidio), i Giudei (i quali iniziarono la Passione di Cristo) e i Gentili (i quali la condussero a termine), Giuda (il quale tradì Cristo).

3) Causa «formale» del dolore di Maria fu l'immenso, ineffabile amore per il Figlio. Quando si ama una persona, non si può non soffrire nel vederla soffrire. E quanto più si ama, tanto più si soffre. La misura del dolore è l'amore. Ciò posto, per comprendere la grandezza dell'amore di Maria per Cristo suo Figlio e il suo conseguente dolore, occorre tener presente sia la causa, sia gli effetti dell'amore.

a) Cause dell'amore di Maria per Gesù sono: l'impareggiabile amabilità di Lui, ossia, la sua impareggiabile bontà; l'impareggiabile bellezza; la piena cognizione ch'Ella ebbe di Lui; la sua somiglianza con Lui.

b) Gli effetti dell'amore (in stretta relazione col dolore) sono: l'unione (poiché l'amore è una forza unitiva) che in Maria fu

piena, ossia, fu un'unione di mente e di cuore, di pensieri e di affetti, di vita e di azione; e la mutua inesione, di modo che l'amante è nell'amato (sia quanto alla forza apprensiva, sia quanto alla forza appetitiva) di modo che ritiene come proprio sia il bene che il male della persona amata, soffrendo o godendo con essa (S. Th., I-II, q. 28).

4) Causa « materiale » del dolore di Maria fu la singolare percettibilità sia dell'anima che del corpo (S. Th., III, q. 46, a. 6 c.).

a) Singolare percettibilità del corpo, e, in modo particolare, del suo cuore (cuore di donna, di vergine, di madre, di santa), a causa della perfezione della sua complessione.

b) Singolare percettibilità dell'anima: data infatti l'unione sostanziale dell'anima col corpo, ne segue che la percettibilità o capacità di soffrire del corpo acuisca i dolori dell'anima; orbene, la percettibilità o capacità di soffrire dell'anima di Maria fu singolare, poiché le due potenze dell'anima, il suo intelletto e la sua volontà, erano dotate di un'acutezza singolare.

Con ragione perciò S. Amedo di Losanna scriveva: « sorpassa ogni senso, supera la umana intelligenza il dolore che Ella provò nella Passione del Figlio » (*De mentis robore seu martyrio Beatissimae Virginis*, PL 188, 1329).

3) *Gli effetti* dei dolori o della « Compassione » di Maria sono quegli stessi, fatte le debite proporzioni, che S. Tommaso enumera per la Passione di Cristo, vale a dire: *a*) la liberazione dal peccato; *b*) la liberazione dalla potestà del demonio; *c*) la liberazione dalla pena dovuta al peccato; *d*) la riconciliazione dell'uomo con Dio; *e*) la riapertura della porta del Cielo, chiusa dal peccato; *f*) la propria esaltazione in Cielo quanto all'anima e quanto al corpo (S. Th., III, q. 49).

3. *L'A. nel culto.* 1) Dal secolo I al secolo VIII. In questo primo periodo di tempo i Padri e gli scrittori ecclesiastici, più o meno brevemente, fanno devota menzione dei dolori di Maria nei loro commenti alla profezia di Simeone e alla presenza di Maria ai piedi della croce. La « spada del dolore » predetta da Simeone, da Origene (In Lc 17, PG 13, 1845bc) e da non pochi (sotto l'influsso di lui) viene interpretata in senso assai strano, ossia, per « la spada dell'infedeltà e del dubbio » che avrebbe turbato la Vergine durante la Passione, secondo quelle parole di Gesú: « Voi sarete tutti scandalizzati questa notte per mia causa » (Mt 26, 31). Han fatto eccezione S. Efrem Siro (Cfr. *Opera*, ed. Assemani, III, Roma 1766, p. 574); S. Agostino (Ep. 149, PL 33, 644); Abramo d'Efeso (Hom. sup. Hypapante, PO 16, 452, n. 6); S. Giovanni Damasceno (De fide orthodoxa 4, 14, PG 94, 1161d). Dal sec. VIII in poi la sentenza che nella « spada del dolore » vede il simbolismo dei dolori di Maria, diviene comune.

Altri Padri e scrittori han messo in rilievo i dolori di Maria ai piedi della croce. Così nei *Threni* attribuiti a S. Efrem (Cfr. Lamy I., *S. Ephrem Syri Hymni et sermones*, Malines 1882-1902, p. 574), mentre altri l'attribuiscono a S. Romano il Melode († verso il 556) il quale ha lasciato un « kontakion » di 17 strofe sulla Vergine ai piedi della croce (Cfr. Pitra J. B., *Analecta sacra*, t. I, Parigi 1876, pp. 101-107). Degni di menzione sono anche i due brani nei quali S. Ambrogio descrive la Madonna ai piedi della croce (*De institutione virginis* 7, PL 16, 318c; *De obitu Valentiniani* 39, 1371b) e la bella omelia di Gregorio di Nicomedia *In sanctissimam Mariam assistentem Cruci*, ove presenta la Vergine come « sola associata alla Passione salutifera » (PG 100, 1489c).

2) Dal sec. VIII al sec. XI. Il culto dell'A. ha avuto per oggetto la « Compassione », ossia, la partecipazione della Vergine ai dolori del Crocifisso, e si è espresso sotto la forma di compatimento. Gli autori cercano di penetrare gl'intimi sentimenti di Maria e li esprimono, in Oriente, coi *Threni* o lamentazioni, quali quella di S. Germano di Costantinopoli (*In dominici corporis sepulturam*, PG 98, 269a-277b); quella di Nicola il mistico († 925) in un canone o « Staurotheotokion » di nove odi (Cfr. Pitra J. B., *Spicilegium Solesmense*, t. IV, Parigi 1858, pp. 492-495) e quella di Simeone Metafraste † 965 c. (PG 114, 209-217).

3) Dal sec. XI al sec. XIII. Nella seconda metà del sec. XI l'oggetto del culto dell'A. incomincia a diventare più determinato: alla devozione dei cinque gaudi o gioie di Maria, viene contrapposta quella dei cinque dolori di Maria, ossia, dei dolori sofferti da Maria alla vista delle cinque piaghe del Redentore (quelle cioè delle due mani, dei due piedi e del costato). Questo nuovo elemento nella storia del culto dell'A. si trova nella più antica collezione (sec. XI) dei Miracoli di Maria (*Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*, pubblicato da B. Pez [*Ven. Agnetis Blaunbekin Vita et Revelationes*, Vienna 1731, p. 305 ss.] e da lui attribuita a Photho di Prüfening). In essa si racconta

che un chierico devotissimo della Madonna, aveva la lodevole abitudine di «cantare» spesso l'antifona *Gaude Dei Genitrix*. Il narratore, dopo aver riportato per intero la suddetta antifona, fa riflettere che la Chiesa, unendosi cinque volte alla gioia o gaudio di Maria, offre una specie di compensazione per la spada del dolore che trapassò l'anima di Lei alla vista delle cinque piaghe di Cristo in croce (le quali, secondo il narratore, avevano per fine di espiare i peccati commessi coi cinque sensi dell'uomo). Si afferma quindi l'intenzione di «consolare», con l'annunzio delle «gioie», i «dolori» della Vergine. Questa medesima intenzione la troviamo espressa in una preghiera composta da Anselmo di Lucca († 1068): egli desidera «consolare Maria compatendo il suo immenso dolore» (Cfr. Wilmart A., in «Rev. asc. myst.» 19 [1938] pp. 63-64). Anche S. Anselmo di Canterbury († 1109) vuol compatire i dolori di Maria mentre Ella compatisce quelli del suo divin Figlio (Opera, ed. F. S. Schmitt, t. 3, Edimburgo 1946, p. 8). Le «lamentazioni» o «pianto di Maria», già in uso in Oriente, incominciano a diffondersi anche in Occidente. Ne abbiamo uno di Goffredo di S. Vittore († verso il 1194), falsamente attribuito a S. Bernardo (v. Barré, *Le «Planctus Mariae» attribué à saint Bernard*, in «Rev. asc. myst.» 28 [1952] p. 246).

4) Dal sec. XIII ai nostri giorni. L'oggetto del culto all'A., oltre alla «compassione» ai piedi della croce, oltre ai cinque dolori, si estende alle principali circostanze della vita di Maria e finisce col concretizzarsi nei «sette» classici, tradizionali dolori. Questo sviluppo del culto ai dolori appare sempre parallelo allo sviluppo del culto alle gioie di Maria. Fin dal sec. XIII, nel poema *Virgo templum Trinitatis* del Cancelliere Filippo († 1236), si parla già delle «sette gioie» della Madonna. Il passaggio da queste sette gioie ai «sette dolori» dovette essere molto rapido. Secondo Benedetto XIV ed altri scrittori, sarebbe dovuto ai Sette Santi Fondatori dell'Ordine dei Servi di Maria (sec. XIII); ma l'asserzione non è stata ancora storicamente provata. Ancora meno provata, anzi, del tutto infondata è la strana tesi sostenuta da H. Gaidoz, secondo il quale i suddetti Sette Fondatori avrebbero tratto la loro ispirazione da un cilindro assiro (conservato a Londra nel «British Museum»), passato dall'Oriente all'Occidente nel medioevo, rappresentante Istar, la dea della guerra, assisa sopra un tronco e circondata da un trofeo d'armi disposte a forma di ventaglio dietro di lei. Questa strana tesi è stata confutata dal bollandista J. Delehaye (*La Vierge aux sept glaives*, in «Anal. Bolland.» 12 [1893] p. 338 ss.). Il Gaidoz replicò in «Méluse» (6 [1893] pp. 226-273), ma invano. È tuttavia innegabile il nuovo vigoroso impulso dato dall'Ordine dei Servi di Maria, fin dall'inizio (1233), alla devozione ai dolori della Madonna significata dal loro abito nero (abito di lutto: «viduitatis habitus»). Nel sec. XIII, inoltre, ha inizio l'uso di dedicare all'A. gli altari: nel 1221 ne veniva dedicato uno a Schöngau (Germania); un altro veniva eretto a Neuss (Germania) nel 1343. Ai SS. Sette Fondatori risalgono anche il cosiddetto Terz'Ordine e la Compagnia o Confraternita dell'A.

Della devozione ai sette dolori di Maria, abbiamo, verso la fine del sec. XIV, due testimonianze: quella dell'*Officium de compassione*, e quella dello *Speculum humanae salvationis*. Nell'*Officium de compassione* (falsamente attribuito a S. Bonaventura e che sarebbe stato indulgenziato da Giovanni XXII) si trovano sette formule (attribuite ad Innocenzo III, † 1216) in memoria dei sette dolori sofferti da Maria durante la Passione del Figlio, ed anche, in fine, una nuova serie d'invocazioni ai sette dolori (profezia di Simeone, strage degli innocenti, smarrimento al tempio, arresto del Figlio, Crocifissione, deposizione e sepoltura) ciascuno dei quali è paragonato ad una spada. Lo *Speculum humanae salvationis*, scritto nel 1324, diffusissimo nel medioevo, nei suoi ultimi capitoli (43-45), contiene tre opuscoli paralleli nei quali si tratta, successivamente, delle sette stazioni od ore della Passione di Cristo, delle sette tristezze della Madonna (profezia di Simeone, fuga in Egitto, smarrimento nel tempio, arresto di Cristo, Crocifissione, deposizione e sopravvivenza). Queste stesse tristezze dello *Speculum* si trovano nel ms 516 (Bibl. Mazarino di Parigi) raccolta dovuta a Filippo de Mazière († 1403), cancelliere di Cipro e consigliere di Francia. Non ostante però che la devozione ai «sette» dolori, nel sec. XIV, si trovi bene attestata, continua tuttavia anche la devozione ai «cinque» dolori (anteriore, come abbiamo di già rilevato, a quella dei sette dolori). Così, per es., le *Grandes Heures de Rohan* (della prima metà del sec. XV) enumerano i «cinque grandi dolori» di Maria (Cfr. Leroquais V., *Les livres d'heures manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. I, Parigi 1927, pp. 282-283). I

cinque dolori vengono anche menzionati nel *Promptuarium de miraculis B. Mariae V.* di Giovanni Hérolt († 1468) e nell'*Antidotarius animae* di Nicola Saliceto († prima del 1494). Non è mancato tuttavia chi ha numerato 10, 12, 15, 27 ed anche 50 dolori, mentre Alano de la Roche († 1575) è giunto a numerarne ben 150 (Cfr. Meertens M., *De Godswrucht in de Nederlanden*, t. VI, Malines 1934, p. 121, 145 ss.). Nel sec. XIV e, più ancora, nel sec. XV, l'A. diviene oggetto dell'innologia. « Tra gl'inni, sequenze, tropi, offici rimati raccolti dagli *Anacleta hymnica* di Dreves, una decina di pezzi risalgono al sec. XIV. Il secolo seguente, assai più ricco su questo punto, ne comprende più di un centinaio » (Bertrand E., *Notre-Dame...*, col. 1695, v. bibl.). Il più celebre è lo *Stabat Mater* (v.).

Verso la fine del sec. XV, il sacerdote fiammingo Giovanni di Coudenberghe faceva dipingere i sette dolori (profezia di Simeone, fuga in Egitto, smarrimento nel Tempio, viaggio al Calvario, crocifissione, deposizione, sepoltura) e da allora rimasero definitivamente fissati.

Nel sec. XV si diffuse molto, specie nelle Fiandre, per opera del Coudenberghe, la Confraternita dell'A. da lui fondata verso il 1490 e approvata dalla S. Sede, arricchita d'indulgenze con decreto del 25 ottobre 1517.

Verso la fine del sec. XVI, nel 1598, i Servi di Maria erigevano a Bologna una Confraternita dei sette dolori e le davano come insegna un piccolo scapolare nero o « abitino ». Clemente VIII ne approvava gli statuti nel 1604. Paolo V, il 14 febbraio 1607, concedeva al Generale dell'Ordine dei Servi di Maria la facoltà esclusiva di erigere dovunque la Confraternita dei Sette Dolori e incorporava all'Ordine tutte le Confraternite già esistenti.

Agli inizi del sec. XVII risale, molto probabilmente, la « Corona dell'A. » o dei « Sette Dolori » (un « Pater » e sette « Ave Maria », per ciascun dolore). Il Capitolo Generale Servitano del 19 maggio 1646 ne stabiliva la forma definitiva, confermata poi nel Capitolo Generale del 1652. Un documento datato da Perugia il 7 luglio 1676 descrive di nuovo il modo di recitare una tale corona in tutte le chiese dell'Ordine. Verso la fine del sec. XVII incominciava a praticarsi, particolarmente dai Servi di Maria della Spagna, il pio esercizio della « Via Matris Dolorosae » o più semplicemente « Via Matris », ad imitazione della « Via Crucis », da cui dipende. Allorché questa acquistò una forma ben determinata, cominciò ad avere una grande diffusione. Un libretto col « metodo » di praticare la « Via Matris » veniva ristampato nel 1786. Leone XII, con Breve dell'8 maggio 1833, stabiliva che, per lucrare le indulgenze annesse al pio esercizio, le sette stazioni fossero benedette ed erette dal P. Generale dei Servi di Maria o da persona da lui delegata (Cfr. Pecoroni M., O.S.M., *Pratiche devote* ecc., ed. del 1891, p. 63). Numerosi sono gli scritti dei Servi di Maria, dal sec. XVII in poi, sui dolori di Maria e sulla devozione ai medesimi. Verso la fine del sec. XVII sorgeva la pia pratica dei « Sette venerdì dell'A. » in preparazione alle due feste liturgiche dei Sette dolori (esiste infatti un « metodo » sui sette venerdì dell'A. pubblicato dal P. M. Angelo M. Simoncelli nel 1691).

Verso la metà del sec. XVIII veniva di già praticato (ed indulgenziato) il pio esercizio dell'« Ora della Desolata » il venerdì sera o il sabato sull'imbrunire.

Un secolo dopo, per opera dei Servi di Maria, sorgeva in Firenze la « Confraternita » della « Corona vivente dell'A. » che riuniva i fedeli in gruppi di sette persone e distribuiva loro, per turno, la meditazione dei sette dolori di Maria. In tal modo ogni « settena », o gruppo di sette persone, recitando quotidianamente un « Pater » e sette « Ave Maria », viene a completare la recita di un'intera Corona dei sette dolori. Nel 1907 veniva arricchita, dalla S. Sede, di indulgenze; S. Pio X, il 26 agosto 1908, rendeva universale questa Pia Unione, con facoltà di istituire dovunque Centri per regolarne l'andamento. Nello stesso tempo (metà del secolo XIX) sorgeva anche la pratica del « Mese di settembre consacrato all'A. » (Cfr. Pecoroni, *op. cit.*, p. 100).

All'inizio del nostro secolo, l'11 luglio 1906, veniva eretta in Roma, nella chiesa di San Marcello al Corso, la « Pia Unione di preghiere all'A. per il ritorno dei fratelli dissidenti ». Nel gennaio del 1917 sorgeva a Chicago (U.S.A.), per opera del P. Giacomo M. Keane, O.S.M., la « Novena Perpetua », ossia, l'esercizio della « Via Matris » sotto forma di « novena », ripetuta, in un solo giorno (il venerdì), parecchie volte. L'iniziativa ha avuto un successo spettacolare e si è diffusa in tutti gli Stati Uniti, nel Canada e in varie altre regioni.

4. *L'A. nella liturgia.* Due sono le feste che hanno per oggetto i dolori di Maria: la festa dei Sette dolori del venerdì di Passione e la festa dei Sette dolori del 15 settembre.

1) La festa dell'A. del venerdì di Passione ebbe origine da un ricordo, o commemorazione, della « raccomandazione » (Commendatio) della Madre A. ai piedi della croce a S. Giovanni. Un tale ricordo o commemorazione era assegnato, anticamente, al tempo pasquale (Cfr. Holweck F. G., *Fasti mariani*, Friburgo 1892, p. 316). La Madonna sotto la croce, infatti, raccomandata a S. Giovanni, era un episodio evangelico troppo notevole per non essere valorizzato e messo in evidenza nella liturgia (com'erano stati valorizzati, per es., quello dell'Annunciazione, della Visitazione, ecc.). Venne fuori cosí (non si sa precisamente né dove né quando) la commemorazione liturgica o paraliturgica della « Commendatio B. Mariae V. » subito dopo Pasqua. Fin dal sec. XIII-XIV, presso i Servi di Maria di lingua tedesca e presso le loro Suore (Cfr. *Monumenta O.S.M.*, vol. III, p. 134 ss.; vol. X, p. 83) era in uso un Ufficio ed una Messa di Santa Maria nel sabato del tempo pasquale, col vangelo della « Raccomandazione » di Maria a S. Giovanni. Era infatti « loro gloria » — come si legge in una specie di epigrafe di Praga, del 1360 — « lo stare sotto la croce » (L. c., vol. XIII, p. 22). Una festa della « Commendatio » si trovava di già verso la metà del sec. XIV nei paesi di lingua tedesca al venerdì dopo la domenica « Jubilate » (III domenica dopo Pasqua). Però il primo documento esplicito (ed anche indulgenziato) che si riferisce ad una festa liturgica dell'A. è il decreto del Sinodo provinciale di Colonia del 22 aprile 1423. Nove anni prima, nel 1414, alla festa (già esistente) della « Commendatio », era stata aggiunta da Teodorico arciv. di Colonia una solenne processione (Cfr. Holweck, *op. cit.*, p. 321). In seguito la festa della « Commendatio » veniva chiamata festa della « Transfixio seu de martyrio cordis beatae Mariae », « de lamentatione B. M. V. », « de planctu B. M. », « de Compassione » e « de septem doloribus B. M.V. ». Nel 1482, Sisto IV componeva e faceva inserire nel messale romano, col titolo di « N. Signora della Pietà », una Messa che è, presso a poco, quella attuale del venerdì di Passione. Il 18 agosto 1714, la S.C. dei Riti, dietro supplica del P. Antonio Castelli, Generale dei Servi di Maria, concedeva che l'Ufficio dei Sette Dolori, il quale si celebrava già in qualche Provincia dell'Ordine per indulto speciale, si potesse recitare da tutto l'Ordine il venerdì di Passione, con rito doppio maggiore. Il 22 agosto 1729, Benedetto XIII, dietro suppliche del P. Pietro M. Pieri, Generale (poi Cardinale) e del P. Curti, Procuratore Generale dei Servi di Maria, estendeva la festa dei Sette Dolori a tutta la Chiesa, fissandola al venerdì dopo la domenica di Passione, con rito doppio maggiore.

2) La festa dell'A. del 15 settembre. Ha avuto origine dall'Ordine dei Servi di Maria. Fin dal 1500, si usava tenere dai suddetti una riunione degli ascritti alla « Compagnia dell'Abito dei Sette Dolori » la terza domenica di ogni mese. Verso il 1600, incominciarono a rendere più solenne l'adunanza della terza domenica di settembre. La S. Sede, il 3 giugno 1668, autorizzava l'Ordine suddetto a celebrare una tale festa. Nel 1692, per opera del P. Giov. Francesco M. Poggi, O.S.M. (poi Vescovo di S. Miniato), veniva elevata al rito doppio di II classe, e nel 1696 a doppio di I classe. Nel 1704, dietro istanza del P. Bertazzoli, Procuratore Generale dell'Ordine, Clemente XI concedeva l'indulgenza plenaria, alle solite condizioni, a tutti coloro che avessero visitato, la terza domenica di settembre, una chiesa dell'Ordine. Dietro istanza di Filippo V, una tale festa veniva estesa, nel 1735, a tutti i dominî della Spagna. Il 18 settembre 1814, Pio VII la estendeva a tutta la Chiesa, con l'Ufficio e la Messa già in uso presso i Servi di Maria (composti dal P. Prospero Bernardi, O.S.M.). Con la riforma di S. Pio X, la suddetta festa veniva fissata al 15 settembre, ad eccezione dei Servi di Maria che continuano a celebrarla la terza domenica di settembre.

5. *L'A. nella letteratura.* Nella letteratura greca, basti citare il mirabile Kontakion di S. Romano il Melode († verso il 556), in 17 strofe sulla Vergine ai piedi della croce (Cfr. Pitra J. B., *Anacleta sacra*, t. I, Parigi 1876, pp. 101-107) ed il canone di Nicola il Mistico († 925) sul lamento della Vergine ai piedi della croce (Cfr. Pitra J. B., *Spicilegium Solesmense*, t. IV, Parigi 1858, pp. 492-495).

Nella letteratura latina, specialmente a partire dal sec. XIII, il tema dell'A. suscita i vari *Planctus*, quali quello di Ogiero di Locedio († 1214) falsamente attribuito a San Bernardo (PL 182, 1133-1142) parafrasato poi in varie lingue; il *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* (un *Planctus* dialogato) dello ps.-Anselmo (PL 159, 251-290), lo *Stabat Mater* (v.), ecc.

Nella letteratura italiana, fioriscono i *Lamenti*, quali quello di Anselmino da Monte-

belluna, quello di Jacopone da Todi (« Donne del Paradiso... »), quello di Sennuccio Dei Bene, ecc. e le *Laudi*, quali quella dei Bianchi (composta tra il 300 e il 400). Notevole la parte dell'A. nelle *Sacre Rappresentazioni* (v. *Teatro*). Degni di menzione sono anche Dante Alighieri, Torquato Tasso, G. B. Marino, Fulvio Testi, Francesco di Lemene, G. B. Vico, Angelo Mazza, Cesare Arici, Giulio Carcano, Vincenzo Monti, A. Manzoni, Angiolo Silvio Novaro, ecc. (Cfr. Pazzaglia, *La Donna del dolore*, pp. 373-435, v. bibl.).

Nella letteratura franeese, come in quella italiana, sano sbocciati teneri « pianti », quale *Li Regres Notre Dame* terminato da Huonle-Roi prima del 1248. Belle pagine sull'A. ci han lasciato vari scrittori francesi dei secoli XVII e XVIII. Nel sec. XIX van ricordati Paolo Verlaine (Cfr. Pazzaglia, *op. cit.*, pp. 435-436), Edoardo Turquety, Victor de Laprade, Victor Hugo, Carlo Leconte de Lisle. Leone Gautier, ecc. (Cfr. Lépicier A., *Mater Dolorosa*, pp. 160-190, v. bibl.).

Del posto dell'A. nella letteratura spagnola ci dà un'idea l'op. *Siete romances a los Dolores de la Virgen, escritos por los mejores ingenios de España, los saca a la luz Antonio Pérez y Gómez Valencia, María Amparo y Vicente Soler*, Tip. Moderna, 1949. Dominano, fra tutti, Gonzalo Berceo (sec. XIII), Cristoforo Villaroel e Lope de Vega († 1635). Fra i contemporanei van ricordati Giacinto Verdaguer e Arturo Casanueva.

Fra i cantori dell'A. di lingua portoghese, bastano i nomi di Jackson de Figueiredo, nel suo *Planto da Senhora*, Camõens, il brasiliano Gregorio de Matos (autore del poema *Soledade da Virgem Maria*), Alfonso de Guimarães (col suo *Septenário das Dores de Nossa Senhora*), ecc.

Nella letteratura tedesca sono celebri i versi dedicati da Wolfango Goethe, nel *Faust*, all'A.; in quella inglese Francis Thompson; in quella ungherese Mindszenthy Gedeon; in quella croata Antun Branko Simic; in quella boema Sigismondo Bronskca ecc. (Cfr. Pazzaglia, *op. cit.*, pp. 437-441).

6. *L'A. nell'arte.* L'A., fin verso il sec. XV, è solo quella rappresentata nell'episodio evangelico della crocifissione. Non si trova, nell'antichità, un Crocifisso se non altro nei riquadri della croce, senza l'A. Durante questo lungo periodo, non si trova mai l'A. rappresentata da sola, a sé stante, ma sempre col Crocifisso (che cominciò ad essere rappresentato nel sec. V). Al più, sullo sfondo del quadro rappresentante la Madonna col Bambino, si pensava a disegnare gli strumenti della Passione (come, per es., nel tipo classico della Madonna del Perpetuo Soccorso di Roma) quasi per metter la Vergine in relazione con la Passione di Cristo. Non si poteva quindi compassionare il Cristo senza compassionare anche l'A. costantemente rappresentata al suo fianco. Questa relazione, verso la fine del sec. XIV, veniva messa ancora più in rilievo dipingendo una spada (simbolo del dolore) che s'immerge nel cuore di Maria sotto la croce del Figlio. La più antica immagine di questo genere che si conosca è quella del ms 400 della Bibl. Nazionale di Parigi (Cfr. Lépicier A., *Mater Dolorosa...*, p. 53, v. bibl.). Nel sec. XV, con il propagarsi della devozione ai Sette Dolori, si vedono apparire (prima in Fiandra e poi nella Spagna, in Francia) le prime immagini dell'A. con le sette spade, come in certe xilografie. Da principio le sette spade venivano rappresentate in un unico fascio (come nell'opera *Quodlibeta* di Michele François di Lille, del 1434); poco dopo le sette spade verranno disposte tre da un lato e quattro da un altro; oppure in cerchio, attorno al cuore della Madonna in forma di nimbo sulla sua testa (Cfr. Lépicier, *op. cit.*, pp. 53-57).

Verso la fine del sec. XIV sorgeva un nuovo tipo di A.: quello della « Pietà », ossia, l'A. con la salma di Cristo sulle ginocchia, come si vede in alcune miniature del 1380 (per es. il ms 520 della Biblioteca Mazarino). Alla pittura della « Pietà », segue la scultura, fino a quella famosa di Michelangelo (in S. Pietro in Vaticano, Roma), del Dupré (nel camposanto di Siena), ecc.

Fu solo verso il sec. XV che si incominciò ad isolare l'A., separandola dalla scena della « Crocifissione » e da quella della « Pietà » per farne una figura a sé stante: è la « Desolata » (la « Soledad » degli spagnoli). Viene anche rappresentata, in questo secolo, la scena dell'incontro di Maria col Figlio lungo la via del Calvario (Buffalmacco, B. Angelico).

Nel sec. XVI e poi in seguito, ebbe largo sviluppo l'addio di Gesù alla Madre (mirabile quello del Correggio).

BIBL.: MORINI A., O.S.M., *Origini del culto all'A.*, Roma 1893; (H. DELEHAYE), *La Vierge au sept glaives*, in « Analecta Bollandiana », 12 (1893) pp. 333-352; ZINKL G. M., O.S.M., *Zur Geschichte der Verherung der Schmerzen Marias*, in « Theologisch-praktische Quartalschrift », 63 (1910) pp. 14-35; DISSARD J., *La transfixion*

de *Notre-Dame*, in « Etudes », 155 (1918) pp. 257-286; BERNARD R., *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, in « Vie Spir. », 28 (1931) pp. 125-138; WILMART A., O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, pp. 505-536; JOURNET C., *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, coll. « Cahiers de la Vierge » 2, Parigi 1934; CONGAR M. J., O.P., *Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie. L'opuscule « De Spasmo »*, in « Vie Spir. Suppl. », 38 (1934) pp. 142-160; LUIS A., C.SS.R., *Evolutio historica doctrinae de Compassione B. Mariae Virginis*, in « Marianum », 5 (1943) pp. 261-285; PAZZAGLIA L., O.S.M., *La Donna del dolore*, II ed., Torino, Berruti, 1944; RÉGAMEY P., O.P., *La Compassion de la sainte Vierge*, in « Vie Spir. », 73 (1945) pp. 151-165; LÉPICIER AUGUSTIN, O.S.M., *Mater Dolorosa, Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs*, Aux Editions Servites, Spa 1948; GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P., *La capacité de souffrir du péché en Marie Immaculée*, in « Angelicum », 31 (1954) pp. 352-357; PAZZAGLIA L., O.S.M., *Il poema delle lacrime* (Catania), Edizioni Paoline, 1958; BERTAUD E., O.S.B., *Douleurs (Notre Dame des Sept)*, in « DSp. », Beauchesne, Parigi, fasc. XXIV (1957), coll. 1686-1701; ROSSI A., O.S.M., *Il culto dell'A.*, in « Marianum », 21 (1959) pp. 347-357; GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P., *La valeur rédemptrice des douleurs de Marie*, in « Maria et Ecclesia », IV, pp. 383-390.

« ADIUTRICEM POPULI CHRISTIANI ». — Enciclica di Leone XIII, in data 15 settembre 1895, sul S. Rosario. Ecco lo schema:

I. *Scopo dell'Enciclica*: muovere Pastori e greggi a ricorrere con piena fiducia, specialmente nel mese di ottobre, a Maria col S. Rosario, per la riconciliazione delle nazioni dissidenti con la Chiesa.

II. *I motivi di tale fiducioso ricorso a Maria* sono: 1) la universale maternità spirituale ch'Ella esercita, dimostrando cure materne: *a*) fin dal Cenacolo, dove apparve Madre della Chiesa nonché Maestra e Regina degli Apostoli; *b*) e specialmente dopo che fu assunta in Cielo, prendendo sí larga parte nella diffusione, nelle battaglie e nei trionfi della fede cattolica; 2) l'opinione e la fiducia comune che Maria debba essere il felice legame per l'unità della Chiesa; opinione e fiducia che si fondano: *a*) sugli esempi dell'unità antica, cementata da Maria, come, per es., nel Concilio di Efeso; *b*) sulla Vergine stessa che fu sempre fautrice eccellente di pace e di unità; *c*) sul merito che hanno gli orientali nella diffusione del culto Mariano.

III. *Il Rosario è la forma migliore di preghiera*: 1) per meritare l'aiuto di Maria in favore dei dissidenti; 2) per questo alcuni Pontefici si sono adoperati per propagarlo fra le nazioni d'Oriente; 3) il progettato Tempio Mariano in Patrasso d'Acaia, in onore della « Regina del sacratissimo Rosario ».

IV. *Conclusione*: esortazione a ricorrere tutti, nel mese di ottobre, alla Vergine, e a dirLe incessantemente: « Deh! mostrati madre! », conducendo tutta l'umana famiglia alla vera prosperità e, principalmente, stabilendola « nella santa unità ».

AELFRICO di EYNSHAM (955-1020). — Fu Abate di Eynsham, presso Oxford. Fu appellato anche « Grammatico », perché autore di una grammatica latina tratta da Prisciano. Ha lasciato tre discorsi sull'Assunzione, pubblicati in una raccolta di Omelie anglosassoni (tratte da un codice del secolo XIII) da Warner Rubie, *Early English homilies from the twelfth century* Mss. P. I, text, London 1917 (Coll. « Early English Text Society », original series, n. 152) pp. 41-52.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum », 12 (1950) pp. 407-408.

AELREDO (B.) di RIEVAULX. — Naque nel 1109 in Hexam, in Inghilterra; dal 1147 fino al 1166, anno della sua morte, fu abate del Monastero Cistercense di Rievaulx. Ha lasciato 20 sermoni mariani, parte editi dal Migne (PL 195, 251-360) e parte da Talbot, *Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Reivallensis*, Romae 1952, pp. 39-47, 77-83, 83-89, 83-93, 136-144, 161-175. Tratta anche di Maria nel *Liber de vita eremitica ad sororem* c. 39 (PL 32, 1463) e nel *Tractatus de Jesu puero duodenno* (PL 184, 849 D, 870 A tra le opere di S. Bernardo). Svolge specialmente la maternità spirituale di Maria, la mediazione e l'Assunzione. Per la sua mellifluità è stato appellato « il S. Bernardo d'Inghilterra » (Mullius F. A., *A hystory of the work of the Cistercians in Yorkshire* [1131-1300]. Dissertation. Catholic University of Washington 1932, p. 97).

BIBL.: DANIEL, WALTER, *Life of Aelred Abbot of Rievaulx*, London 1950; AGIUS A., *Saint Aelred and our Blessed Lady*, in « Downside Review », 64 (1946) pp. 32-38; DUMONT CH., O.C.R., *St. Aelred and the Assumption*, in « The Life of the Spirit », 8 (1953) pp. 205-210; ID., *Aspects de la dévotion du Bx Aelred à Notre-Dame*, in « Collect. Ord. Cist. Ref. », 20 (1958) pp. 313-326; HALLIER A., O. Cist. s.o., *Un Éducateur Monastique. Aelred de Rievaulx*, Parigi, Gabalda, 1959.

AFRICA. — I. *Dagli inizi al secolo VIII.* L'Egitto (v.) e l'Africa del Nord sono

state le prime terre africane che hanno ricevuto il messaggio evangelico e il culto a Cristo e a Maria. Basti dire che Alessandria d'Egitto, fin dalla metà del sec. II, era già in grande maggioranza cristiana. Incominciò a declinare nel sec. VI, col monofisitismo, e nel 639 con l'invasione dell'Islam.

Nell'A. del Nord, nella Libia e nel Marocco, come in Egitto, la diffusione del cristianesimo fu assai rapida, dimodoché al tempo del Concilio di Efeso il culto di Maria era già in piena fioritura, fino a che, verso il 717, il Califfo Omar II obbligò i cristiani o a passare all'islamismo o a lasciare il paese. Nel frattempo basiliche e cappelle erano sorte in onore di Maria: si son trovati, con gli scavi, affreschi, bassorilievi, statuette, quadri di argilla del sec. V ove si leggevano scolpite le parole: « Sancta Maria adiuva nos »; frammenti di tessuti, sigilli e piombi di innumerevoli bolli ove si vede la Vergine, in atteggiamento di orante, col Bambino sul petto, e si legge: « O Maria, Madre di Dio, proteggi il tuo servo N. N. » (Cfr. Delattre A., *Le culte de la Vierge en A. d'après les monuments archéologiques*, Lilla 1907). Hanno esaltato nei loro scritti la Vergine, Tertulliano (v.), Origene (v.), S. Atanasio (v.), S. Agostino (v.), Clemente Alessandrino (v.), S. Cirillo d'Alessandria ecc. (Cfr. Spedalieri F., S.J., *La Mariologia nella Chiesa d'Africa*, in « Marianum », 17 [1955] pp. 153-182).

II. *Dal sec. VIII fino al sec. XIV.* Il culto mariano, durante questo secondo periodo, sopravvisse, in A., solo in quei rari Europei tollerati dai Musulmani nei porti africani del Mediterraneo, e nei molti schiavi cristiani, vittime dei corsari. Si sa che i Padri Mercedari, nel primo secolo della loro storia, ne riscattarono più di 25.000. Nel 1220, S. Francesco inviava nel Marocco cinque dei suoi primi discepoli; il loro martirio fece tale impressione nel popolo che il Sultano si vide costretto a permettere l'erezione della chiesa di Santa Maria di Marrakech (Cfr. Koehler P. H., *La pénétration chrétienne au Maroc*, Parigi 1914). Continuò inoltre il culto mariano nell'Alto Egitto e nella Nubia, rimasta fino al sec. XIV immune dall'Islam e dipendente da Alessandria. Continuò inoltre in Etiopia (v.) anch'essa alle dipendenze della chiesa monofisita di Alessandria.

III. *Dal sec. XIV alla metà del sec. XIX.* Il Mediterraneo, da Suez a Gibilterra, dominato dai Musulmani, fu come una diga che impedì alle nazioni cristiane qualsiasi penetrazione nell'A. Col progresso però della navigazione, si potè superare l'ostacolo penetrando in A. dalla costa Atlantica. Fu così che, fin dalla prima metà del sec. XIV, alcuni navigatori normanni, con le navi « Madonna del buon viaggio », « S. Nicola » e « Speranza », penetrarono nella Costa d'Oro, ed eressero una cappella alla Madre di Dio. Seguirono poi i Portoghesi spinti anche dal desiderio di guadagnare nuove terre a Cristo e a Maria, insieme ai missionari, con navi spesso intitolate a Maria, con l'immagine di Lei sulla prora, dando ai luoghi scoperti da essi il nome di Maria ed erigendo ovunque numerose chiese e cappelle in onore di Lei. Nel Congo e nella vicina Angola, ben presto, per opera dei Portoghesi, si contarono due milioni di cristiani « con una devozione prodigiosa alla SS. Vergine », e con molti santuari. I cristiani di Soyo (Congo) erano soliti salutarsi con queste parole: « Sia lodato il SS. Sacramento e la purissima Concezione della SS. Vergine! ». Ai piedi della statua della Madonna venivano deposte centinaia di suppliche. La recita del Rosario, l'uso di portarlo pendente dal collo, era universale. Al sabato, quasi tutti ascoltavano la Messa e portavano alla Vergine le primizie dei loro raccolti. Molte le Confraternite in onore di Maria.

Oltre al Congo e all'Angola, i Portoghesi diffusero, col cristianesimo, il culto mariano, dal sec. XVI al sec. XVIII, nella Costa di Guinea, di Benin, di San Tomé, sulla costa sia orientale che occidentale, Mozambico, Zambese, Zanzibar, Paté, Mombasa e nelle isole dell'Oceano Indiano, per opera di missionari Agostiani, Domenicani e Gesuiti. Verso la fine del sec. XIX la Chiesa d'A. poteva dirsi nuovamente scomparsa (Cfr. Brasio A., *O culto de Nossa Senhora na A. Portuguesa*, in « Portugalem A. », n. 63, maggio-giugno 1954, pp. 138-144).

IV. *Dalla metà del sec. XIX ad oggi.* Si inizia, nell'A. bianca, e poi si estende all'A. nera, una ripresa cristiana e mariana che va sempre più sviluppandosi. Con la conquista francese rinasce il culto mariano in Algeria, dove sorge la basilica « Nostra Signora d'A. » incoronata nel 1876. Altre chiese e cristianità sorgono nell'A. del Nord. Nel Marocco spagnolo, nel 1946, il generale Valera, dopo che il Legato Pontificio Mons. G. Cicognani ebbe incoronato una statua della « Madonna d'A. », lesse una vibrante consacrazione del paese a Maria (Cfr. Pons A., *La nouvelle Église d'A.*, Tunisi 1930).

Nel 1835 s'inizia anche la penetrazione cattolica in Egitto, dove a Port-Saïd, nel 1933, Mons. Hiral innalzò una splendida cattedrale a Maria « Regina del mondo ».

Verso la metà del sec. XIX s'iniziava anche l'evangelizzazione dell'A. nera. A tre Istituti, quasi esclusivamente africani, accesi di filiale tenerezza per la Madre comune, ai Missionari del S. Cuore di Maria (divenuti, nel 1848, i « Padri dello Spirito Santo »), alle Missioni Estere di Lione e ai Padri Bianchi o Missionari d'Africa, si aggiungono, nella evangelizzazione dell'A. gli Oblati di Maria Immacolata, gli Agostiniani dell'Assunzione, i Monfortani, i Padri del Cuore Immacolato di Maria (Scheut), i Figli del Cuore Immacolato di Maria (Claretiani), i Piccoli Fratelli di Maria, i Marianisti, i Missionari della Salette, i Figli di Maria Immacolata (Chavagne), i Missionari della Consolata (Torino), i Trappisti Missionari di Marianhill, i Servi di Maria, ecc. A queste schiere maschili si uniscono quelle femminili. Consacrazioni di Missioni, Prefetture e Vicariati Apostolici a Maria, erezione di cattedrali, santuari e chiese dedicate al suo nome o ai suoi privilegi, manifestazioni molteplici di pietà mariana (« Peregrinatio Mariae », Congressi ecc. specialmente durante l'Anno Mariano), associazioni mariane numerose, tra le quali la « Legione Maria », diffusissima, costituiscono le manifestazioni più note della devozione a Maria.

BIBL.: DEYRIEUX L., *La Vierge Marie et les Missions*, Lione 1946; BOUCHAUD J., *Marie et l'A.*, presso Du Manoir, V, pp. 25-60.

AGIOGRAFIA. — Per agiografia s'intende quel complesso di scritti, che narra la vita dei Santi. Ciò posto, il rapporto che esiste fra la Madonna e la vita dei Santi, considerato alla luce della Teologia, non solo è strettissimo, ma è anche di fondamentale importanza, come è di fondamentale importanza Gesù, al quale è intimamente ed indissolubilmente unita Maria. Essa è, con Cristo, principio di vita, ossia, di grazia e di gloria. Maria entra nella vita dei Santi in quel modo stesso con cui una vera madre entra nella vita dei figli.

Il Santo è un essere umano che, collaborando alla grazia divina, arriva ad acquistare, nell'esercizio delle virtù teologali e cardinali, abitudini eroiche (in modo da compierne gli atti con prontezza, con facilità e con diletto). Prima di raggiungere le virtù (specie la carità verso Dio e verso il prossimo) in grado eroico, il Santo è solito passare, ordinariamente, attraverso tre fasi o vie: la via purgativa, la via illuminativa e la via unitiva. Orbene, Maria interviene, insieme con Cristo — come strumento di Dio, che è causa principale — nella comunicazione diretta della grazia abituale o santificante, nella conservazione e nello sviluppo della medesima con la grazia attuale, essendo stata costituita da Dio Mediatrice, con Cristo e sotto Cristo, di tutte le grazie.

L'influsso poi di Maria in tutte e tre le fasi o vie della vita spirituale è innegabile.

1) Nella *via purgativa* si ha il passaggio dallo stato di peccato (morte spirituale dell'anima) allo stato di grazia (vita soprannaturale dell'anima). Orbene, la vita soprannaturale della grazia — come, del resto, analogicamente, quella della natura — ci viene dal Padre (celeste) attraverso la Madre (celeste), Maria. Avendo generato (fisicamente) Gesù nostro Capo, Ella genera anche di continuo (spiritualmente) tutte le membra di questo Capo. Una madre, infatti, non genera solo il capo, ma anche le membra di lui. Anche il Cristiano, come Cristo suo Capo, nasce « dallo Spirito Santo e da Maria Vergine ». Con la grazia, l'uomo, secondo il senso dato dall'antichità a questa parola, diventa, inizialmente « Santo » (Philip. 1, 1). Così si spiega come in tutte le conversioni, ossia, in tutti i passaggi dallo stato di colpa allo stato di grazia, vi sia sempre Maria, Mediatrice di grazia, e, a volte, nel modo più evidente (come appare dal racconto di varie conversioni). Si pensi alle innumerevoli conversioni verificatesi al passaggio della Madonna pellegrina nelle varie parti della terra. Ella è la Madre — non solo la Regina — di tutti i Santi.

2) Nella *via illuminativa*, Maria SS. illumina, insieme con Cristo, col suo esempio, la via che dobbiamo seguire per giungere alla pienezza della vita soprannaturale. Cristo è il sole, Ella invece è la « donna vestita di sole » (Apoc. 12, 1). Se il « sole » abbaglia; non così la « donna vestita di sole », Maria, la quale, attraverso Lei, ci mostra il sole, nostro supremo, ma inarrivabile modello. La sua vita, da sola, secondo S. Ambrogio, è il modello di tutte le vite: « Talis enim fuit Maria ut eius unius vita omnium sit disciplina » (De Virginibus, l. 2, c. 2, n. 15, PL 16, 222). Ella, col suo esempio, non solo ci illumina la via che dobbiamo seguire, ma ci dà anche, mediante opportune grazie attuali, la forza per seguirla. « I Santi — scrive S. Luigi da Montfort — sono modellati in

Maria. Vi ha differenza tra fare una figura di rilievo a colpi di martello e di scalpello, e fare una figura gettandola nella forma: gli scultori e gli statuari lavorano molto a fare le figure nella prima maniera, ed è loro necessario molto tempo; a farle invece nella seconda maniera, lavorano poco e impiegano pochissimo tempo. S. Agostino [lo ps.-Agostino] chiama Maria Vergine: " Forma Dei ": forma di Dio. " Si formam Dei te appellem, digna existis "; la forma atta a modellare e formare degli dei. Chi si getta in questa forma divina, è ben presto formato e modellato in Gesù Cristo, e Gesù Cristo in lui: con poca spesa e in breve tempo egli diviene dio, perché si è gettato nella stessa forma donde uscì formato un Dio» (*Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, n. 219). Occorre perciò farsi docilmente modellare dall'azione materna di Maria.

3) La *via unitiva* consiste nell'adesione abituale a Dio per mezzo dell'amore, accompagnato sempre da una grande purezza di cuore, da una vera passione per la croce, da zelo fiammante, e, a volte, da manifestazioni straordinarie (fidanzamento mistico e sposalizio spirituale).

L'amore, ossia, «la carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato» (Rom. 5, 5). Egli è lo Spirito Santificatore. Ma lo Spirito Santo è il fedelissimo e indivisibile Sposo di Maria Vergine, di modo che, dove si trova Maria si trova anche il suo indivisibile e fedelissimo Sposo, e viceversa. «Quando lo Spirito Santo suo Sposo — ha rilevato acutamente il Santo da Montfort — L'ha trovata in un'anima, vi vola, vi entra con pienezza e le si comunica tanto più abbondantemente quanto maggior posto quest'anima fa alla sua Sposa. Una delle grandi ragioni per cui adesso lo Spirito Santo non opera meraviglie sorprendenti nelle anime, è perché non vi trova un'unione abbastanza grande con la sua fedele e indissolubile Sposa. Dico " indissolubile Sposa " perché da quando quest'amore sostanziale del Padre e del Figlio sposò Maria per produrre Gesù Cristo, il Capo degli eletti, e Gesù Cristo negli eletti, non L'ha mai ripudiata, essendosi Ella sempre conservata fedele e feconda» (l. c., n. 36).

Per questo Maria nell'A., ossia, nelle vite dei Santi, occupa un posto centrale (insieme con Cristo e subordinatamente a Lui) e non già un posto marginale, periferico.

Una particolare devozione a Maria è una caratteristica della vera santità. «Non ho mai letto di alcun Santo — attesta S. Bonaventura — il quale non sia stato particolarmente devoto della Vergine gloriosa» (*Serm. 2, de Purific. B.M.V.*, Opera, Quaracchi, IX, 642). E sentenzia: «Chi mette le sue radici in Maria, viene santificato da Maria»: «Qui in Maria radicantur, per eam sanctificantur» (ibid.). Ed ammonisce che «nessuno può essere troppo devoto di Maria»: «Beatae Virgini nullus nimis potest esse devotus» (III Sent., D. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4).

BIBL.: SPIAZZI R., O.P., *La Madonna nella vita cristiana*, Roma, Belardetti, 1952; ROSCHINI G., O.S.M., *La Madonna nella vita cristiana*, Pompei, IPSI, 1953 BAJ F., *Maria SS. nell'A.*, in «Maria nel Cristianesimo», «La Favilla», Milano 1953, pp. 71-83.

AGOSTINO (S.).

— Nato a Tagaste nel 354, e convertito al cristianesimo nel 386, morì Vescovo d'Ippona nel 430. Quantunque non abbia alcuna trattazione sistematica su Maria, tuttavia, nei suoi molteplici scritti polemici, catechetici e, soprattutto, esegetici sia del V. che del N. T., A. offre vari elementi mariologici di fondamentale importanza, particolarmente sulla funzione di Maria nell'opera della Redenzione, sulla maternità divina verso Cristo, sulla maternità spirituale verso i cristiani, sulla singolare santità e sulle relazioni vitali con la Chiesa. La grandiosa realtà di Cristo-centro della religione e della storia dipende, secondo A., dalla grandiosa realtà di Maria, Madre sua: «se, infatti, è falsa la madre, è anche falsa la carne, falsa la morte, false le piaghe della passione, false le cicatrici della resurrezione» (*Tract. in Jo.*, VIII, 6; PL 35, 1454). Maria è «la dignità della terra» (*De Genesi contra Manichaeos*, II, 24, 37; PL 34, 216). Gli sono stati attribuiti, falsamente, vari scritti (v. Agostino Ps.).

BIBL.: PROTIN S., *La Mariologie de Saint Augustin*, in «Rev. Aug.», 1 (1902) pp. 375-396; FRIEDRICH PH., *Die Mariologie des heiligen Augustinus*, Köln 1907; DOMINGUEZ F., *Ideologia mariana de S. Agustin*, Bogotá 1946; HOFFMANN F., *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus*, in «Alma Socia Christi», vol. V, Roma 1952, pp. 87-100; PELLEGRINO M., *S. Aurelio Agostino. La Vergine Maria* (Pagine scelte). Introd. e trad. di M. P. Alba 1954; CAPÁNAGA V., O.R.S.A., *La Virgen Maria según S. Agustin*, Roma 1956; GIACOMINI A. M., O.E.S.A., *L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna*, Estr. da «Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister», II, 77-124.

AGOSTINO (Pseudo). — Sono stati falsamente attribuiti a S. A. i seguenti scritti: 1) *I sermoni 117-128, de Natali Domini 1-2* (PL 39, 1977-2001; v. Laurentin-Table, p. 127); 2) *Sermo 120* (PL 39, 1984-1987; cfr. Laurentin-Table, p. 128); 3) *Sermo 122* (PL 39, 1889-1990 ed anche PL 57, 247a-250b, Ps.-Massimo, hom. 12) di autore ignoto; 4) *Sermo 123* (PL 39, 1990-1991; ed anche PL 65, 897b-900a, Ps.-Fulgenzio, s. 36) di autore ignoto; 5) *Sermo 124* (PL 39, 1992) appartenente a S. Pietro Crisologo († 450): Cfr. Bruyne D., in « Journal of theol. stud. » 29 (1928) 362-368, con la finale che manca nel Migne; Olivar A., in « Rev. Bénéd. » 59 (1949) p. 115; 6) *Sermo 125* (PL 39, 1993-1994); 7) *Sermo 128* (PL 39, 1997-2001) anteriore all'a. 770: è utilizzata, infatti, nell'Omiliario di Alano di Farfa, I, 49. J, Leclercq in « Scriptorium » 2 (1948) p. 200; 8) *Sermoni 131-139. in Epiph.* (PL 39, 2005-2018, v. Laurentin-Table, pp. 128-129); 9) *Serm. 159, de Pascha 1 n. 1 sul primato di Maria* (PL 39, 2058 = 30, 224cd [231d] di S. Girolamo, Ep. 29 = hom. 9, in die Paschae, ed. Morin G., *Anecdota Maredsolana 36* [1897] p. 413, 10-416, 5, = 57, 905b-906, Ps.-Massimo di Torino, serm. 28); 10) *Sermo 193, de Annunt. 1* (PL 39, 2103-2104); 11) *Sermo 194, de Annunt. 2* (PL 39, 2104-2107 = 54b-55a, Rabano Mauro † 856, *Homil. 38, in Natali M.*: solo l'inizio; = 141, 336b-340a, Ps.-Fulberto di Chartres, « Sermo 9, de Annunt. »); 12) *Sermo 195, de Annunt. 3* (PL 39, 2107-2110; v. Laurentin-Table, p. 129; 13) *Sermo 208, in festo Annunt.* (PL 39, 2129-2134 = PL 89, 1275a-1278) appartenente ad Ambrogio Autperto; 14) *Sermo 238, de Symbolo 2* (PL 39, 2185-2187) di autore incerto (v. Laurentin-Table, p. 129); 15) *Sermo 244, de Symboli fide 1* (PL 39, 2194-2195) di Cesario d'Arles; 16) *Sermo 245, de Mysterio Trinitatis et Incarnationis* (PL 39, 2196-2198; v. Laurentin-Table, p. 130); 17) *Sermo 248, de Sepultura Domini 1-2* (PL 39, 2204-2206 = PL 57, 442a-44b di Massimo da Torino, Homil. 84, con un esordio supplementare 441a-442a); 18) *Sermones de symbolo ad cathecumenos* (PL 40, 637-668 [luoghi mariani: pp. 643, 645-646, 661]) forse di S. Quodvultdeus vescovo di Cartagine nel 437-453 (Cfr. Frances D., *Die Werke des hl. Quodvultdeus*, München 1920; Morin G., in « Rev. Bénéd. », 31 [1914] p. 157); 19) *Cantici Magnificat expositio* (PL 1137-1142) estratto libero da Ugo di S. Vittore (Cfr. la nota dei Mauristi a p. 1137d); 20) *Tractatus de Assumptione* attribuito, oltreché a S. A., a Fulberto di Chartres (Glorieux), a Ratramno (Jugie), ad Alcuino (Quadrio) e ad un autore ignoto, discepolo di S. Anselmo dell'inizio del sec. XII o poco prima (Cfr. Barré H., in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. », 7 [1949] pp. 80-100; Laurentin R., in « Vie Spir. », 87 [1952] pp. 395-396). Recentissimamente Scheffczyk Leo (nell'op. *Das Mariengeheimnis in Froemmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. Erfurter theologische Studien*, Band 5, Leipzig, St. Benno-Verlag 1959, XXIV-530 pp.) ritiene che un tale trattato sia da assegnarsi al secolo XI; 21) *Sermo de Nativ. Domini* di un falsario belga del sec. XIII, lo ps.- Gioffredo de Bath (Cfr. Bonne J., *Geoffroy Babion*, in « Rev. Bénéd. », 56 [1945-1946] pp. 175-179); 22) *Sermo contra Judaeos*, c. 11-17 (PL 42, 1123-1127 = 95, 1470c-1475c, hom. 12 in Annunt., nell'Omiliario di Paolo Diacono) forse di S. Quodvultdeus (Cfr. Frances, *op. cit.*, pp. 29-32); 23) *Opusculum 4, sive sermo in Circumcisione* (PL 47, 1135c-1141b = 65, 834c-838d, dello ps.-Fulgenzio di Ruspe (Cfr. Leclercq J., *Deux sermons*, in « Rev. Bénéd. », 56 [1945] p. 93, n. 2) di autore ignoto.

Sono ritenuti dubbi i seguenti sermoni: 1) *Sermo 369, de Nativ. Domini 1* (PL 39, 1655-1657): secondo il Morin non è autentico (Cfr. « Rev. Charlemagne », 1 [1911] p. 161, n. 1), mentre secondo il Lambot che ne ha curata un'edizione critica, sarebbe autentico (Cfr. *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold*, Beuron, Kunsterverlag, 1952, pp. 103-112); 2) *Sermo 370, de Nativ. 2* (PL 39, 1657-1659; e PL 95, 1461c-1463b, Omiliario di Paolo Diacono); secondo il Morin, solo i capi 2-4 sarebbero autentici (« Miscell. Agost. », Roma 1930, I, p. 758 e I, 745); 3) *Sermo 372, de Nativ. 3-4* (PL 39, 1659-1663); 4) *Serm. 373-375, de Epiphania* (PL 39, 1663-1669).

AIMONE d'HALBERSTADT. — Nato, con tutta probabilità, in Germania, verso il 778, fu allievo di Alcuino. Maestro di teologia a Fulda, poi Abate di Hersfeld, quindi, nell'841, vescovo di Halberstadt. Morì nell'853. In alcune antiche stampe gli viene dato il titolo di Santo.

Ha lasciato un'*Homilia 5, in solemnitate perpetuae V.M.* (PL 118, 765c-767c).

L'*Homilia 6, in die sancto Assumptionis* (PL 118, 767d-770d) non è autentica.

Appartiene ad Aimone d'Auxerre († 855): v. Spicq C., *Exquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Parigi 1944, p. 51.

AIMONE d'AUXERRE. — Monaco benedettino del sec. X. Ha lasciato alcune Omelie sulla Madonna (PL 118, 765, 767).

AIMONE di SAINT-PIERRE-SUR-DIVE. — Abate benedettino morto nel 1148, autore di una raccolta di miracoli mariani (ed. L. Delisle, in «Bibliothèque de l'École de Chartres», 21 [1860] pp. 120-139).

ALANO da LILLA. — Filosofo, teologo, oratore, A. da L. fu anche un illustre mariologo. Nato a Lilla nei primi decenni del sec. XII (fra il 1114 e il 1128), fu professore a Parigi e vi divenne Rettore della scuola. Verso la fine della sua vita, A. abbandonava il mondo e si ritirava, come semplice converso, fra i Cistercensi di Citeaux. Ivi morì nel 1202-3. Per la vastità del suo sapere, i suoi contemporanei gli diedero il titolo di «grande» e i posteri quello di «Dottore universale». Ha lasciato 45 opere, di cui una ventina soltanto sono state date alle stampe.

Espone il suo pensiero mariologico nei seguenti scritti, contenuti nel vol. 210 della P.L.: 1) *Compendiosa in Canticum Canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio*; 2) *Sermones*; 3) *Liber Sententiarum* (raccolta frammentaria di 17 discorsi); 4) *De fide contra haereticos libri IV* (è la più importante fra le opere di A.); 5) *Anticlaudianus*» (poema; nel Libro V, capo IX, esalta Maria SS.); 6) *Liber in Distinctionibus Dictionum Theologicalium.*

BIBL.: GLORIEUX P., *A. de L. docteur de l'Assomption*, in «Mél. science relig.» 8 (1951) pp. 5-18; GARZIA A., «*Integritas carnis*» *e* «*virginitas mentis*» in A. da L., in «Marianum» 16 (1954) pp. 125-149; ID., *La mediazione universale in A. da L.*, in «Eph. Mar.» 6 (1956) pp. 299-321; ANON., *Poesie mariale d'A. de L.*, in «Collect. Ord. Cist. Ref.» 18 (1956) pp. 147-150.

ALBERTO (S.) MAGNO. — Filosofo, teologo domenicano, maestro di S. Tommaso, poi vescovo di Halbertstadt. Dottore della Chiesa (†1290). Pietro di Prussia O.P., primo biografo del Santo, nella vita di lui, cap. XXII, scriveva: «Ha scritto, di Maria con tale abbondanza, da non esservi libro da lui composto in cui si sia dimenticato della sua diletta». Rodolfo Noviomagense l'appellò «Segretario e Scriba della Madre di Dio» (*Vita B. Alberti*, capitolo 16). Oltre al *Compendium super Ave Maria* (tuttora inedito), tratta di Maria SS. nel *Commento ai quattro Libri delle Sentenze*, nelle *Postille sui Vangeli* e *Sopra Isaia*, in *13 sermoni mariani*, ecc. Il trattato *De Laudibus B. M. Virginis Libri XII*, la *Biblia Mariana* e il *Mariale seu de laudibus B. M. Virginis*, attribuiti a S.A.M., appartengono ad altri autori.

BIBL.: DESMARAIS M., O.P., *S. Albert le Grand Docteur de la Médiation mariale*, Paris-Ottawa 1935; FRIES A., C.SS.R., *Zur Mariologie Alberts des Grossen*, in «Freib. Zeitschr. Phil. Theol.» 4 (1957) pp. 437-446; KOROŠAK B., O.F.M., *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium*, Academia Mariana Internationalis, Romae 1954 (Biblioth. Mar. Medii Aevi, fasc. VIII); ROSCHINI G., O.S.M., *De Mariologia S. Alberti M.*, in «Marianum» 19 (1957) pp. 241-244.

ALCUINO. — Nato nella Northumbria, da nobile famiglia, verso il 735, fu educato nella scuola espiscopale di York. Ivi apprese il latino, il greco, l'ebraico ecc., sotto la direzione di Egberto il quale, divenuto, nel 767, arcivescovo di York, l'ordinò diacono e tale rimase per tutta la vita. Nel 781, pregato da Carlo Magno, si stabilì presso di lui e divenne suo principale consigliere e «precettore» in ogni campo dello scibile. Nel 782 A. assumeva in Aquisgrana la direzione della «Schola Palatina» introducendovi il «trivio» ed il «quadrivio», già in uso a York. Morì a Tours il 19 maggio 804, festa di Pentecoste. Cronisti e storici gli diedero il titolo di «beato». A. fu l'anima della cosiddetta «Rinascita carolingia», ossia, del movimento religioso, culturale ed artistico promosso e favorito da Carlo Magno.

Tra i molti suoi scritti, lasciò anche i seguenti: 1) *Sabbato Missa de Sancta Maria* (PL 101, 455-456); 2) *De Maria Virgine et Incarnatione Verbi* (c. 14 del Libro III dell'op.: *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, PL. 101, 46); 3) *Orationes de sancta Maria*» (PL 101, 644); 4) *De B. Virgine versus* (PL 101, 743, 749, 757, 758, 760, 762, 771, 774).

Tratta anche di Maria SS., occasionalmente, in altri scritti, cioè: 1) «In Io. II (PL 100, 766d-767b = PL 92, 657c-658a, Pseudo-Beda, in Ioh. 2); 2) nei *Carmina* MGH poet. lat. I, 300) ove, fra l'altro, ha questi magnifici versi: «Haec tibi sancta domus sancta est, sanctissima Virgo, - Virgo Maria dei ac genitrix intacta tonantis. -

Perpetuam mundo genuisti, virgo, salutem, - quapropter mundus totus te laudat ubique. - ... Tu mihi dulcis amor, decus, et spes magna salutis, - auxiliare tuum servum, clarissima virgo. - ... Nec non cunctorum precibus hic annue fratrum, - ad te qui clamant: Virgo tu gratia plena, - Per te conservet semper nos gratia Christi».

È dubbio il *Liber generationis Jesu Christi* (PL 101, 725a-734a = PL 94, 413-419, Pseudo-Beda, Homil. III, 55). v. Manitius M., *Gesch der lat. Lit. des Mittelalt.* I, 277.

Non sono autentici: 1) *In Apoc. 12* (interpretazione mariana: PL 100, 1152d-1153): v. Wilmart A., *Auteurs spirituels*, Blond 1932, p. 52, nota 6; 2) *Officia per ferias*, canto del Salmo 44 in onore di Maria SS. (PL 101, 510a-612) di un anonimo francese del sec. IX: v. Wilmart A., «Rev. Bénéd.» 48 (1936) pp. 259-299; 3) *De divinis officiis* (PL 101, 1173-1286, su Maria: c. 7. «in Purif.» col. 1181-1182a e c. 41, 1271d-1272b): v. Laurentin-Table, p. 143; 4) *Homilia 3 de Nativ. perpetuae Virginis Mariae* (PL 101, 1300-1308): v. Laurentin-Table, p. 143; 5) *Oratio ad Sanctam Mariam* (PL 101, 1400ab) dell'epoca carolingia.

Col suo *Liber Sacramentorum* A. influì molto sulla devozione liturgica e privata, diffondendo la pia pratica di consacrare il sabato alla Vergine (cap. VII, PL 101, 455).

ALESSANDRO (S.) d'ALESSANDRIA. — Nato verso il 250, nel 311, dopo la morte del Patriarca S. Pietro, veniva eletto Patriarca d'Alessandria. Lottò vigorosamente contro Ario. Morì nel 326. I Copti lo festeggiano il 22 aprile (Cfr. Jannin, DHGE, t. II [1914] coll. 182-183).

Nella lettera circolare con la quale A. d'A. annunziava ai suoi colleghi nell'episcopato il motivo per cui si era visto costretto a deporre Ario, egli dava formalmente a Maria il titolo di «Theotokos» (PG 18, 568c), come un titolo già in uso. Tuttavia è questo il primo irrecusabile documento in cui si trova un tale titolo. Altrettanto farà il suo successore S. Atanasio (*Sermo contra Arianos*, n. 14, PG 26, 349c; n. 29, 385ab; Vita S. Antonii, n. 38, ib. 897a).

A. d'A. aveva in così alto concetto Maria da proporla alle vergini della sua comunità cristiana, come il tipo e l'immagine della vita che si mena nei Cieli (Cfr. «Le Muséon» 42 [1929] p. 259; 256). S. Atanasio (v.) suo successore, seguì il suo esempio.

ALFONSO MARIA (S.) de LIGUORI. — Fondatore della Congregazione del SS. Redentore, Vescovo di S. Agata dei Goti, Dottore della Chiesa. Nacque a Napoli nel 1699 e morì a Nocera dei Pagani, a 91 anni, nel 1778. Oltre alla *Dissertatio super censuris circa Immaculatam B.M. Virginis Conceptionem* stampata nel 1748, pubblicò nel 1750, dopo «molti stenti», *Le glorie di Maria* che costituiscono il suo capolavoro. È un'opera d'indole dogmatico-pastorale, che ha superato, nel successo, tutti gli altri libri mariani, fino a contare circa 752 edizioni (comprese quelle in italiano e quelle in molte altre lingue). È «il libro della speranza in Maria», come lo qualificò il Santo Autore (Cfr. *Le glorie di Maria*, I, 9, nota).

A., secondo J. Rivière, è «l'eco fedele di tutta la tradizione mariana delle età passate ed un coefficiente della mariologia moderna» (*Questions mariales d'actualité*, in «Rev. de Sciences relig.», genn. 1932, p. 94). «La posizione di S.A. — ha scritto il P.M. Benz O.S.B. — nello sviluppo delle idee mariane nel corso della storia, è una posizione-chiave. La sua mariologia è come il punto di arrivo del movimento degli spiriti dopo il sec. XVI e il punto di partenza per un nuovo progresso» (in «Divus Thomas», Freib., a. 1937, p. 105). Egli, oltre ad alimentare una devozione piena di filiale fiducia verso Maria, ha contribuito, in modo particolare, alla maturazione della questione della Mediazione universale, dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione.

BIBL.: DILLENSCHNEIDER CL., C.SS.R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*; vol. I: *Son influence sur le renouveaux des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du Protestantisme et du Jansénisme*, Fribourg (Suisse) 1931; vol. II: *Sources et synthèse doctrinale*, Fribourg (Suisse) 1934; VARI AUTORI: *Pietas Alfonsiana erga Matrem gloriosam Mariam*, Lovanii 1941; GREGORIO O., C.SS.R., *La Madonna Immacolata nelle canzoncine spirituali di S. Alfonso M. de Liguori*, in «Spic. hist. C.SS.R.», 3 (1955) pp. 182-195.

ALFONSO X, «il Saggio». — Re di Castiglia e di León, nato a Toledo nel 1221 e morto a Siviglia nel 1284, dopo una vita travagliatissima. Uomo di vasta cultura, autentico mecenate, ebbe una fede cattolica vivissima, unita ad una sensibilità poe-

tica squisita, come ne fan fede i 400 componimenti poetici sacri alla Vergine dal titolo *Cantigas de S. María*. Anche in altri suoi scritti si trovano gemme mariane.

BIBL.: GARCÍA GARCÉS N., *Sanctae Mariae magnalia et officia in Canticis* (« *Cantigas* ») *Regis Alphonsi*, in « Eph. Mar. » 1 (1951) pp. 469-500; PELAERZ M., *La leggenda della Madonna della Neve e la Cantiga de S. María N. CCCIX d'Alfonso el Sabio*, in « Studi Romani » 1 (1953) pp. 395-405; BARANT CEBRIÁ, O.S.B., *Un recueil de miracles de Santa María, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi*, in « Maria-Ecclesia regina et mirabilis » (Montserrat, 1956, pp. 101-126); FERNANDEZ POUSA R., *Menéndez Pelayo y el Códice florentino de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio*, in « Rev. de Archivos y museos » 67 (1956) pp. 235-255.

« ALMA REDEMPTORIS MATER ». — Antifona mariana, comunemente attribuita (a cominciare dal Tritemio) ad Ermanno Contratto O.S.B. († 1054). Consta di sei esametri dattilici che rievocano la singolare missione e i singolari privilegi di Maria SS.

Il poeta ingese Chaucer, amico del Petrarca, ci fa sapere che i bambini inglesi del suo tempo erano soliti impararla a memoria (Prioresses Tale). È entrata nella liturgia fin dal sec. XIII.

Vien recitata, come antifona finale, nell'Ufficio divino, in luogo della « Salve Regina », dai vespri del Sabato avanti la prima Domenica d'Avvento fino ai secondi vespri della Purificazione (2 febbr.).

BIBL.: TROMBELLI G.C., *De cultu publico ab Ecclesia B. Mariae exhibito*, in *Bourassé*, IV, Parigi 1866, col. 311-316; III, col. 651-652; ALBIN, *La poésie du Bréviaire*, Lione, vol. I, p. 97; MESCHLER M., *Die kirchlische Ant. d. Advents- u. Weinachtszeit*, in « Magazin für volkstümliche Apologetick », 2 (1903-1904) pp. 377-381.

ALTÖTTING. — Celebre Santuario mariano, appellato « la Loreto della Baviera », situato sul Marenbach, diocesi di Passau, vicino alla frontiera austriaca. Vi si venera un'antica statua della Vergine, del sec. XIV o XIII, alta 66 centimetri. La Vergine è in piedi, in atto di sorreggere, col braccio destro, il bambino Gesù. Sta al centro di un ricco altare d'argento (dono del Palatino Filippo Guglielmo di Neuburg, nel 1678) in una piccola cappella ottagonale. In alcune urne funerarie della santa cappella si trovano i cuori dell'Imperatore Carlo VII († 1745) e di sua moglie Maria Amelia (1756), dei principi elettori Max III († 1777), Carlo Teodoro († 1799), dei Re di Baviera Max I († 1825), Max II († 1864), Luigi I († 1868), Luigi II († 1886) e della Regina Maria († 1889) madre di Luigi II. Sono seppelliti sotto il pavimento il cuore del generale Tilly († 1632) e quello del principe-elettore Max I († 1651).

Fin dal sec. XV il Santuario di A. è stato meta di numerosi pellegrini provenienti non solo dalla Baviera, ma anche da diverse altre nazioni d'Europa. Con la Riforma, il culto alla Madonna d'A. subì un forte ribasso; ma verso la fine del sec. XVI, per opera specialmente di Guglielmo V, detto il Pio (1579-1598) e dei PP. Gesuiti, ebbe una forte ripresa. Custodi del Santuario, dal 1874, sono i Cappuccini. Ivi si è santificato, nell'umile ufficio di portinaio, S. Corrado da Parzham. Il numero dei pellegrinaggi regionali annuali sale a 160. Il numero dei pellegrini, ogni anno, va dai 400.000 ai 500.000.

BIBL.: PEPE, *Istoria e Meraviglie della B. Vergine d'Etinga*, Monaco 1664; STADLER J. L., *Altötting Kunstgeschichte u. Wallf*, 1931; ID., *Hl. Kapelle, Die Kapuzinerkirchen v. A.*, Stiftskirche (Kl. Kirchenführer) 1934, 1950, 1953; KRISS R., *Wallfahrtsorte Europas*, 1950, pp. 25-28.

ALVA Y ASTORGAS PIETRO (de). — Teologo francescano, nato a Carbajales (Compostella). Fu difensore acerrimo dell'Immacolata Concezione. Per la violenza delle polemiche da lui suscitate, nel 1661 fu costretto a lasciare la patria e a ritirarsi a Bruxelles, ove morì nel 1667. Pubblicò i seguenti lavori: 1) *Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura immaculata et a peccato originali praeservata*, Matriti 1660, in-fol. Quest'opera fu messa all'Indice nel 1665; 2) *Radii solis veritatis caeli atque Zeli illustrantis fratrum Minorum sententiam communem et patrum ordinis Praedicatorum opinionem singularem, pro SS. Deiparae electione, productione, generatione, nativitate in utero et ex utero*, in-fol., Lovanii 1663; 3) *Militia universalis pro Immaculata Conceptione ex diversis auctoribus tum antiquis tum modernis contra malitiam originalis infectionis peccati*, in-fol., Lovanii 1663; 4) *Armamentarium seraphicum pro tuendo Immaculatae Conceptionis titulo*, in-fol., Matriti 1648; 5) *Opusculum pro conficiendo armamentario maiori pro Immaculata Conceptione V.*, in-fol., Matriti 1649; 6) *Bibliotheca virginalis seu Mariae mare magnum*, 3 voll., in-fol., Matriti 1649.

In quest'opera si trovano raccolti i vari scritti in favore dell'Immacolata Concezione; la sola lettera *A* occupa i primi tre volumi; 7) *Monumenta antiqua seraphica*, in-fol., Matriti 1664; 8) *Expositio nova litteralis cantici Magnificat*, in-12, Matriti 1661; 9) *Nodus indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris*, Matriti 1661 et 1663; 10) *Allegationes et avisamenta Joannis de Segovia, episc. Caesarin. ad patres concil. Basileensis, a. 1436, circa Virginis Mariae Immaculatam Conceptionem*, in-4, Matriti 1664; 11) *Exsufflationes pro defensione Immaculatae Conceptionis Deiparae adversus minutissimos atque futiles atomos, quibus nonnemo offuscare praesumpsit Solem Veritatis*, in-8, Saragotiae 1662; 12) *Risus Aurorae*, in-8, Lovanii 1663, difende l'opera precedente. Tutti i manoscritti di questo autore (parecchi dei quali sono rimasti inediti) comprendono 40 voll.

BIBL.: CEYSSENS L., O.F.M., *Pedro de A. y A., O.F.M., y su imprenta de la Inmaculada Concepción de Lovaina* (1663-1666), in « Archiv. ib.-am » 11 (1951) pp. 5-35; EGUILUZ A., O.F.M., *El P. A. y A. y sus escritos inmaculistas*, in «Archiv. ib.-am. » 15 (1955) pp. 497-594; DIÉGUZ, O.F.M., *El mayor monumento levantado a la gloria de la Inmaculada: Armamentarium seraphicum*, in « Liceo Franciscano » 9 (1956) pp. 10-19.

ALVARADO ANTONIO. — Eremita benedettino di Montserrat, morto nel 1613. È autore dell'op. *Devoción de la esclavitud de la Virgen desterrada*, sopra la « schiavitù mariana », per la fiorentissima Confraternita da lui fondata sotto tale titolo a Valladolid. Scrisse anche un « Trattato sul modo di recitare la corona », tradotto e stampato più volte in francese.

AMBROGIO AUTPERTO. — Nato in Francia all'inizio del sec. VIII, passò in Italia e nel 777 entrò nel monastero di San Vincenzo del Volturno, di cui fu anche, per brevissimo tempo, Abate. Illustre per scienza e santità, morì nel 778.

Parla di Maria SS.: 1) nel Commento *In Apocalypsim*, in « Maxima Bibliotheca vet. Patrum », XIII, Lione 1677, pp. 403-657; v. « Et. Mar. » 9 (1951) p. 118; 2) nell'Omelia *In Purificationem S. Mariae* ove parla egregiamente della maternità spirituale (PL 89, 1291-1304); 3) nelle due Omelie *In Assumptionem* (PL 89, 1275-1277; 2129-2134); 4) in *Natale S. Mariae* (contenuta nel ms *Paris*. 3783; cfr. Morin in « Rev. Bénéd. » 8 [1891] pp. 275-278). Dom I. Winandy, il quale sta preparando un'edizione critica delle opere di A. A., nel suo « Ambroise Autpert », Parigi 1953, a pp. 86-103, ha pubblicato un'Omelia mariana inedita (essa sarebbe, secondo l'Autore, la forma breve e probabilmente primitiva del *Sermo de Nativ. Virginis* pubblicato tra le opere di Alcuino: PL 101, 1300-1308). Anche il *Sermo de Assumpt.* (PL 89, 1275c-1278a) è autentico, però il testo integrale si trova sotto il nome di Agostino in PL 39, 2129-2134 (Cfr. I. Winandy, *L'oeuvre d'A. A.*, in « Rev. Bénéd ». 60 [1950] p. 105): v. Laurentin-Table, p. 129.

Secondo il Morin, A. A. sarebbe il più grande mariologo della chiesa latina prima di S. Bernardo (*De la besogne pour les jeunes*, in « Rev. d'hist. ecclés. » 6 [1905] p. 336). È infatti l'autore dei primi discorsi latini direttamente ed esclusivamente mariani.

BIBL.: LAMBOT C., *L'Homelie du pseudo-Jérome sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar*, in « Rev. Bénéd. » 46 (1934) pp. 265-282; PIOLANTI A., *Credentium mater*. Un notevole testo di A. A., in « Euntes docete » 6 (1953) pp. 49-52; BARRÉ H., C.S. Sp., *La Nouvelle Eve dans la pensée d'A. A. au pseudo-Albert*, in « Bull. Soc. Fr. Ét. Mar. » 13 (1956) pp. 1-26; ID., *La Maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale*, ibid. 16 (1959) pp. 87-118.

AMBROGIO (S.). — Nato a Treviri da famiglia romana verso il 339, educato in Roma, fu poi eletto Arcivescovo di Milano, ove morì nel 397. È uno dei più fecondi Padri della Chiesa. Tra i suoi numerosi scritti vi è anche una monografia mariana: *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium liber unus* (PL 16, 319-380). Tratta di Maria anche in vari punti delle sue opere sia esegetiche che dogmatiche. Dipende molto dai Greci, specialmente da Origene, di cui però evita i difetti. Per il suo notevole apporto, è stato giustamente salutato « il Padre della Mariologia Latina ». Di Maria ci ha lasciato un ritratto morale insuperato e insuperabile. Una raccolta di testi mariani di S. A. si trova presso Rhaudenses, *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. A.*, Ancora, Milano 1960, pp. 238. Gli sono stati attribuiti, falsamente, vari sermoni ed inni (v. Ambrogio, Ps.).

BIBL.: FRIEDRICH R., *A. von M.: über das genealogische Problem Marias ... über die Jungfräulichkeit vor der Geburt*, in « Der Katholik », ser. IV, vol. 19, 1-25 e vol. 20 (1917) pp. 145-168; 318-33; BOVER J., *La Mediación Universal de*

Maria según san A., in «Gregorianum» 5 (1924) pp. 25-45; GRACIAS VAL., *Mariologia sancti A.*, Tesi dattil. della Pont. Univ. Gregoriana, n. 132, Roma 1929; SPANN A., *Essai sur la théologie mariale de saint A.*, tesi dattil. presentata alla Fac. Teol. di Lione, 1931; PAGNAMENTA M., *La mariologia di S. A.*, Milano 1931; BERNAREGGI A., *S. A. davanti al Concilio di Efeso*, in «Scuola Catt.» 50 (1931) pp. 42-58; AGIUS A., *The blessed Virgin in Origen et st. A.*, in «Downside Review» 50 (1932) pp. 126-137; VISMARA E., S.D.B., *Il Testamento del Signore nel pensiero di S. A. e la maternità di Maria SS. verso gli uomini*, in «Salesianum» 7 (1945) pp. 7-38; HUHN I., *Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater A.*, in «Alma Socia Christi» V, 1952, pp. 101-114; CANZIANI L.M., *Maria SS. nella vita religiosa. Commentario ascetico alle virtù della Madonna sulla guida di S. A.*, II ed., Venegono 1952; JOUASSARD G., *Un portrait de la sainte Vierge par saint A.*, in «Vie spir.» 90 (1954) pp. 477-489; HUHN J., *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater A.*, Würzburg, Echter-Verlag, 1954, 289 pp.; ID., *Ein Vergleich der Mariologie des Hl. Augustinus mit des Hl. A. in ihrer Abbaengigkeit, Aehnlichkeit, in ihrem Unterschied*, in «Augustinus Magister» I, Parigi 1954, pp. 221-239.

AMBROGIO (Pseudo). — Sono apocrifi i seguenti discorsi ed inni attribuiti a S. A.:

I. Discorsi: *Sermo 2, de Natali Domini 1* (PL. 17, 605d-608c [II ed. 626b-629b]) di autore ignoto; 2): *Serm. 4-6, de Natali Domini 3-5* (PL 17, 610b-617a [631b-637d] di autore ignoto; 3) *Sermo 8, de Epiphania* (PL 17, 618c-620b [639c-641b] di autore ignoto; 4) *Sermo 9, de Epiphania* (PL 17, 620c-622c [641c-643c] di autore ignoto; 5) *Sermo 12, de Epiphania 5* (PL 17, 626c-628a [647c-649c]) quasi identico a PL 57, 291c-294a, ps.-Massimo, Torino, tom. 30, *De Baptismo Christi 2*, di autore non identificato (Botte B., *Leso rigines de la Noël et de l'Epiphanie*, Louvain 1932, p. 53); 6) *Sermo 45, de primo Adamo et secundo* (PL 17, 691d-693a [715a-716b]).

II. Inni: 1) Inno *De Nativ. Domini* («A solis ortus cardine») (PL 17 1171b-1174 [1209-1212]). La 1ª strofa è di Sedulio (PL 19, 763) e le strofe 2-3 sono di Prudenzio (*Cathemerinon*, PL 59, 914a); le strofe 4-6 sono di origine milanese e si trovano nel sec. IX (v. Dreves G., «*Anal. hymn. medii aevi*», t. 27, pp. 118-119); 2) Inno 56, *De Nativ. Domini* («Christe Redemptor gentium», PL 17, 1201ab); 3) Inno 57, *De Nativ. Domini* («Mysterium Ecclesiae», PL 17, 1201c) di origine milanese, anteriore al sec VII (Simonetti M., in «Atti dell'Acc. Naz. dei Lincei» 349 [1952] «Memorie», vol. IV, Classe di scienze morali, pp. 434).

AMEDEO (S.) di LOSANNA. — Nato a Chatte, nel Delfinato, verso il 1110, nel Castello di Clermont, a circa soli dieci anni veniva condotto dal babbo nel Monastero di Bonnevaux. Fece i suoi studi prima a Cluny, poi in Germania, alla corte dell'Imperatore Corrado III. Entrato fra i Cistercensi di Chiaravalle, per una buona dozzina d'anni visse a contatto giornaliero con S. Bernardo. A soli 29 anni veniva eletto vescovo di Losanna. Moriva a soli 49 anni, il 27 agosto 1159.

Ha lasciato otto discorsi mariani (PL 188, 1303-1346) dei quali si sta preparando un'edizione critica. Sono discorsi densi di dottrina teologica, ricchi di pensiero biblico, fioriti nello stile.

BIBL.: A. L., *Textes Marials* [trad. de Anselme Dimier, Maur Cocherill, Thomas Robert, O.C.R.], in «Collect. Ord. Cist. Ref.» 19 (1957) pp. 34-43; 122-132; DUMAS A., *S. A. de L.: le personnage à travers son oeuvre*, 21 (1959) pp. 11-28; LOUF A., *Marie dans la Parole de Dieu selon S. A. de L.*, ibid., pp. 29-63.

AMEDEO V di SAVOIA. — Nel 1383 fondò il monastero certosino di Pierre-Chatel (Ain) appellato anche «Certosa di Nostra Signora», e dispose che i Padri fossero in numero di 15 per onorare le 15 gioie della Madonna (Cfr. *Annales Ord. Cart.*, di Le Couteulx, t. VI, Montreuil 1890, p. 318).

AMERICA. — Non manca chi parla di un culto mariano esistente in A. prima ancora che essa venisse scoperta da Cristoforo Colombo (Cfr. Carrion A., *La Virgen Maria en América antes del descubrimento de Colón*, Lojola 1904; Huber R.M., O.F.M., *Pre-Colunbian Devotion to Mary in the Testimony of the Kensington Stone*, in «The American Ecclesiastical Review» 117 [1947] pp. 7-21).

Nel 1848, nel villaggio di Kensington nel nord del Minnesota, presso la frontiera canadese, un contadino, disboscando la foresta, scoprì nel fondo del terreno una lapide scritta a caratteri runici (lingua di popoli nordici). Decifrata dai glottologi, essa dice: «8 Ghoths e 22 Norvegesi in viaggio d'esplorazione partiti da Vinland. Al nostro ritorno noi abbiamo trovato 10 uomini nuotanti nel loro sangue. *A.V.M.* liberaci dal male. Noi abbiamo lasciato 10 uomini presso la costa a vegliare sul nostro battello ad una distanza di 14 giorni

da quest'isola. *A.D.* 1362 ». Che cosa significano le sigle *A.V.M.* e *A.D.*, le quali, a differenza di tutto il resto dell'epigrafe, sono scritti a caratteri latini? Tutti gli archeologi riconoscono che si tratta di una invocazione alla Madonna: *Ave Maria*, oppure *Ave Virgo Maria*; l'altra invece significa: *Anno Domini 1362*. Secondo l'attestazione quindi di questa epigrafe — chiamata « il grande tesoro archeologico del Nord America » — la Madonna giungeva in terra Americana più di un secolo prima di Cristoforo Colombo e cinque secoli prima che Maria Immacolata fosse proclamata « Patrona dell'A, ».

Checché sia di ciò, è certo che la scoperta e l'evangelizzazione dell'A. sono avvenute sotto gli auspici della Madonna. Colombo, infatti, si mise in mare sulla nave « Santa Maria » il 4 agosto 1492 dopo aver ricevuto i Sacramenti, dopo aver salutato la Madonna « de la Rabida » e aver posto l'impresa sotto la sua protezione; e il 12 ottobre, festa della Madonna del Pilar, poté metter piede a terra al canto della « Salve Regina », l'inno che aveva cantato ogni sera, coi suoi compagni, durante il viaggio. Dopo aver imposto a quella prima isola il nome di « San Salvador », alla seconda isola da lui scoperta impose il nome di « Concepción ». Inoltre, la prima chiesa eretta in A. volle che fosse dedicata al Verbo Incarnato e alla sua SS. Madre. Imponeva inoltre il nome di « Concepción » ad una città posta nell'interno dell'isola. Dopo le trionfali accoglienze tributategli, al suo ritorno, dalla città di Barcellona, Colombo, a piedi scalzi e in abito penitenziale, si portò al Santuario della Madonna di Guadalupe per fare alla Vergine le sue offerte e per ringraziarLa per la sua miracolosa protezione durante il viaggio di ritorno. Prima di offrire il Nuovo Mondo da lui scoperto alla Regina di Spagna, egli lo offrì alla Regina del Cielo. Nel suo secondo viaggio in A., Colombo scopriva l'isola di Taruqueira — così chiamata dagli indigeni — e le dava il nome di Nostra Signora di Guadalupe.

V. Canada, Stati Uniti, Messico, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama, Antille (Cuba e Portorico), Guaiana francese, Argentina, Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Equatore, Paraguay, Perù, Uruguay, Venezuela.

BIBL.: In Du Manoir, V, pp. 197-480.

ANAGRAMMI MARIANI. — A. significa permutazione delle lettere componenti un nome, una parola o una frase, in modo da ottenere altre parole o frasi con altro significato. L'A. ha origini antichissime. Si fa risalire a Licofronte da Calcide (verso il 280 a. C.), il quale, dal nome del re Tolomeo, ricavò una combinazione allusiva alla sua « dolcezza » e dal nome della Regina Arsinoe, ricavò: « violetta di Giunone ». Vi sono A. puri e A. derivati (varie forme derivate dell'A.).

Si hanno A. M.: sopra l'Ave Maria (v. Bourassé, XI, coll. 1117-1124-1128-1138, ecc.); sopra la « Salve Regina », *ibid.* XII, 9-10-469-470; sopra l'« Alma Redemptoris Mater », *ibid.* XII, 247-248, ecc.

Così, per es., dall'« Ave Maria » il P. B. Balbino, S.J., ha ricavato il seguente A.: « Chare Sodalis, ama! ut non te peccata morentur. — Ingrediare sinum; tuus est: clauderis in isto. — Tutus ibi Matrem bibe, saepius ubera prensa; — Nam tibi nectar erunt, cordi favus, omnia vincet, — Vincet amor » (presso Bourassé, XI, col. 117). Dalle parole: « Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum » è stato ricavato l'A.: « Reginam videtis a nota maculae puram » (*ibid.*, col. 1124). Il medesimo P. Balbino, dalla « Salve Regina » ricavava il seguente A.: « Me salvere cupis: venio tua, Virgò, sodalis. — Sic te claudo sinu: Mater, lac accipe nostrum. — Ubere coelestis destillo mellis honores, — Et tergo lacrymas et vultum amplector amatum. — Arbor ero vitae, spes si in me fixa reclinet, — Fide Deo; iuvat ingenuos mea cura sodales; — Dein vultu ostenso, mea maxima gloria Christi, — Te fessum (o iucunda dies!) in sidera condet » (*ibid.* XII, col. 9).

Il P. Everardo Hoch, S.J., dall'« Alma Redemptoris Mater », ricavava questo A.: « Ne metuas quamvis cursu pernice procellae — fremit et irrugit spumosa navis in unda, — Teque tuamque ratem placato sidere ducam, — Clarum lucis iter curres, cita prora volabit, — Errores pelagi retegam, miserebor egeni, — Euge, meos portus intra, sum ripa salutis ».

ANALOGIA (principio di). — È uno dei principi mariologici secondari che aiutano il mariologo nella difficile impresa di conoscere sempre più e sempre meglio Maria SS.

1. *L'A. in genere.* L'A. è qualcosa di mezzo tra la univocità (per es. il termine

di «uomo» applicato a tutti gl'individui della specie umana, a Pietro, a Paolo ecc.) e l'equivocità (per es. il termine di «gallo» riferito ad un animale e ad un francese). L'A., quindi, si ha quando il termine è comune a due o più, ma il significato del termine non è né totalmente identico (univoco) né totalmente diverso (equivoco), ma è in parte identico ed in parte diverso, ossia, esprime una somiglianza unita ad una dissomiglianza.

2. *L'A. in Teologia.* L'A. è come l'atmosfera in cui vive la Teologia, ossia, la scienza di Dio. Senza l'aria di una tale atmosfera, ossia, senza l'A., la Teologia morirebbe di asfissia, vale a dire, sarebbe impossibile. Iddio, infatti è il principio Creatore di tutte le cose. Tutte le cose create, perciò debbono in qualche modo rassomigliare a Dio, debbono essere simili al loro Creatore: non talmente simili, tuttavia, da raggiungere un'identità formale (univocità) né talmente dissimili da essere da Lui totalmente diverse (equivocità), ma in parte simili ed in parte diverse. Questa somiglianza imperfetta tra il Creatore e le sue creature si chiama A. (cognizione analogica) e questa A. può essere doppia: di attribuzione e di proporzionalità. L'A. di «attribuzione» si ha quando il rapporto di somiglianza tra il Creatore e le creature è soltanto estrinseco, ossia, consiste soltanto nella sola relazione di causa e di effetto (per es., la materia e Dio); il quale rapporto, tuttavia, dice inferiorità e dipendenza dell'effetto nei riguardi della causa. L'A. di proporzionalità, invece, si ha quando il rapporto di somiglianza fra il Creatore e le creature, oltreché estrinseco (ossia, di causa e di effetto) è anche intrinseco, ossia, vi è anche una somiglianza intrinseca. Così, per es., il termine «buono» si può attribuire sia al Creatore che alle creature secondo lo stesso concetto formale, però secondo «modi» diversi: Dio è, infatti, la stessa bontà (la bontà per essenza), mentre l'uomo è bontà per partecipazione, ossia, in quanto partecipa della bontà di Dio. In tal modo, dalle perfezioni delle creature (causate dal Creatore nelle creature) noi risaliamo alle perfezioni del Creatore, come dall'effetto si risale alla causa; per mezzo delle creature veniamo ad acquistare alcuni concetti del Creatore, concetti che non sono né univoci (del tutto identici) né equivoci (del tutto diversi e perciò falsi), ma analogici, ossia, in parte simili ed in parte dissimili, e perciò imperfetti, inadeguati (non già falsi). Questo processo analogico di cognizione del Creatore mediante le creature si effettua in tre fasi: 1) affermando la somiglianza (Dio è buono); 2) negando la perfetta somiglianza (Dio non è buono alla maniera delle creature); 3) stabilendo la trascendenza o eminenza di Dio (Dio è la stessa bontà).

È per mezzo dell'A. che si vengono ad evitare, in Teologia, i due estremi: l'univocità (che si identifica con l'antropomorfismo e il panteismo) e l'equivocità (da cui derivano l'agnosticismo, il nominalismo ecc.). Tutti gli errori teologici derivano dal fatto che l'A. viene o misconosciuta o inadeguatamente impiegata.

BIBL.: ARISTOTILE, *VII Physic.* IV, 11; *Poster. Anal.* II, cc. XIII e XIV; *Ethic. ad Nic.* I, c. 6; *Methaph.* l. IV, c. 1; l. X, c. 1; l. XII, c. 4; S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, q. 13; PENIDO M. T.-L., *Le rôle de l'A. en Théologie dogmatique*, Parigi 1931; PARENTE P., *Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum S. Thomam*, in «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aquin.», 1935.

3. *L'A. in Mariologia.* Oltre alla somiglianza analogica fra il Creatore e le creature, fra ciò che è materiale e sensibile e ciò che è puramente spirituale e intelligibile, fra ciò che è naturale ed umano e ciò che è soprannaturale e divino, vi è anche una somiglianza analogica fra Cristo e Maria, per cui, oltre al principio teologico di A. della Filosofia e della Teologia, si può parlare anche di un principio di A. proprio della Mariologia.

Ciò posto, diciamo che fra Cristo e Maria non vi è né identità (univocità) né diversità (equivocità), ma vi è A., ossia, somiglianza unita a dissomiglianza. In forza dell'A. di attribuzione esistente fra Cristo e Maria, Maria appare inferiore a Cristo (analogato principale) e dipendente da Lui. In forza inoltre dell'A. di proporzionalità, vi è anche una somiglianza formale tra Cristo e Maria, secondo modi diversi. Sono comuni a Cristo e a Maria le prerogative della pienezza di grazia, della mediazione, della regalità ecc. Queste prerogative vengono attribuite a Cristo e a Maria, non già univocamente e neppure equivocamente, ma analogicamente, con A. di attribuzione. Cristo, infatti, è l'analogato primario (a cui tali prerogative principalmente convengono), mentre Maria è l'analogato secondario (a cui tali prerogative convengono in modo secondario e solo in ordine o relazione all'analogato primario dal quale dipendono). In tal modo l'A.

salva la realtà delle suddette prerogative mariane, escludendo qualsiasi minimizzazione; e nel medesimo tempo distingue tali prerogative da quelle di Cristo, impedendo qualsiasi confusione.

Si può chiedere: oltre alla sopra esposta utilità del principio di A. in Mariologia, può, un tale principio, avere un vero valore dimostrativo? La risposta a questa domanda non può essere dubbia. Essa si fonda sul principio: cause analoghe producono necessariamente effetti analoghi. Un esempio: la prerogativa dell'immunità dalla colpa originale (che nell'ordine presente è causa della mortalità dell'uomo) esiste sia in Cristo che in Maria, ossia, è analogicamente comune ad entrambi. Orbene, una tale immunità esige, in Cristo, un diritto alla immortalità; ne segue (per un motivo analogo) che una tale immunità esiga, anche in Maria, un diritto alla immortalità. Abbiamo qui una vera dimostrazione basata sul principio di A. Mediante questa dimostrazione, una prerogativa già conosciuta in uno dei due soggetti (nel caso: l'immortalità di diritto da parte di Cristo, conseguenza dell'immunità dalla colpa originale) viene riconosciuta anche nell'altro soggetto (a Maria) in forza della prerogativa comune (l'immunità dalla colpa originale). Si verifica così ciò che diceva Quintiliano: « Eius (analogiae) haec vis est, ut id quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, ut incerta certis probet » (*Inst. Orat.* I, c. 8). Il grado di certezza proprio di una dimostrazione analogica dipende dalla connessione esistente tra i vari termini dell'A.

Sarebbe tuttavia un'esagerazione fare di Maria un duplicato di Cristo. Non tutto ciò che si dice dell'Umanità sacrosanta di Cristo si può dire di Maria. Così, per es., si suol argomentare: « È morto Cristo, dunque è morta anche Maria ». Se un tale ragionamento fosse esatto, ne seguirebbe che la Vergine sia morta fisicamente sul Calvario, insieme con Cristo, nel momento stesso in cui si compiva la Redenzione: cosa falsa. Ella morì, sì, sul Calvario, per la Redenzione, ma morì solo spiritualmente (la spada predettale da Simeone trapassò lo spirito, non già il corpo di Maria. Vi è, infatti, A. tra la morte fisica e la morte spirituale). Il principio di A. quindi, in Mariologia, si può formulare così: « Ai vari privilegi dell'Umanità di Cristo, corrispondono, nella Vergine, analoghi privilegi, a seconda della condizione dell'Uno e dell'Altra ».

Affine al principio di A. è la cosiddetta A. della fede (« analogia fidei ») la quale consiste nel paragonare i misteri tra loro per ricavarne una migliore intelligenza (Concilio Vatic., sess. III, c. 1, Denzinger, 1796).

Quel che si è detto dell'A. tra Maria e Cristo, si può ripetere dell'A. tra Maria e la Chiesa (v. Chiesa e Maria). Tra Maria e la Chiesa non vi è nè totale somiglianza nè totale dissomiglianza (ossia, non vi è né univocità né equivocità) ma vi è somiglianza unita a dissomiglianza (ossia, A.).

L'utilità del principio di A. in Mariologia è immensa: essa infatti non solo serve a mettere nella loro vera luce le varie prerogative mariane, ma può condurre anche a scoprire o a rafforzare delle nuove contenute in modo oscuro nel deposito della Rivelazione divina, nonché a mettere in rilievo l'interno nesso delle medesime, l'affinità e le relazioni che esse hanno tra di loro.

BIBL.: Laurent E., *Le rôle de l'A. en théologie mariale*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. », 4 (1938) pp. 103-134; Esteve E. M., *Del principio de la A. y proporción*, in « Est. Mar. », 3 (1944) pp. 55-65; Bover J. M., S.J., *El principio mariológico de A.*, in « Alma Socia Christi », IV, pp. 1-13.

ANASTASIO I. — Fu Patriarca d'Antiochia dal 559 al 570 e dal 593 al 599. A lui sono stati attribuiti il *Sermo 2 in Annunt. Sanctae Mariae* (PG 89, 1376d-1385c) ed il *Sermo 3 in Annunt. Sanctae Mariae* (PG 89, 1385c-1389b). L'autenticità è ancora dubbia.

ANASTASIO (S.) il VECCHIO. — Nato in Palestina, fu religioso sul monte Sinai e poi apocrisario del Patriarca d'Alessandria in Antiochia. Patriarca di Antiochia (559-99), difese intrepidamente l'ortodossia contro l'Imperatore Giustiniano, per cui dovette subire l'esilio a Gerusalemme. Morì in sede nel 598 o all'inizio del 599. Fra i suoi scritti vi sono due Omelie: *In Annuntiationem* (PG 89, 1375-1385; 1385-1390). Tutte e due però sono di dubbia autenticità (v. Laurentin-Table, p. 169).

BIBL.: Scaduto M., in « Enc. Catt. », I, 1158-1159; Janin R., in DHGE, II, 1460.

ANCHIETA (Ven. Giuseppe de). — Celebre missionario gesuita portoghese (1534-1591), apostolo del Brasile. Oltre ai discorsi, ha lasciato un grandioso poema latino sul tema « *De beata Virgine Dei Matre Maria* » (di 5786 versi, ossia, di 2893 distici) da lui

composti durante una prigionia presso una tribù indiana. Questo poema si può dividere in cinque libri o canti: l'infanzia di Maria, l'incarnazione del Verbo, la nascita di Gesù, la passione e la gloria del Figlio e della Madre. Incomincia col verso: « Eloquar? an sileam, sanctissima Mater Jesu? ». L'edizione critica del poema, insieme alla traduzione in portoghese del P. A. Cardoso S. J., è stata pubblicata a Rio de Janeiro nel 1940, nel vol. XXXVII delle pubblicazioni dell'« Arquivo Nacional ». L'A. è il primo e più grande umanista del Brasile, dove una città ha ricevuto il suo nome.

BIBL.: FERNÁNDEZ J., S.I., *El Venerable P. J. A., S.I., y su poema « De Beata Virgine Dei Matre Maria »*, in « Humanidades » 6 (1954) pp. 207-230; LÓPEZ HERRERA S., *El ven. P. A., misionero y cantor de María*, in « Eph. Mar. » 4 (1954) pp. 457-467.

ANDREA (S.) di CRETA. — Nato a Damasco verso l'anno 660, a 15 anni abbracciava a Gerusalemme la vita monastica nel monastero del S. Sepolcro. Verso il 685 fu inviato a Costantinopoli ed ivi rimase fino all'inizio del sec. VIII, allorché fu eletto vescovo di Creta. Combatté strenuamente contro il Nestorianesimo ed il Monofisitismo. S. A. di C. inaugurò il nuovo periodo della poesia ecclesiastica greca inventando i cosiddetti « Canoni », ossia, carmi di nove odi.

Scrisse molto di Maria SS. nelle sue otto Omelie mariane, ossia: a) *Oratio I in Nativitatem SS. Deip.* (PG 97, 805a-819c); b) *Oratio II in Natalem diem SS. Dominae nostrae Deiparae* (PG 97, 819d-844b); c) *Oratio III in eiusdem nativ.* (PG 97, 844c-862); d) *Oratio in eamdem* (PG 97, 862b-882b); e) *Oratio V in SS. Deip. Annunt.* (PG 97, 881c-914a); f) *Oratio XII in Dormit. Mariae* (PG 97, 1046c-1071a); g) *Oratio XIII in eiusdem Dormitionem* (PG 97, 1071b-1089a); h) *Oratio XIV in eamdem* (PG 97, 1090b-1110).

Tratta anche di Maria: 1) nel *Canon in B. Annae Conceptionem* (PG 97, 1306a-1315c); 2) nel *Canon in B. Mariae Natalem* (PG 97, 1315d-1330c). Accenni a Maria si trovano anche in altri scritti.

BIBL.: GRECU G., *Doctrina marialis iuxta S. A. Cretensem (sec. VII-VIII)*, Dissertatio ad lauream assequendam in Pont. Athen. de Propaganda Fide, Roma 1938, VIII-196 pp. (dattiloscritto); CONI C., *La Mariologia di S. A. di C.*, Dissertatio Pont. Univ. Gregorianae, Roma 1950 (dattiloscritto).

ANFILOCHIO (S.) d'ICONIO. — Visse tra il 340 c. e il 400 c. Fu vescovo di Iconio, discepolo ed amico di S. Basilio M. Prese parte al Concilio di Costantinopoli del 381, che proclamò la divinità dello Spirito Santo contro Macedonio. Ha lasciato due omelie mariane: 1) *In Christi Navitatem* (PG 39, 36a-44c); 2) *In occursum Domini* (PG 39, 44c-60a). Secondo Holl K. (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig 1904, pp. 58-83) anche questa seconda Omelia (di cui qualcuno ha dubitato) è autentica, poiché gli è attribuita da 49 manoscritti. Il Puech (*Littérature grecque chrétienne*, Parigi 1930, t. III, p. 617) quantunque esprima alcuni dubbi sull'autenticità, per ragioni interne ammette tuttavia come cosa certa che il discorso sia di un oratore ortodosso contemporaneo di A.

A. d'I. difende strenuamente la verginità di Maria « semper virgo » (Cfr. *Adversus falsam ascesim*, ed. G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, p. 60) « ante partum » ed « in partu »; ammette l'intervento attivo di Maria, come nuova Eva, nell'opera della Redenzione e la sua santità (offuscata però da qualche nuvoletta di impazienza e di minore fede sul Calvario).

BIBL.: SÖLL G., *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, in « Theol. Quart. » 131 (1951) pp. 163-188; 288-319; 426-457; ORTIZ DE URBINA I, S.J., *Mariologia Amphilochii Iconiensis*, in « Or. Christ. Per. » 23 (1957) pp. 186-191.

ANGELI. — Le relazioni che corrono tra Maria Santissima e gli A. sono di fondamentale importanza per comprendere l'ineffabile mistero mariano, per cui sono state, da secoli, oggetto di studio da parte dei teologi. Il mondo angelico, infatti, supera incomparabilmente il mondo umano. Nel mondo umano vi sono tanti individui nella medesima specie umana; nel mondo angelico invece, composto di miriadi di puri spiriti, ogni angelo è specificamente (non solo individualmente) diverso dall'altro, di modo che il minimo di essi supera incomparabilmente non solo il massimo tra gli uomini, ma anche tutta la specie umana. Se perciò è cosa gloriosa per la Vergine essere Madre e Regina degli uomini, è cosa incomparabilmente più gloriosa essere Madre e Regina degli A., anzi, di uno solo fra gli A.

Effettivamente, le relazioni di Maria con gli A. si riducono a due: Essa è Madre e Regina degli A.

I. Maria, innanzitutto, è Madre spirituale degli A. Maria, infatti, essendo Madre spirituale di tutto il mistico corpo di Cristo, è Madre spirituale di tutti coloro dei quali Cristo è Capo. Orbene, Cristo è vero Capo non solo degli uomini, ma anche degli A. Si discute tuttavia, fra Tomisti e Scotisti, in quale grado Cristo sia Capo degli A. e, conseguentemente, Maria sia loro Madre spirituale. Secondo la Scuola Tomistica, infatti (coerentemente alla teoria della dipendenza dell'Incarnazione del Verbo dalla permissione divina della colpa di Adamo), Cristo sarebbe Capo degli A. sono in quanto influisce in loro la grazia e la gloria accidentale, non già in quanto influisce in loro la grazia e la gloria essenziale, come vorrebbe la scuola scotistica (coerentemente alla teoria della indipendenza dell'Incarnazione del Verbo dalla permissione divina della colpa di Adamo).

Effettivamente il primato assoluto di Cristo (e, in un certo senso, di Maria, a Lui indissolubilmente congiunta), proclamato da S. Paolo (Col. 1, 13-20) e dalla stessa ragione illuminata dalla fede, nonché l'unità e l'armonia del piano divino ideato ed attuato da Dio, si salvano soltanto se si ammette che Cristo e Maria sono la causa finale, la ragione di essere di tutta la creazione (A. ed uomini), nonché la causa efficiente meritoria di tutta la grazia concessa da Dio sia agli uomini che agli A. Qualsiasi grazia, quindi, preparata da Dio «ab aeterno» e da Lui concessa nel tempo a qualsiasi creatura (sia umana che angelica) è stata meritata da Cristo e da Maria, in vista di Loro e a gloria di Loro. Anche la grazia, quindi, mediante la quale gli A. han superato la prova ed hanno ottenuto la gloria, è dovuta a Cristo e a Maria. Iddio, infatti, prima (a nostro modo d'intendere) ha voluto Cristo (e Maria) in carne passibile, e poi, in vista di Cristo (e di Maria) e per la sua gloria, ha voluto tutte le altre cose create, A. ed uomini, nonchè la «permissione» della colpa di Adamo (la quale, perciò, dipende da Cristo e non già Cristo dipende da essa).

II. Maria, in secondo luogo, è Regina degli A. In forza infatti della Maternità divina, Essa, quantunque per natura inferiore agli A., per la dignità tuttavia è a loro incomparabilmente superiore ed è Regina di tutto l'universo creato, sia umano che angelico, godendo su di esso di un vero e proprio dominio. Anche gli A. perciò, come gli uomini, sono sudditi e servi di Maria, loro augusta Regina. Per questo la Chiesa La invoca «Regina Angelorum».

BIBL.: Roschini G., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, vol. II, Ferrari, 1953, pp. 228-237; P. Alejandro de Villalmonte, O.F.M. Capp., *María y los Angeles*, in «Est. Mar.» 20 (1959) pp. 401-437; Aperribay B., O.F.M., *María ¿ Madre de los Angeles ?*, in «Verdad y Vida» 18 (1960) pp. 261-280.

ANGELICO (Beato), O. P. — Al secolo Guido di Pietro, in religione Fra Giovanni da Fiesole, nato nel 1387 a Vicchio di Mugello, morto a Roma nel 1455. Fu appellato «l'angelico», e lo fu di nome, di vita e di pennello, raggiungendo il vertice della spiritualità. È il pittore delle «Annunciazioni». Oltre a queste, sono degne di nota la Crocifissione, la Deposizione dalla croce, lo Sposalizio, la Morte di Maria, l'Incoronazione della Vergine, la Vergine fra i Santi, il tabernacolo che va sotto il titolo di «Madonna dei linajoli», ecc. Le sue Madonne spirano devozione a chi le rimira, spingono alla preghiera, secondo l'iscrizione che si legge in S. Marco di Firenze: «Virginis intactae cum veneris ante figuram - Praetereundo, cave ne sileatur Ave».

BIBL.: Ciraolo C. e Arbib M., *Il B. A.*, Bergamo 1925; Wingenroth M., *A. da Fiesole*, 2ª ed., Bielefeld e Lipsia 1926.

«ANGELUS DOMINI». — Il primo germe dell'A. D. va ricercato nell'uso civico religioso vigente, fin dall'alto medioevo, di suonare, appena notte, la campana dei monasteri e dei conventi per la recita di alcune preghiere, dopo «Compieta». Si trova indicato, quest'uso, in alcuni manoscritti del sec. V (Cfr. Henry W., in *Dict. Archéol. Chrét. Lit.*, I, col. 2070). Da esso ebbe probabilmente origine il «coprifuoco», ossia, il segnale per rincasare, dopo il lavoro del giorno. La campana che dava il segnale del «coprifuoco» era per lo più dedicata a S. Maria. Nei monasteri e nei conventi, inoltre, fin dal basso medioevo, sull'imbrunire, v'era l'uso, al termine della «Compieta», di salutare Maria, per lo più col canto dell'antifona «Salve Regina», uso che, con l'andare del tempo, divenne sempre più solenne, fino ad obbligare a prendervi parte tutti i membri della comunità, nessuno escluso, per cui se ne dava il segno con la campana, e fino ad esortare i fedeli ad unirsi, spiritualmente, nelle proprie abitazioni, a tale atto di omaggio all'augusta Madre di Dio. Un testo pubblicato dal

Thurston parla di indulgenze concesse dal vescovo di Bressanone nel 1239 a chi avesse recitato per tre volte l'« Ave Maria » al suono serotino della campana (Cfr. *The Month*, 98 [1901] pp. 607-716). La data 1239, tuttavia, da alcuni è contestata con argomenti poco convincenti.

Nel Capitolo Generale dei Frati Minori del 1263, S. Bonaventura prescriveva che « i frati, nei loro sermoni, inducessero il popolo a salutare alcune volte la Beata Maria, all'ora di Compieta, al suono della campana, essendo opinione di alcuni illustri dottori che quella appunto fu l'ora in cui venne dall'Angelo salutata » (Cfr. *Chronica XXIV Generalium O. F. M.*).

Giovanni XXII, nel 1318 e poi nel 1327, indulgenziava l'uso di recitare tre « Ave Maria », in ginocchio, al suono della campana della sera (Cfr. Baronius, *Annales*, 1318, n. 58, Bar-le-Duc 1872, XXIV, p. 104) introducendolo in Roma. L'A. D. quindi non è che la fusione del ricordo dell'Incarnazione al suono dell'inizio della notte con l'ossequio alla Madonna all'ora del tramonto, dopo « Compieta », in uso nelle chiese monastiche e conventuali.

Oltreché al tramonto, v'era anche l'uso civile e religioso, fin da tempi remoti, di suonare la campana anche *all'alba*, per invitare i fedeli ad innalzare subito la mente a Dio, all'inizio della nuova giornata. Nei Monasteri e nei Conventi, all'ora di « Prima », alle parole « Sancta Maria et omnes Sancti », era in uso la grande prostrazione, alla quale tutti i membri della Comunità (come alla « Salve Regina » del tramonto) dovevano esser presenti. Verso la fine del sec. XIII, il suono della campana, all'alba, fu messo in relazione con quello della sera, e così acquistò un significato mariano. Nelle *Constitutiones* di Tommaso I, Abate di Montecassino (dal 1285 al 1288), si prescriveva che « il sacrista suoni la campana (...) all'*Ave Maria* del mattino e della sera » (Cfr. Jnguanez M., *Quale l'origine del suono dell'Angelus*?, in « L'Osserv. Rom. » del 25 maggio 1942). La connessione dell'A. D. del tramonto con quello dell'alba viene messa in rilievo dal libro *De laudibus Papiae* dell'a. 1330 (edito dal Muratori nel « Rerum italicarum scriptores ») in cui, nel cap. 14, si legge: « Oltre al segno quotidiano istituito per salutare la sera la Vergine gloriosa, se n'è istituito poco fa (in Pavia) un altro al mattino, poco dopo il segno dell'aurora, per reiterare il medesimo saluto, come s'usa già in parecchi luoghi ». Nel 1309, un Breve di Bonifacio IX al clero di Baviera esortava al suono della campana dell'aurora, per l'« Ave Maria », in tutte le chiese, secondo l'uso stabilito a Roma e in parecchi paesi italiani » (Cfr. Hardouin J., *Concilia*, Parigi 1715, VII, col. 1856).

L'A. D. del mezzogiorno risale alla metà del sec. XV. Nella prima metà del sec. XV, infatti, in vari luoghi (Olmütz, Maienza, Colonia) v'era l'uso di suonare la campana a mezzogiorno per ricordare la Passione e la morte di Cristo. Nel 1456, un tale uso venne generalizzato, e vi fu aggiunta, da Callisto III, la recita di tre « Ave Maria » per impetrare il divino aiuto nella guerra contro i Turchi. Nel sec. XVI, l'A. D. del mezzogiorno era già quasi universale. V'era però molta varietà di preghiere, secondo i vari luoghi. Il primo documento, finora conosciuto, in cui si trova l'A. D. secondo la forma attuale, indulgenziata da Paolo III, è un catechismo stampato a Venezia nel 1560. Tale forma s'impose a tutti allorché Benedetto XIII, il 14 sett. 1724, l'arricchì dell'indulgenza di 100 giorni per ogni volta, e dell'indulgenza plenaria una volta al mese. Benedetto XIV, il 20 aprile 1742, stabiliva che nel tempo pasquale l'A. D. fosse sostituito dall'antifona « Regina coeli » e che nei giorni di domenica, a cominciare dalla sera del sabato, venisse recitato in piedi. Finalmente, Pio VII, nel 1815, aggiungeva all'A. D. tre « Gloria Patri » in ringraziamento dei doni elargiti dalla SS. Trinità a Maria e, in modo particolare, per la sua gloriosa Assunzione al Cielo, annettendovi l'indulgenza di 100 giorni.

BIBL.: ROSCHINI G. M., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, IV, Roma 1954, pp. 304-308; « Angelus Domini », p. I, Presbyterium, Roma-Padova-Napoli 1959; CRESI D., O.F.M., *Il beato Benedetto Sinigardi d'Arezzo e l'origine dell'« Angelus Domini »*, Firenze 1958, Conv. di S. Francesco. Secondo il Cresi, S. Bonaventura avrebbe esteso all'Ordine quanto il B. Sinigardi aveva già istituito pel suo Convento di Arezzo (v. « Marianum », 21 (1959) pp. 433-434.

ANGLICANESIMO. — Riguarda la forma di Protestantesimo che domina in Inghilterra dal tempo di Enrico VIII (1509-1547) e specialmente dal tempo di Elisabetta (che è la vera fondatrice della Chiesa Anglicana) fino ad oggi. È divisa in tre Chiese: la *High Church* (Chiesa alta, conservatrice), la *Broad Church* (Chiesa larga, aperta alle correnti laiche indipendenti) e

la *Low Church* (Chiesa bassa, di tendenza spiccatamente antiromana).

I membri della *Chiesa Bassa* (un terzo circa della Chiesa anglicana) rigettano la parte di Maria nel piano della Redenzione, e non fanno gran caso delle sue prerogative, per cui neppure esiste, per loro, una vera e propria questione mariana. La Madonna, secondo loro, non sarebbe altro che una donna piena di grazie, ma che avrebbe avuto una ben scarsa importanza nell'economia della Fede.

I membri invece della *Chiesa Larga* si avvicinano di più alle posizioni della Chiesa Cattolica sulla Madonna, pur temendo il « dogmatismo » di essa e il mito della « adorazione » di Maria. Preferiscono tacere, pur conservando un grande spirito di tolleranza, ammettendo che uno possa essere vero cristiano ed avere « idee esagerate » sulla Vergine (come, per es., gli Orientali, coi quali gli Anglicani desiderano effettuare una specie di unione sui punti ch'essi ritengono essenziali).

I membri della *Chiesa Alta* sono coloro che più si avvicinano, in fatto di dottrina e di culto mariano, alla Chiesa Cattolica fino ad ammettere quasi tutte le tesi mariane del cattolicesimo, pur non ritenendole necessarie (ad eccezione della verità della Maternità divina) per l'eterna salvezza, poiché non appartenenti al « cuore del cristianesimo » (Mascall E.-L., *The Mother of God*, Londra 1952). Costoro dicono di riallacciarsi, attraverso una catena ininterrotta, ad autorità posteriori alla Riforma, consapevoli « dell'importanza teologica centrale della Madre di Dio ». Una tale tradizione è andata a sfociare nel celebre « Movimento di Oxford » che condusse il Newman alla conversione al cattolicesimo.

BIBL.: CORR. G., O.S.M., *La doctrine Mariale et la pensée Anglicane contemporaine*, in Du Manoir, III, Parigi 1954, pp. 711-731; CWIERTNIAK S., S.M., *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, Editions Fleurus, 1958.

ANNA (S.) Madre di Maria. — Il suo nome s'incontra, per la prima volta, nel Protovangelo di Giacomo (v.) del sec. II. Ivi si dice che, figlia di Nathan, sacerdote di Beth-lehem, avrebbe avuto due sorelle maggiori: Maria (poi madre di Maria Salome) e Sobe (poi madre di Elisabetta, la quale, perciò, sarebbe stata cugina di Maria). Ivi, inoltre, si narra che A. sposatasi a Gioacchino di Nazareth (v.), ed essendo già vecchia e sterile, dopo lunghe e fervorose preghiere, ebbe l'alta sorte di diventare madre di Maria. Quando questa ebbe tre anni, A., insieme a Gioacchino, l'avrebbe presentata al tempio. Sarebbe poi morta poco dopo.

Il culto di S. A. compare in Oriente nel sec. VI (allorchè Giustiniano innalzò a Costantinopoli una chiesa in suo onore) e in Occidente nel sec. VIII (esiste infatti un'immagine in S. Maria Antiqua).

La festa di S. A. (celebrata in Oriente il 25 luglio e in Occidente il 26) si diffuse gradatamente in Europa nei secoli XII, XIII e XIV; Gregorio XIII, nel 1584, l'imponeva come festa di precetto a tutta la Chiesa.

Il culto di S. A. è molto diffuso ovunque, particolarmente in Bretagna (v. Ghéon H., *S.te A. d'Auray*, Parigi 1931) e in Canadà (*S.te A. de Beaupré*).

L'arte, ispirandosi per lo più al Protovangelo di Giacomo, ha illustrato abbondantemente, nei vari secoli, i vari episodi della vita di S. A., particolarmente il suo incontro con Gioacchino alla porta aurea (si ricordi il celebre affresco di Giotto a Padova, nella cappella dell'Arena), la scena della natività di Maria (per es., il Cavallini nel mosaico di S. Maria in Trastevere, Ghirlandaio, Andrea del Sarto, ecc.), gli episodi dell'infanzia di Maria, ecc.

Lunga parte, infine, ha avuto S. A. nel folklore e nella poesia popolare, quale protettrice delle partorienti, delle ricamatrici, ecc.

BIBL.: CHARLAND P. V., *S.te A. et son culte*, 3 voll., Québec 1911-1921; MASSERON, *S.te A.*, Parigi 1926; KLEINSCHMIDT B., *Die heilige A., ihre Verehrung in Heschichte*, Kunst und Volkstum, Dusseldorf 1930; SBROCCHI R., *A., la madre di Maria*, Casale Monferrato 1957.

ANNO MARIANO. — È un anno consacrato particolarmente al culto di Maria. Il primo A. M., nella Storia della Chiesa, è stato l'a. 1954, in occasione del I Centenario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione. Fu indetto da Pio XII con l'Enciclica « Fulgens corona » dell'8 dicembre 1953.

L'A. M. fu solennemente inaugurato in Roma da Pio XII nel pomeriggio dell'8 dic. 1953 nella Basilica di S. Maria Maggiore. Simultaneamente veniva inaugurato in tutte le cinque parti dell'Orbe Cattolico, specialmente nelle Cattedrali. Le manifestazioni dell'A. M. hanno avuto dovunque propor-

zioni spettacolari, coronate da un vero rinnovamento spirituale. È stato inoltre un anno ricco d'iniziative sociali, caritative e culturali. Fu chiuso con la solenne incoronazione, nella Basilica Vaticana il 1 nov. 1954, della Madonna « Salus Populi Romani », fatta da Pio XII e dalla solenne istituzione della festa della Regalità di Maria, stabilita al 31 maggio.

BIBL.: *L'A. M. 1954 nell'Urbe e nell'Orbe.* Cronistoria, a cura del Comitato Centrale dell'A. M., Città del Vaticano 1958, 625 pp. con moltissime illustrazioni.

ANNUNCIAZIONE. — È il primo è più saliente episodio della vita di Maria ed è costituito dall'annuncio dell'Incarnazione fatto dall'Angelo alla Vergine.

I. *L'A. nel Vangelo.* Nel racconto che ne ha fatto S. Luca (1, 26-38) si possono distinguere: 1) un'introduzione; 2) un triplice colloquio dell'Angelo con Maria; 3) una conclusione.

1. Nell'*introduzione* vengono rapidamente messe in rilievo le circostanze di tempo, di luogo, di persone dell'avvenimento, ossia: 1) circostanza di tempo: « nel sesto mese » dal prodigioso concepimento del Precursore Giovanni Battista da parte di Elisabetta, annunziato sei mesi prima dal medesimo Angelo Gabriele al padre di lui, Zaccaria; quel « sesto mese » segna il punto di partenza dei nuovi tempi; 2) circostanza di luogo: « in una città della Galilea chiamata Nazareth » (v.): una borgata allora oscurissima (Gv. 1, 46), posta ai piedi del monte Nebi Sain, a circa 300 m. sul mare, e costituita prevalentemente (come risulta dai recenti scavi archeologici) di grotte scavate nel pendío della collina (ad uso di ripostiglio) alle quali si aggiungeva qualche rudimentale stanza (ad uso di abitazione); 3) circostanze di persone; i protagonisti son tre: *a*) Dio, Colui che manda: « mandato da Dio »; *b*) l'Angelo Gabriele, colui che è inviato; *c*) Maria, Colei alla quale l'Angelo è inviato: « ad una Vergine sposata a Giuseppe, della casa di David, chiamata Maria », con l'intento di annunziare « il decreto della molti anni lagrimata Pace » (Purg. 10, 34-35). Da queste circostanze di tempo, di luogo e, in modo particolare, di persone, si profila così di già la divina grandiosità della scena.

2. All'introduzione fa seguito *il triplice colloquio* dell'Angelo con Maria; tre colloqui ciascuno dei quali consta, naturalmente, delle parole dell'Angelo e della risposta di Maria. 1) *Primo colloquio*: *a*) Le parole dell'Angelo: « Ave, ricolma di grazia, il Signore è con Te, Tu sei benedetta fra le donne »; *b*) la risposta di Maria a questo triplice saluto non vien data con le parole ma col fatto: « A queste parole Essa si turbò, e si chiedeva cosa volesse dire un tale saluto », ossia, rimase stupefatta nell'udire cose così eccellenti a suo riguardo. 2) *Secondo colloquio*: *a*) Le parole dell'Angelo: « Non temere, o Maria, poiché tu hai trovato grazia davanti a Dio; ecco che tu concepirai e darai alla luce un figlio a cui imporrai il nome di Gesù; Egli sarà grande e sarà chiamato il Figlio dell'Altissimo, e il Signore Iddio darà a Lui il trono di David suo padre, e regnerà in eterno nella casa di Giacobbe, e il suo regno non avrà mai fine »; ossia, in altri termini: Ella è stata scelta da Dio a madre del suo Figliolo che viene a salvare il mondo (Lyonnet S., in « Biblica », 20 [1939] 131-141); *b*) La risposta di Maria a questo secondo colloquio tende a conoscere cosa sarebbe stato dell'offerta della verginità da Lei già fatta a Dio: in qual modo deve Essa compiere il volere di Dio, se debba cioè rinunciare all'offerta già a Lui fatta: « come avverrà questo (che tu mi hai annunziato), dal momento che io non conosco uomo? ». 3) *Terzo colloquio*: *a*) L'Angelo con le sue parole esprime due cose: il concepimento verginale, e la conferma di esso mediante un segno: « Lo Spirito Santo discenderà in Te, e la Virtù dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra; è per questo che Colui, il quale nascerà da Te, sarà chiamato Santo, Figlio di Dio. Ed ecco Elisabetta, tua parente, anche lei ha concepito un bimbo, ed è al sesto mese, colei che era chiamata la sterile, perché niente è impossibile a Dio »; *b*) La risposta di Maria a tale schiarimento costituisce la più grande risposta data dalla creatura al suo Creatore: « Ecco la schiava del Signore: si faccia di me secondo la tua parola! ». Non appena la Vergine ebbe pronunziato queste parole, « il Verbo si fece carne ed abitò fra noi » (Gv. 1, 14).

3. La *conclusione* del racconto appare in tutto degna della semplicità e della sublimità del medesimo: « E l'Angelo si partì da Lei »: partì, da Lei, il messaggero di Dio e venne, in Lei, Dio.

II. *L'A. nella Teologia.* S. Tommaso, nella sua *Somma Teologica* (III, q. 30), in quattro articoli, ci presenta tutta la Teologia dell'A. Egli analizza mirabilmente il racconto lu-

cano dell'A. rilevandone la ricchezza del contenuto non solo storico, ma anche teologico. Dopo aver illustrato il fatto dell'A. (art. 1), passa a trattare delle varie circostanze del medesimo, vale a dire: della persona che diede l'annunzio, ossia dell'Angelo (art. 2), del modo visibile con cui apparve (art. 3) e dell'ordine con cui venne dato l'annunzio (art. 4). Sia del fatto che delle varie circostanze di esso, l'Angelico rileva acutamente la convenienza.

1. La *convenienza del fatto dell'A.*, secondo l'Angelico, è quadruplice, ossia, era conveniente ricevere l'annuncio di ciò che doveva accadere: 1) perché — come esigeva l'ordine delle cose — doveva concepire il Figlio di Dio prima con la mente che col corpo; 2) perché in tal modo poté essere un testimonio il più attendibile del grande mistero che le veniva annunziato; 3) perché porgeva alla Vergine l'opportunità di offrire il suo volontario ossequio a Dio; 4) per dimostrare che intercedeva un certo spirituale matrimonio tra il Figlio di Dio e la natura umana, in luogo e in rappresentanza della quale Ella dava il suo libero consenso. In tal modo Ella, come madre e sposa del Verbo incarnato, cooperava alla rigenerazione soprannaturale dell'Umanità alla vita soprannaturale della grazia divina, perduta col peccato dei nostri progenitori. Divenendo fisicamente Madre naturale del Capo, diventava anche, spiritualmente, madre soprannaturale delle membra di quel Capo, ossia, di tutta la Chiesa, mistico corpo di Cristo.

2. La *convenienza dell'A. per mezzo di un Angelo.* Un tale annunzio per mezzo dell'Angelo era conveniente per tre ragioni: 1) per ragione del modo ordinario di agire di Dio, secondo il quale fa derivare agli uomini le cose soprannaturali per mezzo degli Angeli; 2) per ragione dell'analogia esistente fra la prevaricazione e la redenzione: come la prima ebbe inizio dall'angelo delle tenebre, così la seconda doveva aver inizio dall'angelo della luce; 3) per ragione della intemerata verginità di Maria, in virtù della quale la Vergine, vissuta nella carne, ma non carnalmente, è parente degli Angeli.

3. La *convenienza dell'apparizione dell'Angelo in forma visibile* (sotto umane sembianze). È conveniente: 1) perché l'apparizione di un Angelo invisibile in forma visibile, presenta un'analogia con Dio che, invisibile nelle sue cose, per mezzo dell'Incarnazione è divenuto visibile nelle cose nostre; 2) perché la Vergine, dovendo concepire il Figlio di Dio non solo con la mente, ma anche col corpo, venisse rinfrancata non solo nella mente, ma anche nei sensi del corpo; 3) perché le cose percepite con gli occhi si apprendono con maggior certezza di quelle percepite con l'immaginazione.

4. La *convenienza dell'ordine con cui venne dato l'annunzio.* Siccome « le cose che sono da Dio sono ordinate » (Rom. 13, 1) ne segue « a priori » che fu anche conveniente l'ordine seguito dall'Angelo nell'annunciare alla Vergine il sublime mistero. Ma una tale convenienza, oltreché « a priori », si ha anche « a posteriori ». L'Angelo, infatti, nel dare il grande annunzio, intendeva tre cose: 1) intendeva destare l'attenzione di Maria (e per questo la loda e le annunzia l'onore futuro); 2) intendeva istruirla (e per questo le annunzia il concepimento, il parto, la singolare dignità della prole concepita e il modo del concepimento); 3) intendeva ottenerne il consenso (e per questo le adduce l'esempio di Elisabetta e la onnipotenza divina).

I moderni Mariologi insistono molto sul valore soteriologico o corredentivo del libero consenso dato da Maria all'Incarnazione Redentrice e si domandano: quel libero consenso può dirsi una cooperazione immediata, diretta alla Redenzione, di modo che, in forza di un tale consenso, Maria possa appellarsi, in senso stretto, Corredentrice del genere umano? I più affermano; altri, in minoranza, negano.

BIBL.: Bover I., S.J., *Deiparae Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum*, Madrid 1942, pp. 358; Goesmann E., *Die Werkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, Max Hueber Verlag, München 1957, pp. 303.

III. *L'A. nella Liturgia.* L'A. (detta anche « Annuntiatio Domini », « Annuntiatio Christi », « Conceptio Christi ») al 25 marzo, è una delle più antiche feste mariane. Il più antico documento che ne parla è il « Chronicon Paschale », della prima metà del sec. VII; ne parla però come di una festa entrata già in vigore da tempo nel calendario ecclesiastico (Cfr. PG 92, 488-1001). Apparisce, in Oriente, verso la metà del sec. VI, come risulta da un'Omelia di Abramo d'Efeso « *In Annuntiationem* » (PO 16, 442-447). A Roma era gia celebrata nel sec. VII, al tempo di Sergio I (687-701), poiché questo Papa aggiunse alla medesima una solenne processione stazionale dalla diaconia di S. Adriano alla basilica di S. Maria Maggiore

(Cfr. *Liber Pontificalis*, c. 86, § 14; ed. Duchesne, I, p. 376).

Il giorno 25 marzo è in correlazione col Natale e con l'antica opinione riferita da S. Agostino (*De Trinitate*, 4, 5, PL 42, 894) secondo la quale Cristo sarebbe stato concepito e morto il 25 marzo.

BIBL.: NILLES N., *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orient. et Occident.*, Innsbruck 1896; VAILHÉ S., *Origine de la fête de l'A.*, in « Echos d'Orient », 9 (1906) pp. 138-145; CECCHETTI I., *L'A.*, in « Boll. Ceciliano », 38 (1943) pp. 46-48; 98-114.

IV. *L'A. nell'Arte.* Nell'arte paleocristiana vi è una sola immagine dell'A.: quella dipinta nella volta di un cubicolo del cimitero di Priscilla, sulla via Salaria, tra la fine del sec. II e l'inizio del III. La Vergine è assisa, e dinanzi a Lei v'è un giovane in tunica e pallio, con la destra protesa. L'A. si trova anche nei mosaici di S. Maria Maggiore (432-440) e nel mosaico del duomo di Parenzo (sec. VI): entrambi, anziché al Vangelo di S. Luca, s'ispirano al Protovangelo di Giacomo. Frequente è pure l'A. nelle miniature, negli avori, negli evangeliari ecc. Dal sec. V in poi, oltre alla Madonna ed all'Angelo, l'iconografia dell'A. si arricchisce di altri elementi che possono ridursi a varie classi:

1) Elementi *ambientali*: alcuni, infatti, rappresentano la scena nella casetta (come dà ad intendere S. Luca); altri presso la fontana (secondo il Protovangelo di Giacomo); altri in un portico; altri all'aperto; altri in giardino (come, per es., le due A. attribuite a Leonardo e che si trovano l'una agli Uffizi di Firenze e l'altra al Louvre di Parigi).

2) Elementi *personali*: così fin dal sec. XII viene rappresentato, in alto, il busto del Padre eterno con le braccia protese in atto d'inviare lo Spirito Santo o in atto di emettere un raggio che giunga fino all'orecchio di Maria; a volte il committente o i committenti e, a volte, qualche santo devoto di un tale mistero in atto di contemplarlo (così per es. il S. Domenico nel fresco dell'Angelico a S. Marco di Firenze); a volte viene rappresentata anche un'ancella seduta in disparte, che fila o che solleva la tenda, o che origlia da un ambiente attiguo (come, per es., a Roma in S. Urbano alla Caffarella, in una A. del sec. XI); a volte, finalmente (specie nel 1400), viene rappresentato il Bambino Gesù che, con una croce, scende dal cielo per andare nel seno di Maria (l'A. di Giovanni Santi a Brera: rappresentazione affatto ortodossa, proibita da Benedetto XIV).

3) Elementi *attitudinali*: la Vergine, a volte, è rappresentata seduta, a volte in ginocchio, o in piedi, a volte col libro aperto o chiuso (sec. XI) fra le mani o sulle ginocchia o sopra un leggio, in atto di leggere, o di pregare o di filare la lana purpurea del Tempio (ispirato dall'Apocrifo della « Natività di Maria »). Anche l'Angelo, a volte, viene rappresentato in ginocchio (come l'A. di Giotto all'Arena di Padova).

4) Elementi *simbolici*: a volte (fin dal '300) vengono aggiunti Adamo ed Eva in contrapposizione al nuovo Adamo, che sta per essere concepito, e alla nuova Eva, che sta per concepirlo (l'A. del B. Angelico a Cortona); a volte vi è la colomba, simbolo dello Spirito Santo, che vola verso Maria o si posa sulla spalla di Lei; a volte vengono fatti comparire due Angeli che reggono l'immagine del Crocifisso, per alludere alla Redenzione che in quell'istante s'inizia (così l'A. di Neri Ricci all'Accademia di Firenze); a volte (nel sec. XV) nel grembo di Maria viene rappresentato il liocorno (simbolo della perpetua verginità di Maria, sorto dalla credenza popolare secondo la quale solo una vergine riesce ad ammansire questa fiera fiabesca); altre volte, fra la Madonna e l'Angelo viene rappresentato un vaso fiorito (per es., nell'A. di Simone Martini agli Uffizi), posto sopra una colonna simbolo della primavera, durante la quale (conforme all'antica tradizione) sarebbe avvenuta l'A., secondo quel fiorito detto falsamente attribuito a S. Bernardo: « Il Fiore (Gesù) è sbocciato da un altro Fiore (Maria) nella stagione dei fiori (in Primavera) ».

5) Elementi *psicologici* presi dai tre momenti dello spirito di Maria nella scena dell'A.: *a*) alcuni infatti la ritraggono nel momento del suo turbamento all'insolito saluto dell'Angelo (come, per es., nell'A. di Simone Martini agli Uffizi); *b*) altri nel momento in cui indaga il senso dell'annunzio; *c*) altri, infine, nel momento in cui, rassicurata dall'Angelo, piega il capo, incrocia le mani sul petto e si assoggetta al volere divino.

L'Angelo viene rappresentato, in un primo tempo, con in mano la verga o lo scettro di araldo; in un secondo tempo la verga che ha in mano diventa fiorita; e in un terzo tempo quella verga si trasforma in giglio

(per es., nell'A. dell'Orcagna in Orsammichele); altre volte la verga diventa un ramo d'olivo, simbolo della pace (come, per es., nell'A. di Lippo Memmi agli Uffizi), oppure una palma, simbolo di vittoria (come l'A. del Lorenzetti nell'Accademia di Siena), la quale, a volte è luminosa come la stella del mattino (per es., nell'A. di Filippo Lippi alle Belle Arti di Firenze), a volte ha sette rami sormontati da sette stelle luminose (così nell'A. di Duccio di Boninsegna), simbolo forse dei sette dolori o dei sette doni dello Spirito Santo. Molto diffuso, dal '300 in poi, l'uso di scrivere le parole del saluto dell'Angelo o in un cartiglio retto dall'Angelo, o in una specie di soffio che, dalla sua bocca, va verso la Madonna (per es., nell'A. di Simone Martini) a cui risponde un altro soffio che, dalla Madonna, va verso l'Angelo (l'A. di Ambrogio Lorenzetti). V. Teatro.

BIBL.: GERBASCH M., *Iconografie de l'A.*, Parigi 1898; PRAMPOLINI G., *L'A. nei pittori primitivi italiani*, Milano 1939; LÉPICIER A., O.S.M., *L'Annonciation. Essai d'Iconographie Mariale*, Aux Éditions Servites, 1943. Vedere anche gli studi d'indole generale.

ANSELMO (S.) di CANTERBURY. — Benedettino, Teologo insigne, «Padre della Scolastica», Dottore della Chiesa, nato ad Aosta, in Piemonte, nel 1033 e morto Arcivescovo di Canterbury nel 1109. A 15 anni entrò nella scuola abaziale benedettina di Bec, in Normandia. Ivi, nel 1060, si fece monaco; tre anni più tardi diveniva Priore e nel 1078 Abate. Nel 1093 veniva nominato Arcivescovo di Canterbury.

Il problema dell'autenticità delle opere devozionali di A. è stato definitivamente risolto nel 1924 da Dom Wilmart, O. S. B., *Le recueil des prières de saint A.* Introduzione alle *Meditations et Prières de Saint A.*. trad. di A. Castel, O. S. B., Coll. «Pax.», vol. XI, Maredsou, Paris 1929, pp. i-lxii; *La tradition des Prières de s. A. Tables et notes*, in «Rev. Bénéd.» 36 (1924) pp. 53-71; *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Parigi 1932, p. 157. Le conclusioni critiche del Wilmart sono state accettate da Schmitt nell'edizione critica delle Opere di S. A.: *S. A. Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Ad fidem codicum recensuit Salesius Schmitt, O. S. B.*, 5 voll., Edimburgi 1946-1951 (PL 158-159).

L'importanza di A. nel campo mariologico è comunemente ammessa. Egli, dopo due secoli di scarsa produzione mariologica, appare come il rinnovatore e il propulsore del movimento mariologico al tramonto del sec. XI, preparando la via a S. Bernardo, a Riccardo di S. Lorenzo, a S. Alberto M., a S. Bonaventura, a S. Tommaso, ecc. A. è l'iniziatore della Mariologia scientifica. Sono autentiche: 1) Nel periodo in cui A. era Priore a Bec: *Meditazione II*, *Preghiere* 63-65, 69, 71, 74 (1070). *Meditazione III*, *Preghiere* 50-52 (1072).

2) Nel periodo in cui era Abate di Bec: *Preghiere* 20, 23, 24, 67-68, 72, 75 (scritte prima del 1085).

3) Nel periodo dell'Arcivescovado di Canterbury: *Meditazione XI* (1099-1100). Prologo e preghiere 9, 34, 41 (scritte prima del 1104). Queste 19 preghiere e tre meditazioni contenute nella Patrologia del Migne (PL 158, 942-968) sono ritenute come autentiche.

A. parla anche, più o meno a lungo, della Madonna nei seguenti scritti teologici: *Cur Deus homo*, *De conceptu virginali et de originali peccato*; meno frequentemente nella *Epistola de Incarnatione Verbi* e, ben poco o nulla, in altri scritti. Le sue lettere e gli scritti ascetici non mariani contengono pochissimi riferimenti a Maria.

BIBL.: MENSING, O.S.B., *De Marialeer van den h. A. in Handelingen van het Vlaamsch Maria- Congres te Brussel*, 8-11 september 1921 (2 voll., Brussels 1922, pp. 250-259); JONES R. T., *Sancti A. Mariologia*, Mundelein, Ill.: Seminarium S. Mariae ad Lacum 1937, 88 pp.; BRUDER I., S.M., *The Mariology of Saint A. of Canterbury. Dissertation presented to the Faculty of Theology of the University of Fribourg* (Switzerland), Mount St. John Press, Dayton, Ohio 1939, XXII-213 pp.; ALAMEDA S., O.S.B., *Escritos mariológicos de San A.*, in «Liturgia» 1 (1946) pp. 153-157; BORNTRAGER C., O.S.M., *The Marian Servitude of the St. A. of Canterbury.* Tesi di Licenza in S. Theol. presso la Facoltà Teologica «Marianum», Roma 1960.

ANSELMO (Ps.). — A S. A. è stata falsamente attribuita, nell'Ordinale di Exeter (composto nel 1337, per ordine di Grandisson Giov. Vesc. di Exeter), una lezione dal titolo: *In secunda commemoratione post Assumpcionem* (sic) *de libello beati Anselmi: De virtutibus et miraculis B. Mariae, qui incipit: Multi, Domine Sanctae Mariae ... et accipit oraciones B. Augustini in quodam sermone, qui incipit: Ad interrogata*» (Cfr. «Ordinale Exon.», edito da Dalton J. N., Londra, voll. 4 (Coll. Henry Bradshaw Society, t. XXXVIII, Londra 1909, pp. 506-508).

ANSELMO di LUCCA († 1086). — Nell'«Oratio I» (ediz. A. Wilmart, in «Rev. asc.

myst. » 19 [1938] lin. 98-104) A. di L. sembra il capofila dell'interpretazione spirituale delle parole rivolte dal Crocifisso alla Madre [Gesù disse]: « Ecce mater tua, ut tanto pietatis affectu pro omnibus recte credentibus mater gloriosa intercederet ... et adoptatos in filios ... custodiret ».

ANSELMO di LUCCA (Pseudo). — A S. A. vescovo di Lucca sono state attribuite: 1) la *Meditatio de salutatione B. M. V.* (PL 149, 577c-584a); 2) la *Meditatio super Salve Regina* (PL 149, 583b-590d = PL 184, 1077-1080c, ps.-Bonaventura, *Stimulus amoris*, III, c. 19). Furono pubblicate nel sec. XVI sotto il nome di Martino De Magistris († 1482). Cfr. Maehler M., in DSp. I, 699.

ANTIPATRO di BOSTRA. — Vescovo di B. (457), in Arabia, oratore, polemista del sec. V. Il VII Concilio ecumenico (787) l'annovera fra i dottori dei primi tempi (Cfr. *Mansi*, XIII, 177-80). Ha lasciato due Omelie strettamente collegate: 1) *Homilia in S. Joannem Baptistam* ove si parla anche dell'Annunciazione e della Visitazione (PG 85, 1763-1776); 2) *Homilia in Annuntiationem* (PG 85, 1775-1792). Sono tutte e due indubbiamente autentiche. « La sua autenticità — dice Del Fabbro parlando dell'Omelia sull'Annunciazione — come pure la sua omogeneità, ci sembrano fuori questione. Essa, è vero, non è suffragata che da un unico codice del sec. XI, ma si ricollega alla precedente sul Battista, sicuramente autentica, col suo inizio: " Domenica passata abbiamo spiegato il Vangelo che riguarda il Precursore " (PG 85, 1776-7), mentre già in quella vi era un riferimento esplicito ad essa, poiché, prima di parlare del messaggio angelico alla Vergine, l'oratore si scusa di dover prevenire l'argomento della festa successiva, giudicandolo necessario per seguire l'ordine degli avvenimenti e giungere alla nascita del Battista (ibid. 1772B). Inoltre le due Omelie si corrispondono nelle idee e nello stile ... Quindi l'Omelia " sull'Annunciazione " dev'essere ritenuta autentica » (« Marianum » 8 [1946] pp. 224-25).

Il Vahilé (DThC, 1 144) nega l'autenticità dell'Omelia *Sull'Annunciazione* e l'attribuisce ad uno scrittore posteriore. Lo Stegmüller (Lex-Marien, II, 276) ne mette in dubbio l'autenticità. Laurentin-Table, p. 167, si limita a dire che « la cosa rimane da studiare ». Il Laurentin, forse, e, con lui, lo Stegmüller non hanno avuto presente lo studio già fatto sull'autenticità di una tale Omelia da Del Fabbro (l. c.).

ANTIPOLO. — È il Santuario Mariano nazionale della Repubblica delle Isole Filippine. Sorge sopra una collina a 28 km. ad est di Manila, e vi si venera una statua della Madonna detta: « N. S. della Pace e del Buon Viaggio », portata nelle Filippine, dal Messico, il 25 marzo 1626, da Don Juan Niño de Tabora, Governatore Generale di quelle Isole. Fu accolta con molta solennità a Manila e poi collocata nella chiesa dei Gesuiti. Sei anni dopo, fu trasportata ad A., ove, per opera di un Gesuita, venne costruita una chiesa, incendiata poi, nel 1639, da alcuni Cinesi: la statua della Madonna rimase illesa. Infuriati, quei vandali decisero di frantumarla a colpi di lancia, ma non riuscirono che a scalfirla sul viso. Fu allora trasportata, per prudenza, nel porto di Cavita, dove, nel 1647, protesse visibilmente i Filippini contro gli assalti degli Olandesi protestanti. In seguito, per ben cinque volte, dal 1648 al 1748, veniva condotta nel Messico, come protettrice della traversata, per ottenere un buon viaggio. Ritornata finalmente e stabilmente ad A., riceve la visita delle folle devote che vi giungono a decine di migliaia, specialmente nei mesi di maggio e di giugno, da tutte le parti dell'arcipelago.

Il 27 nov. 1926, in occasione del terzo centenario della venuta nelle Isole Filippine, la statua della Madonna veniva solennemente incoronata. Nel 1944, allorché i giapponesi occuparono A., la statua fu portata nuovamente a Manila, ma vi faceva ritorno verso la fine dell'anno seguente. Fra le altre distruzioni prodotte dall'ultima guerra mondiale, vi è anche quella del Santuario di A. Ben presto però, sul luogo del distrutto Santuario, sorgeva una maestosa basilica.

BIBL.: *The Road to Antipolo, to the Virgin of our Peace*, Manila 1948; *Hacia Antipolo, a la Virgen de Nuestra Paz*, Manila 1951.

ANTONIO MARIA (S.) CLARET. — Nacque a Sallent, nella Spagna, nel 1807 e morì a Fontfroide, in Francia, nel 1870. Nel 1849 fondava la Congregazione dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria, e nel 1850 veniva consacrato Arcivescovo di Cuba. La sua devozione alla Madonna e il suo apostolato mariano sono ec-

cezionali. Tra i numerosi suoi scritti, vi sono una ventina di opuscoli sul Rosario, l'Addolorata, l'Immacolata, il Cuore di Maria, il nome di Maria, ecc. Coi vari elementi sparsi in questi opuscoli ed in tanti altri scritti ancora inediti, si potrebbe comporre una ricca « Somma Mariana ». Degna di particolare rilievo è la Lettera pastorale sull'Immacolata, in occasione della definizione dogmatica (Cfr. *B. Antonio M. Claret, L'Immacolata*, vers. dallo spagnolo. Introd. e note del P. Gabriele Roschini O. S. M., Ancora, Milano 1943). Non appena l'ebbe terminata, il Santo l'offrì alla Vergine la quale, da una sua immagine, gli rivolse queste parole: « Bene scripsisti ».

BIBL.: Ramos Col., *Breve estudio histórico de la devoción del V. P. Cl. a la Virgen Santísima y de los aspectos de su apostolado mariano*, Lérida 1922; Husu F., C.M.F., S.A.M.C., Roma 1950; Canal I., C.M.F., *S. Antonius M. Claret, Doctor Marianus*, in « Marianum » 10 (1950) pp. 460-465; Roschini G., *S. Antonio M. Claret e la devozione al Cuore Immacolato di Maria*, Estr. dalle « Eph. Mar. », Madrid 1959.

ANTONIO (S.) di PADOVA. — Nato a Lisbona verso il 1195, moriva all'Arcella, presso Padova, nel 1231. Nel 1220 si fece Frate Minore e si diede alla predicazione e all'insegnamento. Pio XII, nel 1946, lo proclamava Dottore della Chiesa. Nei *Sermones* editi da A. Locatelli (Patavii 1895 ss.) ve ne sono sei *In laudem B. Mariae Virginis*; in altri poi s'incontrano vari spunti dottrinali mariani. La Mariologia antoniana è caratteristicamente tradizionale, non priva però di freschezza e di spunti originali e geniali.

BIBL.: Roschini G. M., *La Mariologia di S. A. di Padova*, in « Marianum » 8 (1946) pp. 16-67; Di Fonzo L., O.F.M. Conv.., *La Mariologia di S. A.*, in « S. A. Dottore della Chiesa », Città del Vaticano 1947, pp. 85-172; Costa B., O.F.M., *La Mariologia di S. A. di Padova*, Padova 1950; Zolli E., « *Ubique de ipsa* ». *Una pagina di Mariologia Antoniana*, in « Marianum » 13 (1951) pp. 474-477; Huber R. M., O.F.M. Conv., *The Mariology of St. Antony of Padua*, in « Studia Mariana », vol. VII, pp. 188-268; Bauducco F. M., S.J., *Mariologia cherigmatica di S. A. di P.*, in « Civ. Catt. » 1952, IV, pp. 547-551.

APARECIDA (N. S.). — È il santuario Mariano principale del Brasile, ed è come il cuore della pietà mariana dei brasiliani. È dedicato all'Immacolata Concezione e sorge nella cittadina di A. (= l'Apparsa) tra Rio de Janeiro e S. Paolo, al margine del fiume Paraiba.

In un giorno del 1717, mentre alcuni pescatori: (Domenico García, Filippo Pedroso, Giovanni Alves, tutti e tre soci) stavano gettando le reti per la pesca nelle acque del Paraiba, videro venire a galla un busto privo della testa. Gettarono nuovamente le reti e videro affiorare anche il capo: era una statuetta della Immacolata Concezione in legno nero, alta 37 cm. L'Alves l'avvolse devotamente in un panno e, incoraggiato da quel lieto auspicio, gettò le reti più a destra e catturò una tale quantità di pesci da far quasi affondare la barca. Chi aveva collocato quella statuetta nel Paraiba? Da quanto tempo si trovava lì? Perché solo ora era apparsa? Erano le domande che si rivolsero quei buoni pescatori mentre rientravano, carichi di pesci, alle loro casupole. A queste ovvie domande nessuno seppe dare una soddisfacente risposta. Tutti però furono d'accordo nel chiamarla « Nossa Senhora Aparecida ». Filippo Pedroso rivendicò a sé la statuetta e, dopo averla aggiustata alla meglio, la tenne in casa sua. Nove anni dopo, nel dirigersi ad Itaguassú, la lasciò al figlio Atanasio, il quale costruí un oratorio con un altare di legno. In seguito a non pochi prodigi scrupolosamente verificati dal Parroco di Guaratinguetá, Giuseppe Alves, la statuetta uscì dall'oscurità: i fedeli fecero costruire una cappella più decorosa; distrutta questa cappella da un incendio fortuito, ne edificarono un'altra. Nel 1834, si dava inizio alla costruzione di una chiesa a tre navate, con due torri campanarie ai suoi lati. L'8 dic. 1888 il Vescovo di San Paolo benediva il nuovo tempio. Nel 1893, il medesimo Vescovo lo dichiarava Santuario diocesano e vi erigeva una parrocchia per le persone che avevan preso domicilio presso la Madonna e che, in breve, costituirono l'attuale municipio di circa 3.000 persone. I pellegrini affluivano da tutte le le parti. La strada ferrata, costruita nel 1877, e l'arrivo dei PP. Redentoristi concorsero a sviluppare i pellegrinaggi e la frequenza ai Sacramenti. I negri gareggiano coi bianchi nell'offrire i loro omaggi all'Immacolata. L'8 sett. 1904, la sacra immagine veniva solennemente incoronata. Il 29 aprile 1908, S. Pio X innalzava il Santuario alla dignità di Basilica minore. Nel 1917, in occasione del 2° centenario del rinvenimento della statua, Benedetto XV accordava ai pellegrini l'indulgenza plenaria in forma di giubileo. Nel 1929, si teneva nel Santuario un Congresso nazionale mariano. Il 26 luglio 1930, Pio XI dichiarava N. S. Aparecida « Patrona principale di tutto il Bra-

sile ». La proclamazione aveva luogo l'anno seguente: la statuetta, in quella occasione, veniva trasportata, con un trionfo spettacolare, nella capitale della Repubblica e là, nella immensa « Esplanada do Castelo », alla presenza delle autorità civili e di una immensa folla, veniva letta la Consacracrazione del Brasile alla sua celeste Patrona.

L'8 sett. 1954, in occasione della chiusura del Congresso Mariano, veniva posta la prima pietra della nuova monumentale Basilica nazionale, a croce greca, con una piazza capace di contenere 276.000 persone (Cfr. « Rev. Eccl. Brasil. » 14 [1954], pp. 793-794).

BIBL.: GREGORIO O., C.SS.R., *Aparecida, simbolo della pietà brasiliana*, in « Ecclesia », 13 (1954) pp. 456-60; CASIMIRO DA GRAJAÚ, O.F.M. Cap., *La Madonna dei Bras liani*, in « Maria Immacolata », Milano 1956, pp. 227-228.

APOCALISSE (la Donna dell'A.). — È una grandiosa scena descritta da S. Giovanni nel capo XII della sua A.

I. *Gli Attori e l'Azione della grande scena.* 1) Gli *Attori* sono: *a*) da una parte, il Dragone e i suoi Angeli; *b*) dall'altra parte tutti quelli che combattono contro il Dragone e lo vincono, vale a dire: la Donna, il suo Figlio, e il « resto della discendenza » della Donna; Michele e i suoi Angeli, coloro che abitano il cielo e cantano vittoria. Tutti questi attori sono come coalizzati nella lotta vittoriosa contro il dragone; 2) l'*Azione* viene situata sulla terra e nel cielo: *a*) Sulla terra: l'azione si svolge in tre fasi. In una prima fase il Dragone sferra la lotta contro il Figlio maschio della Donna appena venuto alla luce: ma Costui sfugge agli attacchi del Dragone ed è rapito presso Dio e presso il trono di Lui. Deluso per questa sconfitta, il Dragone, in una seconda fase, sferra il suo attacco contro la Donna che l'aveva dato alla luce; ma anche costei sfugge al suo furore e si rifugia nel deserto; anche la terra viene in aiuto di Lei inghiottendo il flutto d'acqua lanciato dal Dragone per trascinarla. Ancora più deluso per questa seconda sconfitta, in una terza fase il Dragone passa ad attaccare « il rimanente della discendenza » della Donna: ma questa l'ha già vinto « grazie al sangue dell'Agnello ». *b*) In cielo: assistiamo da principio alla battaglia di Michele e dei suoi Angeli contro il Dragone e i suoi partigiani: in questa battaglia, Michele trionfa e il Dragone si trova precipitato sulla terra. Si ode quindi il canto di vittoria che celebra la regalità di Dio (Padre), la sovranità di Cristo, la « vittoria dei suoi fratelli ». Il combattimento celeste si sovrappone al combattimento terrestre, e il trionfo di Michele coi suoi Angeli è anche il trionfo del Figlio, della Donna e dei « fratelli » (ossia, il « rimanente del seme » della Donna).

II. *L'identificazione degli Attori e dell'Azione.* L'Autore stesso dell'A. ci ha fornito — come vedremo — alcuni preziosi elementi per identificare sia gli Attori che l'Azione.

1) *L'identificazione degli Attori: a)* Il Dragone, il Figlio della Donna, la Donna. Il « Dragone » è chiaramente determinato dai segni che ne dà Giovanni. Egli s'identifica — secondo S. Giovanni — con « l'antico serpente, quello che viene chiamato Diavolo e Satana » (v. 9, Cfr. 20, 2) il vincitore dei protoparenti (evidente allusione al Protovangelo, Gen. 3, 15, che verrà vinto, a sua volta, dal seme della Donna); egli è colui che seduce tutta la terra abitata (Sap. 2, 24); egli è sempre opposto a Dio, ma Dio trionfa sempre sopra di lui (Is. 27, 1; 51, 9); egli è presentato coronato da sette diademi, simboli del suo potere regale (v. 3), per cui da S. Giovanni, nel suo Vangelo, viene appellato « il Principe di questo mondo » (Gv. 12, 31; 14, 30; 16, 11). *b*) Il « Figlio » della Donna si può identificare in base a due espressioni che lo caratterizzano, vale a dire: Egli deve governare le nazioni con uno scettro di ferro; ed è rapito presso Dio e presso il trono di Dio. La prima espressione, simbolo della sua irresistibile potenza, è stata presa dal Salmo 2, che è indubbiamente messianico (Cfr. Atti 13, 32-33; 4, 24-30; Hebr. 1, 5; 5,5) ove esattamente si dice: « tu li reggerai con scettro di ferro » (v. 9). Lo stesso San Giovanni, inoltre, nel cap. XIX dell'A. (vv. 11-15) contempla « il Verbo di Dio » scortato dalle armate celesti, dominante tutti i popoli della terra, come « colui che le governerà con scettro di ferro ». L'Autore stesso perciò ci dice chi è Colui che deve governare le nazioni con scettro di ferro: il Verbo Incarnato, Cristo, e, conseguentemente, i cristiani, membri del suo mistico corpo, i quali vincono il Dragone « in virtù del Suo sangue » (A. 12, 11). Ma oltre a questa prima espressione, ve n'è anche un'altra che caratterizza il Figlio della Donna: « E il suo Figlio fu rapito presso Dio e presso il suo trono ». Sembra evidente, qui, l'accenno alla glorificazione di Cristo, ossia, alla sua Resurrezione, alla sua Ascensione e alla

sua sessione alla destra del Padre. Egli si è « manifestato » per « distruggere le opere del Diavolo » (I Gv. 3, 8); per questo, il Diavolo cerca di sopprimerlo appena nato ma il Diavolo « non può nulla contro di Lui » (Gv. 14, 30) e la morte stessa inaugura il suo trionfo: « Io ho conosciuto la morte, ma eccomi vivo per i secoli dei secoli, ed io detengo le chiavi della Morte e degli Inferi » (A. 1, 18). Questa storia del Cristo fisico si prolunga nel Cristo mistico, nei mistici membri di Lui. Se Egli, infatti, ci viene presentato intronizzato presso il Padre, come un Figlio appena nato, ciò significa che la sua lotta contro il Dragone, la sua Resurrezione e la sua Ascensione costituiscono soltanto la fase iniziale della nascita della Chiesa, suo mistico corpo, della sua lotta e del suo trionfo. Quel « Figlio maschio » perciò, anzi, quel Bambino che « deve governare le nazioni con scettro di ferro » e che è stato « rapito presso Dio e presso il trono di Dio », è Gesù, il regale Messia (contemplato nei misteri della sua nascita, della sua morte, della sua Resurrezione e Ascensione) e, conseguentemente, sono i suoi seguaci (i cristiani) che han partecipato con Lui alle sue lotte e al suo trionfo e che sono tutti « uno (solo) in Cristo » (Gal. 3, 16-26, 28-29). Si ha qui l'unità di Cristo e dei cristiani, mistici membri del corpo di Cristo, ossia l'unione di Cristo con la Chiesa. *c*) La « Donna » ammantata di sole e coronata di stelle è già identificata. Se si ammette che il Figlio maschio « che deve governare le nazioni con scettro di ferro » e che è stato « rapito presso Dio e presso il trono di Lui » è Cristo, capo dell'umanità redenta, ne segue, logicamente, che la Madre di Lui sia Maria, in quanto Madre del Cristo totale, Capo e membra. Orbene, Maria, in quanto Madre della Chiesa (mistico corpo di Cristo), è anche l'Archetipo della Chiesa, inscindibile da Cristo Capo e da Maria, Madre sia del Capo che delle sue membra, di Cristo e dei cristiani. Poco logicamente, perciò, non pochi esegeti si sono posti la domanda: quella « Donna » è Maria o la Chiesa? Maria non esclude la Chiesa. Quella « Donna », perciò, è sia Maria che la Chiesa: Maria, come madre sia del Capo (fisicamente) sia delle membra (spiritualmente) di tale Capo (la Chiesa) che Cristo stesso chiama « suoi fratelli » (Gv. 20, 17; Ebr. 2, 11, 17) e perciò è Maria in quanto archetipo (o prototipo) della Chiesa, madre di tutti i fedeli. Siccome la Chiesa non fa altro che riprodurre in se stessa il mistero di Maria, ne segue che la maternità spirituale verso tutti i fedeli debba trovarsi prima di tutto in Maria (madre sia del Capo che delle membra di Lui) e poi nella Chiesa (madre spirituale delle sole membra di Cristo, e quasi espressione visibile e sostituta della madre universale invisibile, Maria).

Ciò premesso, la « Donna » apocalittica, ci vien presentata: *a*) vestita di sole, con la luna sotto i piedi, coronata di 12 stelle; *b*) in preda ai dolori del parto; *c*) fuggita e dimorante nel deserto. Svolgiamo alquanto questi tre punti. *a*) La « Donna » ci appare « in cielo » tutta « vestita di sole », con la luna sotto i piedi, coronata di dodici stelle ». Essa è presentata « vestita di sole » perché appartiene di già al mondo astrale, celeste. Essa riposa sopra la luna (simbolo di ciò che è mutevole, di modo che si dice: « lo stolto si muta come la luna ») perché domina il tempo ed abita l'eternità, quale « primizia » dei redenti (con tutti gli effetti della redenzione, ossia, senza colpa, senza concupiscenza, senza morte), Colei che anticipa nella sua persona, individualmente, ciò che la Chiesa realizza collettivamente, dopo di Lei, e a somiglianza di Lei. È presentata « coronata di 12 stelle », quale Regina dell'universo, del cielo e della terra.

b) *I dolori del parto*: « Ed essendo incinta, gridava fra le doglie e si travagliava per partorire ». Un'identica cosa si legge in Isaia (66, 7-15) della « Figlia di Sion » (v.) o di Gerusalemme che dà alla luce un figlio maschio, e diviene, nello stesso tempo, madre d'innumerevoli figli ch'essa nutre con la sua pace e con la sua gloria. La nostra salvezza è frutto di lotta dura, aspra, dolorosa. Maria ha dato alla luce il Capo dell'umanità, a Bethlehem, non già nel dolore, ma nel gaudio; ma Bethlehem era orientata verso il Calvario, verso la redenzione dell'Umanità, corpo di Cristo. Fu allora che Ella, nel dolore (« una spada » le trapassò l'anima) dava alla luce il mistico corpo di Cristo, la Chiesa. Quei dolori del parto, perciò, si riferiscono a Maria in quanto madre dei cristiani (membri del mistico corpo di Cristo, non già in quanto Madre di Cristo). In tal modo Maria realizza in sè la Figlia di Sion, diventa l'Archetipo della Chiesa, la quale non cessa di partorire Cristo nei cuori dei fedeli, prolungando così, nel tempo e nello spazio, il mistero di Maria. Essa, la Chiesa, è gloriosa in Cristo e nella

Madre di Lui, ma è perseguitata e addolorata nel «rimanente della sua discendenza». Ciò che ha impedito molti esegeti dal vedere nella «Donna» dell'A. Maria, spinge invece a vederveLa.

c) *La fuga della «Donna» verso il deserto.* La «Donna» fuggì verso il deserto. Le due ali della grande aquila furono date alla «Donna» per «volare verso il deserto» (A. 12, 6, 14), «nel luogo da Dio preparatoLe», immune dagli attacchi di Satana, perché sia nutrita durante 1260 giorni (ossia, 42 mesi, tre anni e mezzo). La dimora nel deserto — come appare da molti luoghi paralleli della Bibbia — è il tempo in cui si manifesta, per eccellenza, la protezione divina; e a questa allude evidentemente S. Giovanni. Simbolo di protezione sono parimenti le «due ali della grande aquila» date alla Donna. Il «luogo da Dio preparatoLe», al quale va la Donna, è il «cielo» ove salì in anima e corpo nel giorno della sua Assunzione, prevenendo e prefigurando la Chiesa, ossia, i membri del mistico corpo di Cristo.

La durata di 1260 giorni significa — secondo l'interpretazione più comune — la durata della Chiesa (mistico corpo di Cristo) dalla Ascensione di Cristo fino alla Parusia. Durante questo periodo di tempo, infatti, sia per Cristo che per Maria, in Cielo, non tutto è finito, poiché l'inimicizia e la lotta di Satana continua ancora col «resto del seme» della Donna, ossia, con la Chiesa, mistico corpo di Cristo, figlio spirituale di Maria, fino a che questo mistico corpo non abbia acquistato, nel giorno della Parusia, la sua perfetta statura. Durante questo periodo, la Chiesa viene nutrita di Cristo stesso, velato dalle specie eucaristiche, fino a che non si nutrirà di Lui stesso, senza alcun velo, come fa la Madonna, fin dal momento della sua Assunzione. Maria perciò, pur essendo gloriosa in Cielo, non cessa di esser presente nel deserto, come l'archetipo è presente nel tipo, come una madre è presente ai suoi figli non ancora nati alla perfetta vita soprannaturale, ossia alla vita della gloria, per cui li porta ancora, misticamente, nel suo seno, occupata del loro spirituale sviluppo in ordine al loro «dies natalis» alla gloria del Cielo.

2) *L'identificazione dell'Azione.* Identificati — come abbiamo fatto — gli Attori (il Drago = Satana; il Figlio della Donna = Cristo; la «Donna» = Maria, Madre di Cristo e dei cristiani), non è difficile identificare la loro Azione. Basta un semplice e rapido raffronto fra la scena descritta da S. Giovanni nell'A. (c. 12) e quella dallo stesso Evangelista descritta nel suo Vangelo (4, 17 ss.).

Nella scena del Vangelo giovanneo troviamo Satana (il Dragone) che, entrato in Giuda, dirige la tragica battaglia (Gv. 12, 31; 14, 30; 16, 11); vediamo Gesù (il Figlio della Donna) che patisce e muore in croce, durante l'ora delle tenebre, per poi risorgere e «passare da questo mondo al Padre» (Gv. 13, 1); vediamo Maria chiamata, in modo apparentemente strano ed enfatico, «Donna» (Gv. 19, 20; Cfr. 2, 4), la Donna dell'A. Sono precisamente i tre Attori della scena dell'A.

Anche la lotta tra questi Attori corrisponde perfettamente a quella degli Attori della scena apocalittica. Sul Calvario, proprio nel momento in cui Satana sta per cantare vittoria, nella sicura attesa di un trionfo definitivo sul suo capitale avversario, vede che l'ora del supremo trionfo si muta nell'ora della sua suprema sconfitta: «Adesso il principe di questo mondo è gettato giù» (verbo ripetuto quattro volte nell'A. [12, 9-10] per designare la sconfitta del Dragone): quella morte, essendo un atto di suprema carità, è vita che vivifica: vivifica il corpo stesso di Cristo (prima di tutto preservandolo dalla corruzione e poi risuscitandolo) e vivifica tutta l'umana natura assunta da Cristo per risuscitarla alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato. Per questo S. Giovanni unifica questo mistero di morte e di resurrezione esprimendolo con una sola parola: «esaltazione» o «glorificazione». Le due scene, quella dell'A. e quella del Calvario, si corrispondono perfettamente.

Questa interpretazione mariologica dell'A. (c. XII) è stata molto rara nell'antichità ed anche nell'età aurea della esegesi. Nel periodo di tempo che va dal Conciclio di Trento (sec. XVI) alla definizione dell'Immacolata Concezione (1854), nella «Donna» dell'A. ben 63 esegesi han veduto la sola Chiesa; 2 soltanto vi han veduto la sola Maria; 24 vi han veduto, insieme, la Chiesa e Maria (fra questi però, solo pochi ritengono di poter applicare tutto il passo alla Chiesa e alla Madonna, ed applicano alcuni passi all'una ed altri all'altra): Cfr. Trabucco T., La *Donna ravvolta dal sole* (*Apoc. XII*) *nell'esegesi cattolica post-tridentina*, Roma 1907.

Ai nostri giorni, invece, parecchi esegeti e, fra di essi, alcuni di chiarissima fama, nella «Donna» dell'A. vedono primariamente Maria. Così J. Coppens, J. Bonnefoy, F. M. Braun, B. J. Le Frois, L. Cerfaux, A. M. Dubarle, L. Deiss, S. Lyonnet, ecc.

BIBL.: RIVERA A., «*Inimicitias ponam*...» (Gen. 3, 15) - «*Signum magnum apparuit*...» (Apoc. 12, 1), in «Verbum Dei» 21 (1941) pp. 113-122; 183-189; COPPENS J., *La définibilité de l'Assomption*, in «Ephem. Theol. Lov.» (1947) pp. 5-25; BONNEFOY J. FR., O.F.M., *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'A.*, è J. Vrin, Parigi, 1949, 192 pp.; BRAUN F. M., *La Mère des fidèles*, Paris-Tournai 1953; ID., *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). État du Problème*, in «Rev. Thom.» 55 (1955) pp. 639-669; LE FROIS B. J., *The Woman clothed with Sun (Apoc. XII). Individual or collective? An exegetical Study*, Roma 1954; CERFAUX L., *La vision de la Femme et du Dragon dans l'A. en relation avec le Protévangile*, in «Ephem. Theol. Lov.» 31 (1955) pp. 7-33; DUBARLE A. M., *La Femme couronnée d'étoiles*, in «Mélanges bibliques en l'honneur de André Robert», 1957, pp. 512-518; DEISS L., *Marie, Fille de Sion*, Desclée, Bruges 1959; LYONNET S., *Maria Santissima nell'A.*, in «Tabor» 25 (1959) pp. 213-222; FEUILLET A., *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'A.*, in «Rev. Bibl.» 66 (1959) pp. 55-86.

APOCRIFI (Mariani). — I. *Cosa sono* — II. *Quali sono* — III. *Il loro valore.*

I. Sono scritti che, nel titolo e nel contenuto, imitano i libri sacri o ispirati; ma siccome non sono tali, non sono stati inclusi nel catalogo dei libri sacri. Questa letteratura apocrifa o pseudo-epigrafa, non di rado di origine eretica, ha incominciato a fiorire fin dal sec. II. È stata originata dal desiderio istintivo di colmare le lacune storiche dei Vangeli intorno alla nascita, vita e transito di Maria.

II. I principali a. m. appartengono al N. T., e si è soliti dividerli in tre classi: Vangeli, Lettere ed Apocalisse.

1) *Vangeli*: I principali sono: a) il *Protovangelo di Giacomo* (v.) il quale diede poi origine, in Occidente, al Vangelo dello ps.-Matteo, ossia, al Libro della nascita della B. M. Vergine e dell'infanzia del Salvatore, compendiato dal *Vangelo della Natività di Maria*; b) *Storia di Giuseppe il falegname*; c) *Vangelo di Tommaso*, ossia, racconto dell'infanzia del Signore, di Tommaso il filosofo Israelita; d) *Vangelo arabo dell'Infanzia*; e) il *Transito di Maria SS.*

2) *Lettere*. Sono tre: a) *La lettera di Maria ai Messinesi*; b) *La lettera a S. Ignazio di Antiochia*; c) *La lettera ai Fiorentini.*

3) *Apocalisse*. Se ne conoscono due: *a*) l'Apocalisse della B. M. Vergine sulle pene dei dannati; *b*) l'Apocalisse di una pretesa visione di Maria avuta da S. Giovanni. Frammenti o accenni si trovano anche in altri a. sia del V. che del N. T.

III. Sul valore degli a. occorre evitare i due estremi: né una piena valutazione né una piena svalutazione. Gli a. possono rivendicare un'importanza *apologetica* (per l'evidente diversità dai libri canonici); un'importanza *storica* (poiché vi può essere qualche elemento storico, difficilmente individuabile); un'importanza *teologica* (per gli elementi che confermano qualche verità rivelata) e, soprattutto, un'importanza *artistica*, essendo stati una delle più feconde fonti d'ispirazione per gli artisti.

BIBL.: AMANN D., *Apocryphes du N. T.*, in D. B. s., I, coll. 460-533: JAMES M. R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1324; BONACCORSI G., *Vangeli Apocrifi*, I, Firenze 1948; ARNIOT F., *La Bible apocryphe*. Evangiles apocryphes, Parigi. Fayard, 1953, 336 pp. (Textes pour l'histoire sacrée); *Los Evangelios apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos, versión critica, estudios introductorios, commentarios e ilustraciones por Aurelio de Santos Otero, Madrid, B.A.C., 1956, XVI-761 pp.

APPARIZIONI (di Maria SS.). — I. *Cosa sono* - II. *Possibilità* - III. *Esistenza* - IV. *Criteri per distinguerle* - V. *Modo con cui si verificano* - VI. *Significato e valore dell'approvazione della Chiesa* - VII. *Rarità di tale approvazione.*

I. Le a. sono manifestazioni sensibili extranaturali di un oggetto assente (ma che sembra presente) fatte ai sensi esterni o all'immaginazione. Si distinguono perciò sia dalla «visione» (la quale è intellettiva) sia dalla «rivelazione» (la quale è una manifestazione di una cosa nascosta, con percezioni puramente spirituali). Il veggente ha il cosiddetto «sentimento della presenza» della persona o della cosa che gli è apparsa, per cui è convinto di trovarsi alla presenza del medesimo: nel caso nostro, alla presenza di Maria.

II. Che il *fatto* delle apparizioni sia possibile, non può esser messo in dubbio dai cattolici, poiché diversamente si verrebbe a negare il Vangelo stesso, il quale, per es., racconta (e perciò garantisce) l'apparizione dell'Arcangelo Gabriele a Maria per annunziarle l'incarnazione, nel suo seno, del Figlio stesso di Dio. Occorre quindi evitare, di fronte ad asserite apparizioni, i due atteggiamenti estremistici e aprioristici: quello di respingerle tutte e quello di ammetterle tutte, indistintamente.

III. Che vi siano state, di fatto, nel corso dei secoli, apparizioni di Maria è cosa da non potersi prudentemente mettere in dubbio. La prima di queste apparizioni, ricordate dalla storia, sembra quella fatta dalla Vergine (insieme a S. Giovanni Evangelista) a S. Gregorio Taumaturgo († 270), narrata da S. Gregorio Nisseno, per istruirlo intorno ai misteri della fede (PG 46, 910 D-911 C). Da allora in poi, le apparizioni di Maria si sono moltiplicate. Accenniamo qui alle principali, avvenute nei due ultimi secoli, vale a dire, quella a Santa Caterina Labouré intorno alla Medaglia miracolosa (nel 1830); quella dell'Addolorata a La Salette (19 sett. 1846), quelle dell'Immacolata a S. Bernardette Soubirous (11 febbr. 1858), quella di Pontmain (nel 1871), quella di Pellevoisin (nel 1879), quella di Fatima (nel 1917), quella di Beauraing in Belgio (nell'anno 1933), quella di Banneaux nel Belgio (pure nel 1933), ecc.

IV. I *criteri* o *segni* per pronunziare un giudizio sulle apparizioni sono tre: esame storico (per giudicare che il fatto dell'apparizione è veramente avvenuto); esame psicologico (per escludere che sia effetto del meccanismo psicologico dell'allucinazione); esame teologico (per determinare l'agente che l'ha prodotto, se cioè proviene da Dio o dal demonio, il quale non esita, a volte, a prendere le apparenze di Maria SS.). Occorre inoltre tener presente che le apparizioni appartengono alla categoria delle grazie *gratis datae*, le quali non suppongono la santità e neppure lo stato di grazia in coloro cui vengono concesse (Cfr. S. Th., II-II, q. 172, a. 4). Non è tuttavia possibile che, nel caso di un'apparizione reale concessa ad un peccatore, costui non si senta spinto a mutar vita e, non di rado, ad orientarsi verso una vita eroica. I testi, oltreché psichicamente, debbono essere anche moralmente attendibili. Occorre inoltre tener conto del contenuto dell'apparizione (che non ripugni con la Rivelazione pubblica, ufficiale); della forma dell'apparizione (che non sia sconveniente o ripugnante al buon senso o alla morale); delle finalità dell'apparizione, ossia, dai frutti che essa produce.

Non ostante tutto, rimane sempre assai difficile raggiungere, sulla realtà delle apparizioni, una certezza assoluta. Il criterio più importante, e perciò più decisivo, è il miracolo o segno miracoloso allorché ha una connessione esplicita, o implicita ma indubbia, con l'apparizione, come, per es., la fonte taumaturgica fatta sgorgare dalla Vergine a Lourdes, i fenomeni straordinari visti nel sole a Fatima, o una guarigione istantanea e perfetta in conferma dell'apparizione.

V. Riguardo poi al *modo* con cui si verificano le apparizioni, se, cioè, sia la persona stessa della Madonna (che sappiamo, per fede, trovarsi in anima e corpo in Cielo) oppure qualcosa che la rappresenti al vivo, i teologi non sono d'accordo. Scoto (*IV Dist.* 10, q. 2) e i suoi seguaci, Suarez e tutti coloro i quali ammettono che la bilocazione o multilocazione dei corpi filosoficamente non ripugna, ritengono che Maria, pur rimanendo col suo corpo in Cielo, possa trovarsi localmente e rendersi visibile sulla terra; S. Tommaso e i tomisti, al contrario, i quali ritengono contraddittoria la bilocazione (*Quodlib.* 3, a. 3), ritengono che il corpo di Cristo (come pure quello di Maria) può essere veduto, nella propria specie, soltanto nel Cielo; conseguentemente, non sarebbe il vero corpo della Vergine quello che appare, ma soltanto una forma sensibile che fedelmente lo rappresenta agli sguardi del veggente. Le varie forme sotto le quali Maria si è degnata apparire pare che confermino la teoria tomistica.

Alcuni teologi evitano le due esposte sentenze ammettendo che Cristo (e, del pari, Maria) nelle apparizioni si assentino dal Paradiso per mostrarsi sulla terra. S. Tommaso e il Suarez ammettono la possibilità, in via eccezionale, di una tale cosa, poiché il Cielo rimarrebbe sempre il soggiorno normale del corpo glorificato di Cristo (S. Th., III, q. 57, a. 6, ad 3; Suarez, *In III Partem*, Disp. 51, sect. 4). S. Giovanni della Croce ritiene che Cristo « quasi mai appare nella sua propria persona » (*La notte oscura*, strofa 2, vers. 4). Checché ne sia di questa sentenza, il fatto è che i veggenti, nelle apparizioni di Cristo e della sua Madre, hanno la viva convinzione di trovarsi alla loro presenza.

VI. L'*approvazione* concessa dall'Autorità ecclesiastica, dopo rigorosissimo esame, ad alcune apparizioni della Madonna, ossia, il « constare de supernaturalitate apparitionis », in definitiva, non significa altro che rassicurare i fedeli intorno al fatto « sostanziale » dell'apparizione nel senso che non vi è nulla contro la fede e i buoni costumi, e che perciò « si può credere », con fede puramente umana (come a fatti storici) senza

pericolo per la fede e per i costumi, che Maria sia veramente apparsa ed abbia sostanzialmente detto quanto Le è stato attribuito.

VII. Tali approvazioni sia da parte dell'autorità diocesana che da parte della S. Sede, sono rarissime, con la proporzione cioè dell'uno per cento. La rivista viennese « Der grosse Entschluss » (« La grande decisione ») componeva, nel 1951, una lista di ben 27 apparizioni della Vergine che sarebbero avvenute in vari luoghi nello spazio di 20 anni, tra il 1931 e il 1950. Su 27 casi, in undici si tratta di bambini dai 7 ai 14 anni; in 6 di bambini e ragazzi, di un sarcedote, di un religioso e di una postulante; 7 volte con un gruppo di veggenti o con la folla. Risultato: in 18 casi la risposta della Chiesa è stata negativa; su sette casi non si è ancora pronunciata; solo in due casi (Beauraing e Banneaux) gli Ordinari diocesani hanno emesso un giudizio favorevole. Il S. Offizio poi dava risposta negativa alle presunte apparizioni mariane di Ezquioga (Spagna) con decreto del 13 giugno 1934 e di Heroldsbach (Germania) con decreto del 18 luglio 1951.

BIBL.: COLOMBO G., *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*, in « La Scuola Catt. » 76 (1948) pp. 265-278; ODDONE A., S.J., *Apparizioni e visioni*, Roma 1948, estr. da « La Civ. Catt. » 99 (1948), II, p. 364 ss.; OTTAVIANI A., « *Siate, o cristiani, a muovervi più gravi* », in « L'Osserv. Rom. » del 4 febbr. 1951, riportato dal « Monitor Eccles. » 76 (1951) pp. 193-196; BALIC C., *Apparizioni mariane dei secoli XIX e XX*, in « Encicl. Mar. Theotocos », Genova-Milano 1954, pp. 245-267; CASTELLANO M., O.P., *La prassi canonica circa le apparizioni mariane*, ibid., pp. 465-486; TRUHLAR C., S.J., *Principia theologica de habitudine christiani erga apparitiones*, in « Virgo Immaculata », t. 15, 1957, pp. 1-17; HALKIN L. H., *Les apparitions et la critique historique*, in « Revue nouvelle » 23 (1956) pp. 113-124; HOLSTEIN H., S.J., *Les apparitions mariales*, in Du Manoir, V, pp. 755-778; LOCHET L., *Apparitions*. [Bruges], Desclée de Brouvver, [1957], pp. 154.

APOSTOLATO.

— Come altri temi vitali, anche l'aspotolato ha la sua teologia, ossia, i principii teologici sui quali si basa e dall'applicazione dei quali riceve sodezza e fecondità. L'autentico apostolato, come qualsiasi forma di pietà e di culto cristiano, fiorisce sul robusto tronco del dogma cattolico. In questo articolo sintetizziamo quanto ha scritto egregiamente sull'argomento Mons. Suenens (v. bibl.).

1. *Il duplice aspetto dell'A.* L'A., come tutte le realtà soprannaturali, presenta due aspetti e viene a trovarsi dinanzi a due mondi. V'è l'aspetto umano volto verso il mondo terrestre, dove l'apostolo lavora alle prese con l'infinita diversità degli uomini, delle situazioni, dei centri, delle epoche: cose tutte che gli impongono un adattamento della parola eterna alle contingenze temporanee e, conseguentemente, una scienza delle varie condizioni nelle quali si esercita il dissodamento spirituale. Ma vi è anche un aspetto divino del lavoro apostolico, le leggi del quale sono immutabili ed universali come la Chiesa stessa. Ed è precisamente questo aspetto che va messo in rilievo.

2. *Per aprirsi a Cristo.* La base teologica dell'A. cattolico è questa: come Cristo, così anche il cristiano — suo mistico membro — è il frutto dell'azione combinata dello Spirito Santo e di Maria SS. (« de Spiritu Sancto ex Maria Virgine »). Il cristianesimo, infatti, si potrebbe definire come uno scambio e una perpetua alleanza di due amori in Gesù Cristo: l'amore che dal cielo discende sopra la terra per realizzare questa sacra e perenne alleanza; e l'amore che dalla terra sale fino al cielo. Il primo si chiama Spirito Santo; il secondo si chiama Maria. Lo Spirito Santo: l'amore di Dio che si abbassa verso l'uomo; Maria: l'amore dell'uomo — il più puro di tutta la creazione — che si innalza verso Dio. Cristo: il frutto, il nodo d'alleanza di questo incontro. Dall'incontro di questi due amori, infatti, è sbocciato il Cristo fisico, e, insieme con Lui, il Cristo mistico, ossia il Cristo Capo soprannaturale dell'umanità con tutti i suoi mistici membri. Ogni membro di questo mistico corpo è concepito e nasce, insieme a Cristo, per l'azione combinata dello Spirito Santo e di Maria: potenzialmente nell'opera della cosiddetta Redenzione oggettiva (l'acquisto di tutte le grazie), ed attualmente nella cosiddetta Redenzione soggettiva (la distribuzione di tutte le grazie che dànno, conservano, sviluppano fino al suo perfezionamento la vita soprannaturale della grazia).

È su queste saldissime basi teologiche — lo Spirito Santo e Maria — che l'Apostolo deve fondare tutta la sua attività apostolica nella conquista e salvezza delle anime. Trascurare o, peggio ancora, mettere da parte sia l'una che l'altra, sia lo Spirito Santo che la sua indivisibile Sposa, equivarrebbe a rendere sterile e vano l'A. Mantenersi invece in continuo contatto, per mezzo di Cristo, loro frutto, sia con lo Spirito Santificatore che con la Vergine mediante una vita d'intima unione, è il segreto per

rendere fecondo l'A. Esistono, infatti, dei segreti, non solo nell'ordine della natura, ma anche, e ancor più, nell'ordine della grazia. Uno di questi è precisamente questo: la fecondità dell'A. proporzionata al contatto e all'intima unione dell'Apostolo con questi due coefficienti fondamentali. Con ragione cantò l'Alighieri «Nel ventre tuo si riaccese l'amore — per lo cui caldo nell'eterna pace — così è germinato questo fiore» (Par. XXXIII, 9-12). Tutti gli Eletti — tutti i petali della «Candida Rosa» — sono sbocciati dallo Spirito Santo per opera di Maria. Felice colui che non disgiunge mai, nella sua vita spirituale, ciò che Dio ha congiunto: Maria e lo Spirito Santo. Maria senza lo Spirito Santo non è che un'ombra. Lo Spirito Santo senza Maria è spesso, di fatto, un Dio lontano, inaccessibile e pertanto misconosciuto.

3. *L'azione dello Spirito Santo.* Il primo imperativo quindi per la fecondità dell'A. cristiano, la sua prima base teologica è il contatto, l'intima unione dell'Apostolo con lo Spirito Santo. Esso è l'anima dell'anima sua, il cuore del suo cuore, come è stato sempre l'anima, il cuore di tutta la Chiesa, mistico corpo di Cristo. È con la discesa dello Spirito Santo che si sono iniziati gli atti degli Apostoli. Ripieni della luce e della forza, prima deficiente, dello Spirito Santo, gli Apostoli divennero subito i maestri (con la predicazione) e i santificatori (coi sacramenti) del mondo. È con l'azione del medesimo che gli Atti degli Apostoli continuano fino alla consumazione dei secoli. «Questa sottomissione allo Spirito Santo — diceva il Card. Mercier — è il segreto della santità» ed è perciò anche il «segreto dei santificatori del mondo», gli Apostoli.

4. *L'azione di Maria.* Ma gli atti degli Apostoli, oltreché con lo Spirito Santo, hanno avuto inizio e continuano «con Maria», «cum Maria» (Atti I, 14). Gesù continua a nascere invisibilmente nelle anime «de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». È questo il secondo grande segreto, la seconda solida base teologica dell'A. cattolico. Lo Spirito Santo infatti, venuto a rigenerare soprannaturalmente il mondo, non ha voluto farlo che per mezzo di Maria, servendosi di Lei come di strumento degnissimo. Questa alleanza dello Spirito Santo con Maria, suggellata dall'Incarnazione, intravista di già come sorgente di grazia nella Visitazione, si disvela in pieno nel mistero della Pentecoste. Chi vuol vivere pienamente del Cristo, come deve aprirsi allo Spirito Santo, così deve aprirsi a Maria. Essa è tutta relativa a Gesù e a Lui tende con tutto il suo essere. Ne segue perciò che Maria va a terminare in Gesù, come il fiume va a terminare nel mare. Maria non è concepibile senza Gesù e Gesù non è concepibile senza Maria. Il messaggio della Vergine quindi è quello stesso di Cristo: «Fate tutto ciò che Egli vi dirà». Aprirsi quindi a Maria equivale ad aprirsi a Cristo, poiché l'azione di Maria — come quella dello Spirito Santo — è tutta ed unicamente ordinata a far vivere Cristo in noi. Ella è Mediatrice, l'anello di congiunzione, insieme a Cristo e subordinatamente a Lui, fra Dio e gli uomini; è il ponte fra il Cielo e la terra. Il mistero di questa mediazione mariana non è altro, nel suo fondamento, che la maternità di Maria nella sua mistica pienezza. In Lei e per mezzo di Lei, infatti, è avvenuta l'unione delle due nature, la divina e l'umana, l'abbraccio di riconciliazione di Dio con l'uomo. Alla luce di questa dottrina si comprende meglio il senso nascosto del Vangelo allorché ci presenta Maria. È per Lei che sarà santificato il Precursore e che Elisabetta sarà inondata di grazia. È per Lei che i pastori e i magi scoprirono il Messia. È per Lei che Simone ed Anna riceveranno nelle loro braccia il Desiderato delle Nazioni. È alla sua preghiera che si opererà a Cana il primo miracolo. È per Lei che l'umanità ratifica al piede della Croce il sacrificio redentivo. È in unione con Lei che lo Spirito Santo fu trasmesso agli Apostoli nella Pentecoste e che si inaugurò l'A. Tratti sparsi, diffusi nella penombra; ma di già primi raggi di un'aurora mariana lo splendore della quale non farà che crescere e spiegarsi nel cielo della Chiesa.

5. *La vita d'unione con Maria.* Il corollario pratico e vitale che deriva da tutto ciò, è una vita d'intima unione con Maria, consistente nell'unirsi interamente a Colei che è stata così interamente unita a Dio. Tutti i cristiani si proclamano figli di Maria e reclamano Maria per loro Madre soprannaturale. Ma è chiaro che si può esser «figli» della propria Madre in età ben diverse e, a differenza dell'età, si ha differenza di dipendenza dalla propria madre. Si può distinguere, infatti, una triplice età o periodo di vita relativamente alla dipendenza della propria madre: quella dell'adulto, quella dell'infante e quella del bimbo non ancora

nato. Ciò premesso, sorge spontanea la domanda: a quale di queste tre età o periodi di vita naturale corrisponde, analogicamente, la vita soprannaturale di ogni figlio di Maria nei riguardi della madre sua spirituale? Incominciamo dalla prima, dall'età adulta. Anche in questa età l'uomo, pur rimanendo figlio di sua madre, può vivere, anzi, vive o almeno brama vivere con lei, unito a lei. È forse in questo senso che il cristiano è soprannaturalmente figlio di Maria e dipende da Lei? Evidentemente, no, poiché l'età adulta, nella vita soprannaturale della grazia, non si raggiunge che nel momento dell'ingresso in Cielo, allorché la vita della grazia si trasforma in vita di gloria. Si ha, in secondo luogo, l'età infantile, quella in cui il bimbo vive per lo più tra le braccia della propria madre, non fa un passo senza di lei, riceve da lei il suo nutrimento. È forse questa l'immagine perfetta dell'atteggiamento e della dipendenza del cristiano dinanzi alla sua celeste madre Maria? Neppure. Un tale bimbo, infatti, gode di già di una certa autonomia dalla mamma, tanto è vero che può continuare a vivere anche se viene a morir la mamma, potendo muoversi e respirare senza di lei, mentre un figlio spirituale di Maria non può continuare a vivere senza le grazie attuali che conservano e sviluppano la vita soprannaturale e che, per positivo volere di Dio, passano tutte per le mani di Lei. Per esprimere perciò la nostra reale dipendenza da Maria occorre arrivare ad una dipendenza ancora più stretta, occorre giungere «fino al suo seno materno», ossia, all'età che precede la nascita di un figlio. In quel periodo di vita, infatti, il figlio vive in una «totale e assoluta» dipendenza dalla madre sua naturale, «vive la vita della madre sua, respira per mezzo di Lei». Questa è l'immagine perfetta che esprime il nostro atteggiamento di filiale dipendenza verso la Madre nostra spirituale: «in sinu matris». Senza di Lei, Mediatrice di tutte le grazie, la vita soprannaturale della grazia non si conserva contro gli assalti dei nostri nemici, sia interni che esterni: senza di Lei non raggiunge il suo pieno sviluppo la perfetta vita di tutti i figli di Dio e di Maria. Tutti gli Eletti perciò son formati in Lei e rimangono nascosti in Lei fino a che la vita di grazia non si trasformi in vita di gloria. Fino a quel felice momento tutti — anche i più grandi fra i Santi — si trovano, soprannaturalmente, nel periodo di vita soprannaturale che precede la nascita.

6. *Ripercussione della vita d'unione.* Le ripercussioni di una simile unione sono molteplici. L'unione a Maria diventa per l'Apostolo un cammino il più spedito, sia verso Dio, fine supremo di tutto, che verso l'uomo, nostro fratello. Unito a Lei, non è già l'Apostolo che avanza verso Dio, ma è Lei. Si opera così in lui una trasformazione meravigliosa: basta, per l'anima, che essa viva in Maria, sotto il continuo influsso di Lei, in una fedele e costante corrispondenza attiva alle mozioni dello Spirito Santificatore. Quanto più l'anima si abbandonerà fedelmente alla Madre sua e tanto più la sua respirazione soprannaturale diventerà cosciente, vigorosa. In tal modo non è più soltanto la dolcezza della sua attrattiva, ma è la volontà stessa di Dio che ci spinge e ci lega a Maria affinché il Cristo possa crescere in noi. L'unione a Dio per mezzo di Maria, oltreché volontà di Dio stesso, è atto di rispetto verso la santità di Lui, è il mezzo più facile per battere la via del-dell'infanzia spirituale e del pieno abbandono.

Ma oltreché cammino verso Dio, l'unione con Maria è il cammino più spedito verso l'uomo. Se è necessario andare a Dio per mezzo di Lei, non è meno necessario andare, per mezzo di Lei, agli uomini. La devozione a Maria non ha senso se non è apostolica, poiché Maria è e rimane sempre Colei che genera il Cristo sotto pena di naturalizzare e, perciò stesso, di rendere sterile l'A. Ed infatti, l'A. religioso, evangelico e diretto è una «maternità spirituale», poiché essere apostoli, in ultima analisi, non è altro che far nascere o crescere Gesù Cristo nei nostri fratelli, ossia, è prolungare, a un titolo sovraeminente, l'opera stessa di Maria. La unione con Lei perciò s'impone come una legge. Occorre all'Apostolo andare verso gli uomini, suoi fratelli, figli di una stessa madre, con la consapevolezza che non è già lui, ma è Lei che, attraverso di lui, va verso di loro. Occorre andare loro incontro con una carità tipicamente mariana. Avvertirà così l'Apostolo, nella sua azione salvifica, una presenza ben più efficace della sua stessa presenza, una parola ben più penetrante della sua parola: la presenza e la parola di Maria. E otterrà così degli effetti che sorpassano nettamente la causa, ossia, la sua persona e la sua parola.

Dall'unione dell'Apostolo con Maria nell'andare verso gli uomini deriverà in lui

un coraggio che gli permetterà di superare la timidità, «il più grande ostacolo dell'apostolato» (S. Pio X); una umiltà santamente audace; una purezza conquistatrice; una vita di preghiera e di azione continua, alimentata dall'Eucarestia e dalla sacra Liturgia; soprattutto un amore squisitamente filiale per la Chiesa, poiché Maria e la Chiesa non sono, in effetto, due realtà eterogenee, ma sono in qualche modo uno stesso mistero visto sotto due aspetti diversi. Conseguentemente, la devozione a Maria è di già una devozione alla Chiesa. Non è a caso che il Vangelo, sempre così discreto verso Maria, rivela la presenza di Lei in ciascuna delle tre tappe della fondazione della Chiesa: l'Incarnazione, la Passione, la Pentecoste. Il mistero della Chiesa è anche il mistero di Maria.

BIBL.: *La Madonna nell'A.*, Univ. Internaz. «Pro Deo», Roma 1950, VIII-69 pp.; SUENENS L. G., *Teologia dell'A.*, Roma 1953, 260 pp.; RICHAUD, *Marie et l'Action Catholique*, in Du Manoir, I, pp. 903-911; OLGIATI F., *Maria Regina degli Apostoli ed i compiti dell'A.*, in «La Teologia fondamento dell'Ascetica Mariana», II ed., Milano 1954, pp. 139-166; BENIAMINO DELLA TRINITÀ, O.C.D., *Regina Apostolorum. L'A. interiore alla luce della Madonna*, in «Maria nell'economia della salute», Milano 1953, pp. 227-229.

ARCHEOLOGIA (mariana). — L'A., nella sua qualità di «scienza delle cose antiche», ci rivela la fede e la devozione della Chiesa antica verso Maria. Si può avere così una Mariologia archeologica, ossia, basata sugli antichi monumenti della Chiesa (per es.: pitture, sculture, epigrafi). Tali monumenti, tuttavia, più che un «luogo teologico» propriamente detto, ossia, più che una sorgente delle verità della fede, sono una illustrazione delle medesime (v. Iconografia).

Un buon saggio di A. M. è quello dato dal Leclercq nel DACL, art. «Marie», t. X, coll. 1982-2043.

BIBL.: GARCÍA VILLADA, *Archeologia mariana*, in «Razón y Fe», a. IV, n. 38, pp. 191-208; t. X, pp. 204 ss.; LIAL H., S.J., *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Dogmen- und Kunstgeschichtlich fearfeiteit*, Freiburg-im-Br. 1887.

ARCHITETTURA. — Anche l'architettura, come le altre arti belle, ha glorificato in ogni tempo, in ogni luogo ed in ogni modo, nelle più splendide forme, l'augusta Regina dell'universo. Non esiste, è vero, «un'architettura mariana», come esiste una «letteratura mariana»; esistono tuttavia innumerevoli chiese, dimore e, a volte, vere reggie, innalzate dall'A. alla Vergine quasi per compensarla dell'umilissima dimora di Nazareth. Passeremo qui, brevemente, in rassegna, le principali, secondo le varie epoche e i vari stili.

I. *Nell'età antica.* Superato, con la pace costantiniana, il sanguinoso periodo delle persecuzioni, incominciano a sorgere, più o meno contemporaneamente, sia in Oriente che in Occidente, le prime chiese dedicate alla Vergine. A Roma, la più antica chiesa dedicata alla Madre di Dio sembra quella di S. Maria Maggiore: un sontuoso rifacimento della basilica Liberiana, fatto per cura di Sisto III (432-440) in memoria del Concilio Efesino (431); «Virgo Maria tibi Sixtus nova templa dicavi». Quasi contemporanea sembra la basilica di S. Maria in Trastevere, seguita poi col medesimo stile basilicale delle precedenti, da S. Maria Antica, da S. Maria «in Domnica» (chiesa della Navicella) e da S. Maria «de Ara coeli».

In Oriente e, più precisamente, in Efeso, nel 431 (come ricordano gli atti di quel Concilio) esisteva già una basilica dedicata a Maria. Poco dopo sorgeva in Gerusalemme, per opera del Patriarca Giovenale (425-458), una chiesa sulla via che da Gerusalemme conduce a Bethlehem. Altre chiese mariane vennero poi erette, a Costantinopoli, dall'Imperatrice Pulcheria (453); a Nicopoli, in Palestina, da Sabas; sul monte Garizim dall'Imperatore Giustiniano.

Dopo il secolo V, sorgono chiese dedicate a Maria non solo in Italia (per es., a Ferentino, a Valeria, ecc.) ma anche in Gallia e nella bassa Germania, le quali contano insigni cattedrali, per lo più di struttura basilicale. Procopio ci fa sapere che venivano elevati, in ogni parte dell'impero, edifici dedicati alla Vergine con una decorazione talmente sontuosa da costituire la meraviglia dei fedeli.

II. *Nell'età medievale.* Dominano lo stile romanico (derivato dall'arte di Roma) e il gotico.

In stile romanico, fiorito con caratteri diversi, nel sec. XI, in Italia, in Francia, Spagna e Germania, sorgono le chiese di Parenzo e di Torcello, le celebri cattedrali di Monreale e di Cefalù, la chiesa della Martorana e, soprattutto, la Cappella palatina di Palermo, eretta da Ruggero II «ad honorem Dei et beatae Virginis Mariae intra no-

strum regale palatium », il Duomo di Pisa, ecc. Degne di rilievo, in Francia, la cattedrale di Chartres, quella di Puy-en-Velay, Notre-Dame-du-Port e Notre-Dame d'Orcival (in Auvergne), la cattedrale di Poitiers. In Germania v'è Santa Maria del Campidoglio di Colonia.

Allo stile romanico succede, nei secoli XII-XV, lo stile gotico. Sorto in Francia, si trapiantò ben presto in tutta l'Europa, modificandosi però al contatto coi vari popoli. I Cistercensi, in forza dello statuto capitolare del 1131, nei secoli XII e XIII (l'età d'oro dell'Ordine) innalzano alla Vergine una imponente serie di chiese gotiche, mirabili per la loro austera semplicità e distinzione: Fontenay, Pontigny, Obazine, Senanque e Noirlac, in Francia; Casamari e Fossanova, in Italia; Esterbach, Arensburg, Heisterbach, in Germania; Huerta, nella Spagna; Alcobaza, nel Portogallo; Furness, Fountains Abbey in Inghilterra, ecc. Tra le cattedrali gotiche sorte in Francia nei secoli XII e XIII, dominano: « Notre-Dame » di Parigi, di Laon, di Chartres, di Rouen, di Reims, d'Amiens, di Coutances, di Bayeux e d'Evreux. Questi incantevoli templi sorgevano con la volontaria entusiastica collaborazione di grandi folle di fedeli i quali trasportavano materiali, ecc. Nessuno era ammesso all'onore di un tale lavoro in onore dell'augusta Regina del Cielo, se prima non si fosse confessato e non avesse riparato i torti causati al proprio prossimo.

In Italia, tra i vari templi gotici, sorti nel sec. XIII e XIV, sono degni di particolare segnalazione, in Firenze, Santa Maria Novella e S. Maria del Fiore (di Arnolfo di Cambio), il Duomo di Siena (di Giovanni Pisano), il Duomo di Orvieto (di Lorenzo Maitani), il Duomo di Milano, ecc. Nella Spagna, basti indicare le cattedrali di Toledo, di León e di Burgos. In Inghilterra, abbiamo le antiche cattedrali di Worchester, di Durham e di Lichfield.

III. *Nell'età rinascimentale.* Filippo Brunelleschi (1377-1406), « il Colombo dell'Architettura », dà a Firenze il suo capolavoro con la facciata di Santa Maria Novella. Il Bramante (1444-1514) dà all'A., fra tanti altri capolavori, il tempio della « Consolazione » di Todi. Michelangelo dà a Roma, oltre alla cupola di S. Pietro, anche la chiesa di S. Maria degli Angeli alle terme di Diocleziano. Nel seicento, il secolo del barocco, si ha in Roma la Chiesa Nuova del Borromini, e S. Maria del Popolo del Bernini; in Venezia il Tempio della B. Vergine della Salute, del Longhena.

Nella Spagna sorgeva, nel 1681, l'attuale Santuario di N. Signora del Pilar, dell'Herrera.

Nel settecento e nell'ottocento, esempi di rococò sono N. Signora degli Eremiti di Einsiedeln, nella Svizzera, e varie altre chiese sorte sia nel vecchio che nel nuovo mondo.

IV. *Nel nostro secolo.* Ai nostri giorni, si è operata una vera innovazione architettonica, sostenuta ed alimentata dai nuovi materiali costruttivi (cemento armato, travi e torri di ferro, ecc.). Parecchie chiese mariane, sia nel vecchio che nel nuovo mondo, hanno subito questo influsso innovatore.

BIBL.: BALLERO PES P., *Le chiese di Roma*, Roma 1950; DELAPORTE Y., *Les belles demeures de Notre Dame Marie et l'architecture*, in Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 781-790.

ARGENTINA. — La storia della Repubblica Argentina è tutta intrecciata con la devozione a Maria. Molti sono i luoghi dell'A. che hanno nomi mariani. Così, Buenos Aires, allorché nel 1535 veniva fondata da Pietro de Mendoza, riceveva il nome ufficiale di « Ciudad de la Santísima Trinidad y puerto de Santa María de los Buenos Aires (o del Buen Aire) »; Rosario (la seconda fra le grandi città dell'A.) deve il suo nome alla Madonna del Rosario; Mercedes, nome di tre importanti città (in tre provincie diverse) e di una diocesi, deriva dalla Madonna della Mercede; così pure Concepción, Encarnación, Dolores, Villa Maria, Guadalupe, Pilar, Loreto, Carmen, ecc.: nomi tutti di città e di villaggi. Inoltre, ben 13 arcivescovadi e vescovadi han per Patrona la Madonna sotto vari titoli.

Le armate spagnole comandate da Liniers attribuivano alla protezione della Madonna del Rosario di Córdoba e della sua omonima di Buenos Aires, gli splendidi trionfi riportati, nel 1806 e nel 1807, contro gl'invasori inglesi, e, come atto di riconoscenza, il vice-Re inviava al Santuario due bandiere strappate al nemico. Il generale Manuel Belgrano (1770-1820), uno dei più nobili personaggi della storia dell'America latina, nel 1810, prima di partire per la campagna del Paraguay, si portava al Santurio di Lujan e, a capo del suo battaglione, assisteva ad una Messa solenne, implorava la protezione di Maria e sceglieva per la sua bandiera il colore dell'Immacolata di quel Santuario. Subito dopo la splendida

vittoria di Tucumán, avvenuta il 24 settembre 1812, festa della Madonna della Mercede (alla protezione della quale si era affidato), insieme alle truppe ancora coperte di polvere volle recarsi al santuario della Madonna della Mercede di Tucumán e vi giungeva mentre la Vergine veniva portata in processione: il battaglione si ferma, il generale Belgrano scende da cavallo, prende dalla sua cintura il bastone di comando e lo pone nelle mani della statua della Madonna. Faceva coniare delle medaglie con le parole: « Sotto la protezione della Madonna della Mercede, Generale dell'armata ». Due anni dopo, così scriveva al generale José Martín: « Invocate sempre la Madonna della Mercede, chiamandola nostra Generale, e distribuite i suoi scapolari tra i soldati ».

Il generale French, il 24 sett. 1812 faceva nominare la Madonna di Lujan Patrona del 3° reggimento da lui comandato. Dopo la vittoria riportata all'assedio di Montevideo, egli inviava al suddetto Santuario, « per sciogliere il voto fatto alla Patrona », tre bandiere, e faceva celebrare una messa solenne di ringraziamento.

Il generale Cruz, in un dispaccio, diceva: « Il cappellano predicherà ai soldati [il 24 sett. 1817] sul favore ricevuto in quel giorno per intercessione della nostra Generale, la Madonna della Mercede, ed ecciterà le truppe alla devozione e al rispetto che Le è dovuto, affinché Essa venga ad aiutarci a conquistare l'indipendenza ».

Il generale San Martín, prima d'iniziare la campagna liberatrice del Cile e del Perú, la domenica 5 gennaio 1817, metteva le sue truppe sotto la protezione della Madonna di Monte Carmelo di Cuyo e di Mendoza. La cerimonia viene così descritta dal generale Girolamo Espejo, presente: « Alle dieci del mattino, l'Armata apparve e si fermò presso il convento di S. Francesco, in attesa che la Madonna del Carmine uscisse dalla chiesa. Preceduta dal clero secolare e regolare, la processione passò la porta; alla testa del corteo veniva il capitano generale [San Martín], il governatore-sindaco, ecc. Dopo il canto di Terza (...) il generale San Martín lasciava il suo seggio e, seguito dai suoi assistenti, si portava nel coro, prendeva posto dove era stata messa la bandiera e la presentò al Sacerdote. Costui la benedisse, secondo il rituale, e benedì anche il bastone [di comando] del Generale (...) Terminata la Messa e il « Te Deum », la processione si mise di nuovo in cammino con lo stesso ordine e si portò fino ad un altare di fronte, nella piazza. All'apparire della Madonna e della bandiera, i battaglioni presentarono le armi. Posta l'immagine sull'altare, il generale San Martín fece mettere il suo bastone nella mano destra della Madonna di Monte Carmelo ». Un anno dopo, in una lettera ai Padri Francescani di Mendoza in data 12 agosto 1818, il generale San Martín, vincitore a Maipú, riconosceva che « la generosa protezione che l'Armata delle Ande aveva ricevuto dalla sua Patrona e Generale, nostra Signora e Madre del Monte Carmelo, era visibilissima ». Ed aggiungeva: « La mia cristiana riconoscenza mi obbliga a presentare a codesta Vergine — venerata nel vostro convento — il bastone qui unito, che Essa conserverà come sua proprietà e l'insegna del comando supremo che Essa esercita sull'Armata ».

Il generale Los Heras amava condurre, in uniforme di parata, la Madonna del Carmine attraverso le vie di Santiago del Cile.

Il 18 agosto 1937, con decreto del Presidente Justo, N. S. « Stella del mare » veniva nominata patrona dell'Armata marina nazionale. Ha una bella cappella nella base navale di « Porto Belgrano ».

Il 18 maggio 1944, il Governo dell'A., con decreto del 18 maggio, nominava la Madonna di Lujan Patrona delle vie nazionali e faceva scolpire la sua immagine sul ponte internazionale che unisce l'A. al Brasile.

Nel 1947, veniva celebrato a Lujan il I Congresso Nazionale Mariano.

I principali santuari Mariani dell'A. sono: N. S. de Lujan (Lujan); N. S. della Valle di Catamarca; la Madonna d'Icatí (famoso per la prodigiosa trasformazione del viso della Madonna); N. S. del Miracolo, di Salta (che il 4 agosto 1749 versò abbondanti lacrime); N. S. del Rosario di Cordova; N. S. del Rosario della Riconquista, di Buenos Aires; N. S. di Guadalupe di Santa Fé; N. S. dei miracoli di Santa Fé (la quale il 9 maggio 1636 emise abbondante sudore); N. S. della Consolazione di Sumampa; N. S. del Carmelo di Cuyo (o di Mendoza); N. S. della Mercede di Tucumán; N. S. di Rio Blanco; N. S. di Nuova Pompei; la Madonna del Rosario, Patrona della città omonima; N. S. del Buon Viaggio; N. S. della Pace; N. S. di Lourdes (con le sue tre chiese e con la sua grotta, riproduzione esatta di quella di Massabielle). Tutte le immagini venerate nei suddetti santuari, ad ecce-

zione degli ultimi tre, sono state solennemente incoronate dal 1887 (quella di Lujan) al 1941 (quella del Rosario di Santa Fé).

BIBL.: VARGAS UGARTE R., S.J., *Historia del culto de María en Ibero-América*, 2ª ed., Buenos Aires 1947; FONTENLA, *Iconografía Mariana en los Países de Centro y Sud América*, t. I, Corrientes 1948; *María Reina y Madre de los Argentinos*, Buenos Aires 1947; GALILEANO, *Los Próceres Argentinos y su devoción a la Virgen María*, Buenos Aires 1947; AVELINO IGNACIO GOMEZ FERREYRA, S.J., *La dévotion Mariale en A.*, in Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 321-349.

ARMATA AZZURRA (« Blue Army »). — È una Pia Unione fondata dal Sac. Harold V. Colgan, parroco di Plainfield (Dioc. di Newark, U. S. A.). Ammalatosi gravemente e posto in agonia, si raccomandò con viva fede alla Vergine, promettendole che, se gli avesse restituito la salute, avrebbe impiegato il rimanente della vita a predicare al popolo la bontà di Lei. Mirabilmente esaudito, mantenne fede alla promessa e, per due volte ogni settimana, dal pulpito, parlò con fervore delle prerogative di Maria. Nella primavera del 1947 il Vescovo di Leiría impartiva la benedizione al simulacro della Madonna di Fatima che doveva attraversare le vaste regioni dell'America. Approfittando di questa occasione, il Colgan iniziava la sua A. A. per l'attuazione del Messaggio di Fatima, sintetizzandolo nei tre punti seguenti: 1) devozione speciale al Cuore Immacolato di Maria; 2) recitare ogni giorno la terza parte del Rosario; 3) osservare gli obblighi del proprio stato, con tutti i sacrifici che essi impongono. « Noi — diceva dal pulpito il Colgan — saremo l'A. A. di Maria e di Cristo contro l'esercito rosso del mondo e del demonio ».

L'iniziativa del Colgan, coadiuvata dallo scrittore Giovanni Haffert, aveva un pronto e notevole successo, al quale ha contribuito il periodico « Soul », organo dell'Associazione. Il numero degli aderenti, da mille (nel 1950), ha raggiunto i quindici milioni, sparsi in 57 nazioni. Nella stessa città di Mosca, nelle cappelle degli ambasciatori delle nazioni, è esposta alla venerazione la statuta della Madonna di Fatima.

Varie nazioni hanno la propria rivista. In Italia vi è « La luce di Fatima ».

BIBL.: DE ANGELIS S., *De fidelium associationibus*, vol. II, d'Auria, Napoli, 1959, pp. 201-206.

ARMENIA. — L'Armenia veniva convertita al cristianesimo nel sec. IV, mediante la predicazione di S. Gregorio l'Illuminatore. Il grande Catholicos S. Ignazio (389-400), coadiuativo da S. Mesrob, portava la chiesa e la cultura dell'A. al secolo d'oro. La Georgia fu conquistata alla fede da una donna del sec. IV, Santa Nina. La ragione per cui Iddio inviò una donna, anziché un apostolo, a predicare il Vangelo ai Georgiani, secondo i Padri della Chiesa georgiana starebbe nel fatto che, quando fu decisa la divisione del mondo, per l'evangelizzazione, tra gli Apostoli, « l'evangelizzazione della Georgia toccò in sorte alla Madonna Maria », come si legge nella Cronaca della « Conversione della Georgia » conservata in un ms. dell'a. 973 (v. Tarčhnišvili M., *La Madre di Dio* ..., pp. 74-75, v. bibl.). Gli armeni, vigorosi oppositori dell'eresia nestoriana, avevano preso parte alle conclusioni e alle definizioni del Concilio di Efeso (431): di qui la loro particolare devozione all'Augusta « Astvastazin » (= Madre di Dio) nella loro liturgia, nella loro storia e letteratura. Per gli Armeni Maria è, oltrechè la Madre di Dio, la Mediatrice, la Vergine del Soccorso, la Regina dell'A.

Nella prima epoca della letteratura armena (sec. V-VI) basti ricordare gli elogi alla Vergine del poeta Mosè di Khorène (v. Laudes et hymmi ad SS. Mariae Virginis honorem ex breviario Armenorum excerpta, Venezia, S. Lazzaro, 1877, frammento XII). Ma il re dei cantori armeni della Vergine è S. Gregorio di Narek (v.). Molte sono le chiese dedicate in A. alla Vergine nel sec. VI, e, forse, nel sec. V, dai titoli suggestivi, quali, per es., « Colei che è rivestita di porpora », « l'Augusta », « Colei che ha ricevuto da Dio », « la Forte », « la Tutta Bianca », eccetera.

All'inizio del medioevo, la pietà mariana fiorì in modo particolare nei conventi dell'A. Il P. Tournebize fa il nome di ben 46 conventi consacrati alla Madre di Dio, anch'essi dai titoli più suggestivi, quali: « Nostra Signora dell'Ovile », « Convento della Vergine che esaudisce le suppliche », « Convento dei Sette Padiglioni » (i sette dolori di Maria?...) ecc. (Cfr. art. « Arménie », in DHGE, coll. 377-391).

Presso i Georgiani, il mese di agosto (nel quale si celebra la festa dell'Assunta) è chiamato « Mariamobistve » (= il mese di Maria). Grazioso l'uso con cui in Georgia si era soliti terminare i solenni banchetti per le feste popolari e per le nozze: il capotavola, per porre fine a tali banchetti,

si alzava con tutti i commensali e beveva il suo ultimo bicchiere in onore della «Santissima» (Maria) dicendo: «La Santissima sia propizia a questa casa!». Tutti i convitati ripetevano lo stesso augurio e il banchetto era finito, poiché non era permesso continuare la festa dopo il brindisi in onore della «Santissima».

Tra le «icone» più venerate, la più celebre sembra quella del monastero georgiano di Iviron sul monte Athos, collocata sopra la porta d'ingresso della chiesa del monastero («portaitissa»). I monaci, prima di entrare in chiesa, si prostrano dinanzi a quell'icone (v. Peters P., *Histoires monastiques géorgiennes*, in «Anal. Boll.» 33-379 [1917-1918] 43). Una copia di essa fu collocata dallo zar in una cappella accanto all'ingresso principale della cinta interna del Cremlino e fu chiamata «Iverskaia». È la più venerata in Russia.

BIBL.: AGAGIANIAN F., *Il Concilio di Efeso e il culto della Madre di Dio nella Chiesa Armena*, in Rivista Mariana «Mater Dei» a. 1932, pp. 87-96; OUDENRIJN M. A. (VAN DEN), *Die «Frati Armeni» und die Lauretanische Litanei*, in «Muséon» 64 (1951) pp. 279-292; TARCHNISVILI M., *La Madre di Dio nell'antica tradizione georgiana*, in «Alma Socia Christi» VIII, 1952, pp. 74-79; TALLON M., S.J., *Le culte de Marie en A.*, in Du Manoir, IV, pp. 90-916; HINDIÉ G., *Pietà mariana tra la gente armena*, in «Maria e la Chiesa del Silenzio», Roma 1957, pp. 17-20.

ARNALDI DOMENICO. — Nato a Castellaro, in Liguria, nel 1818, nel 1836 entrava, in Roma, nella Compagnia di Gesù e vi compiva i suoi studi, rimanendovi fino all'anno 1848, allorché lasciò Roma e rientrò in famiglia. A Genova promosse diverse iniziative. Il Card. G. Pecci fu suo amico ed ammiratore. Nel 1879 iniziava le sue pubblicazioni sull'immortalità della Madonna, ossia: 1) *Super transitu beatae Mariae Virginis Deiparae expertis omni labe culpae originalis dubia proposita ...*, Genova-Milano 1879, XLVIII-464 pp. A questo fecero seguito altri lavori, ossia: 2) *Note illustrative sul Transito di Maria Santissima Immacolata, secondo il messale e il breviario romano*, Acqui 1881, 198 pp.; 3) *Patrologia latina sul transito della B. V. Maria Madre di Dio. Dialogo*, Acqui 1882, XI-470 pp.; 4) *Super definibilitate dogmatica Assumptionis corporeae B. V. M. Deiparae immaculatae. Oratio academica ...*, Torino 1884; 5) *La definibilità dell'Assunzione corporea di Maria SS. Vergine Madre di Dio. Dissertazione accademica*, Torino 1884, 77 pp. Sotto lo pseudonimo di Adricomio Giusto, pubblicava la *Protesta contro il canonico dottore Luigi Grassi*, Genova 8 agosto 1882 ed una *Lettera sopra l'Oremus dell'Immacolata Concezione* che provocava una condanna da parte di Mons. Magnasco Arciv. di Genova. È invece anonimo l'opuscolo *L'Assunzione della B. Vergine Maria. Osservazioni ad un articolo dell'Archivio* («Archivio di Letteratura biblica ed orientale» di Torino) *per un associato del medesimo periodico*», Torino 1884.

L'opinione dell'A. sull'immortalità della Madonna suscitò una schiera di ammiratori ed un'altra di accaniti oppositori, in relazione ai quali l'A. scriveva, celiando: «Induratum est cor Pharaonis, non vult dimittere immortalitatem». Il 5 ottobre rientrava nella Compagnia di Gesù e moriva a Genova il 28 febbr. 1895.

BIBL.: GIACINTO A., O.F.M.; *D. A., Appunti bio-bibliografici*, in «Atti del Congr. Mariano dei Frati Minori d'Italia». Roma 1948, pp. 381-401; ID., *La dottrina di D. A. sull'Assunzione della B. V. Maria*, in «Marianum» 12 (1950) pp. 56-87; 141-169.

ARNOLDO di BONAVALLE. — Abate benedettino, morto verso il 1160. È autore del *De Laudibus beatae Mariae* (PL 189, 1725), una profonda meditazione sulla Passione di Cristo e la Compassione di Maria. La Vergine, sul Calvario, è Mediatrice fra Cristo e noi, come Cristo è Mediatore tra il Padre e noi. Non solo Ella s'immola insieme col suo Figlio «crocifissa con Lui», ma Ella immola il suo Figlio: il suo sacrificio e quello del Figlio costituiscono un unico olocausto. Sia la vita di Cristo che quella di Maria vanno a culminare sul Calvario. A. è il primo ad esprimere in termini così chiari ed espliciti la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione. È stato echeggiato da molti.

Degno di particolare rilievo il fatto che Gesù mostra al Padre la piaga del suo costato, e Maria mostra al Figlio, nello stesso tempo, il seno che l'ha allattato. Questo atteggiamento di Maria verso il Figlio è stato ispirato ad A. da una scena dell'*Iliade*: non riuscendo Priamo a piegare Ettore, la mamma di costui scopre il suo petto e lo supplica di ricordarsi del seno che un tempo l'aveva nutrito. A. creava così un nuovo tema iconografico che ha ispirato molti artisti.

BIBL.: CANNEZ J. M., in DSp, I, 888-890; LAURENTIN R., *Marie, l'Église et le Sacerdoce*,

Parigi 1952, pp. 145-155; LECLERCQ J., in Du Manoir, II, pp. 563-64.

ARTE (mariana). — L'A. ha trovato sempre in Maria — che è la più alta espressione creata dell'increata bellezza di Dio — una fonte inesausta ed inesauribile di ispirazione, come donna, come vergine, come Madre di Dio e dell'uomo, come Mediatrice fra Dio e l'uomo, come Regina, Immacolata, Assunta, ecc. «Tutte le grazie che Maria, nei due millenni dell'era cristiana, ha fatto piovere sulle arti, e tutti i doni che le arti hanno offerto in omaggio alla Madre di Dio sono così generalmente noti che sembra superfluo tentarne ancora una volta il riassunto» (Mezzana Corrado, *Maria nell'arte moderna*, in «Studi Mariani» 1942-1943, Milano, p. 235).

Un quadro di Federico Overbech (1789-1869) ha riprodotto in modo geniale il tema dell'influsso di Maria sull'A. Egli ha rappresentato, in alto, la soavissima figura di Maria avvolta in un nimbo di gloria, circondata dagli Angeli e dai Santi; più in basso ha rappresentato tutte le celebrità artistiche della terra, riunite attorno ad una fontana dalla quale un largo getto d'acqua — vivido emblema del genio — si slancia in alto, verso il trono di Maria. Questo quadro è sintesi di storia. Per convincersene è sufficiente un rapido sguardo alla storia della Pittura (v.), della Scultura (v.), dell'Architettura (v.) e della Musica (v.).

BIBL.: ROHAULT DE FLEURY, *La Sainte Vierge dans les arts*, 2 voll., Parigi 1878; ROSCHINI G. M., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. IV, Roma 1954, pp. 249-255; FREY D., *La Vergine e la sua immagine nell'arte*, Roma 1925. Molta bibliografia si può trovare presso RÉAN L., *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Noveau Testament*, Parigi 1957, pp. 124-128.

ASIA MINORE. — Verso la metà del secolo quarto, veniva eretta in Efeso una chiesa alla «Santissima e sempre Vergine Maria» secondo l'iscrizione fattaci conoscere dalla lettera di Ipazio (v. Keil J., *Die Marienkirche in Ephesos*, Vienna 1932, iscrizione n. 34, pp. 63-65). È la chiesa ove ebbe luogo il celebre Concilio di Efeso dell'a. 431, in cui fu solennemente definita la divina maternità di Maria. Un'altra chiesa dedicata a Maria esisteva, nel sec. IV, a Tiro, come risulta da un'iscrizione inedita della fine del sec. V o del principio del sec. VI, la quale menziona «l'antica Santa Maria» (v. Tallon M., *Le culte de la S. Vierge ...*, p. 897, v. bibl.). Secondo l'Enclart (*Les monuments des croisés dans le Royaume de Jérusalem*, p. 403) la città di Tortosa avrebbe posseduto la più antica cappella consacrata alla Vergine; un terremoto l'avrebbe distrutta nel 387, lasciando però intatto l'altare (che si dice consacrato da S. Pietro) e l'icone di Maria (che si dice dipinta da S. Luca), considerati fin d'allora come oggetti miracolosi. L'attestano alcune fonti medievali (Guglielmo di Tiro, il Sire di Joinville, Giacomo de Vitry e Guglielmo d'Oldenburg). Un altro tempio della fine del sec. V si trovava a Mileto dedicato — come risulta dall'iscrizione — «a Nostra Signora la Santa gloriosa Madre di Dio e sempre Vergine Maria» (v. Gregoire H., *Recueil des Inscriptions chrétiennes d'Asie Mineur*, I, 1922, p. 70, n. 224). Dopo il Concilio di Efeso, le chiese dedicate alla «Madre di Dio» si moltiplicarono. Di particolare interesse ci sembrano le invocazioni alla Vergine incise su pietra che si trovano a S. Eustachio e che risalgono al sec. XII e rivelano la fiducia degli asiatici di quel tempo in Maria: «O Tuttasanta Madre di Dio, vieni in mio soccorso» (v. Jerfanion G. de, S. J., *Mélanges d'archéologie anatolienne*, Beyruth [*Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*], III, p. 252, n. 169); «Madre di Dio, vieni in aiuto al tuo servo Costantino, monaco e sacerdote, peccatore» (Ibid., t. I, p. 168); «Madre di Dio tutta Santa, salvami, miserabile, tuo servo Basilio, figlio di Basilio» (Ibid).

BIBL.: TALLON M., S.J., *Le culte de la Vierge Marie en A. M. du premier au XV^e siècle*, in Du Manoir, IV, 885-916; REGIS PH. DE, *La Sainte Vierge et l'Orient Chrétien*, ibid., pp. 711- 728; PSALTY F., *Notre-Dame d'Ephèse. Les ruines de la maison de la Vierge Marie à Panaya-Capuli*, Güler Basimevi, Istanbul 1955, 16 pp.

ASSUNZIONE (di Maria SS.). — 1. *Cosa s'intende per Assunzione*. 1. Il *soggetto* (o causa materiale) dell'A. è la persona della Madonna, e perciò, né l'anima, né il corpo presi separatamente, ma il composto umano.

2. L'*oggetto* preciso (o causa formale) dell'A. consiste nella traslazione di Maria, in anima e corpo, alla gloria del Cielo, al termine della sua vita terrena. Cosí ce la presenta la Costituzione «Munificentissimus Deus» (v.). Mentre quindi tutti gli altri, al termine della loro vita, vengono glorificati solo quanto all'anima e debbono attendere fino alla fine del mondo la redenzione o glorificazione del corpo, la Vergine, ed Ella

sola, venne glorificata subito, al termine della sua vita terrena, e quanto all'anima e quanto al corpo. Così cantava il Poeta teologo nel Canto XXV del suo Paradiso: « Con le duo stole [l'anima e il corpo] nel beato chiostro [ossia, in Cielo] / son le duo luci sole che saliro, / e questo apporterai nel mondo vostro » (vv. 15-17). Il divino Poeta si riferiva alla leggenda — originata dalla falsa interpretazione di alcune parole pronunciate da Gesù sul conto di S. Giovanni — secondo la quale il Discepolo prediletto sarebbe salito al Cielo, in anima e corpo, senza morire. Nell'intento di sfatare una tale leggenda, Dante finge di aver avuto lassù, in Paradiso, la curiosità di accertarsi se la cosa stesse realmente così. A tale scopo, egli fissa lo sguardo nella viva luce emanante dall'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni. Ma costui lo assicura che il suo corpo è in terra, come quello di tutti gli altri mortali, e che soltanto Cristo e Maria sono in corpo ed anima in Paradiso; ed ingiunge al Poeta di riferire ciò quando sarà ritornato sulla terra.

È quindi estranea all'A., essenzialmente considerata, la questione se essa sia avvenuta attraverso la morte e resurrezione, oppure attraverso la traslazione immediata alla gloria celeste, senza morte e resurrezione. Non manca, infatti, chi ritiene — non senza solide ragioni — che la Vergine sia stata assunta in Cielo in anima e corpo senza morire (v. Morte di Maria). La definizione dogmatica ha voluto prescindere completamente dal fatto della morte e resurrezione o meno, e ha lasciato la questione alla libera discussione dei Teologi.

3. L'*autore* (o causa efficiente) dell'A. è Dio stesso, il quale volle concedere a Maria, per varie ragioni, anche questo insigne privilegio.

4. Lo *scopo* (o causa finale) dell'A. è la glorificazione dell'Immacolata Madre di Dio e sempre vergine.

ASSUNZIONE (L') NELLA S. SCRITTURA. — In nessun luogo della S. Scrittura è insegnata, *in modo chiaro ed esplicito*, l'A. di Maria. Ed in ciò i teologi cattolici sono tutti d'accordo. Segue forse da ciò che l'A. non sia in alcun modo contenuta nella S. Scrittura, neppure in modo implicito? Così ritengono alcuni teologi, quali Tepe (*Institutiones theologiae...*, t. III, pp. 721, 724, Parigi 1896), Hervé (*Manuale theologiae dogmaticae*, Paris 1926, t. II, p. 252, n. 542), Rivière (art. *Assomption*, in « Dict. pratique des sciences religieuses », t. I, p. 476), Merkelbach (*Mariologia*, Paris 1939, p. 274-275).

Al contrario nelle varie petizioni presentate alla S. Sede per la definizione dogmatica dell'A. si fa continuamente appello, in vari modi, alla S. Scrittura. Ecco un rapido prospetto: 1) 52 petizioni si appellano semplicemente alla S. Scrittura; 2) 24 petizioni dicono che tale verità è « significata » dalla S. Scrittura; 3) 158 petizioni affermano che essa è « contenuta », almeno implicitamente, nella S. Scrittura; 4) 221 petizioni la dicono « tipicamente » contenuta, ma in modo reale ed implicito, in parecchi luoghi del V. T., esplicitamente esposti e completati, con esplicita testimonianza, nell'antica tradizione derivante dagli Apostoli; 5) 153 petizioni la « provano » con diversi luoghi della S. Scrittura con l'aggiunta dell'unanime suffragio dei Padri (Cfr. Hentrich-De Moos, *Petitiones de A. corporea B. V. Mariae in coelum definienda ad S. Sedem delatae* 1942, t. II, pp. 732-734).

A noi sembra che l'A. sia contenuta nella S. Scrittura in modo *formale ed implicito*: 1) nel Protovangelo (Gn. 3, 15), 2) nella maternità divina, 3) nella pienezza di grazia (estesa fino al primo istante dell'esistenza terrena di Maria), 4) nel capo XII dell'Apocalisse, 5) nel testo della I Lettera di S. Paolo ai Corinzi ove si parla di Cristo « primizia » di coloro che risorgono.

1. *L'A. e il Protovangelo* (Gn. 3, 15). Leggiamo: « Io porrò inimicizia fra te [o serpente diabolico seduttore] e la Donna, tra la discendenza tua e la discendenza di Lei: questa ti schiaccerà il capo, e tu ti avventerai al suo calcagno ». In questo celebre vaticinio (v. Protovangelo) la Vergine SS. ci viene presentata da Dio congiunta in modo tutto particolare con Cristo, suo Figlio, nell'inimicizia, ossia, nella lotta col demonio, nonché nella piena vittoria sopra di lui. Si tratta quindi di una vittoria, di un trionfo identico a quello di Cristo. Ma il trionfo di Cristo importa anche il trionfo sulla morte. Altrettanto, quindi, si deve dire di quello di Maria: esso si estende anche alla morte. Cristo, infatti, — come insegna S. Giovanni — « è venuto a distruggere le opere del diavolo ». Orbene, le opere del diavolo, secondo la S. Scrittura, son tre, vale a dire: il *peccato* (Gv. 1, 29), la *concupiscenza* (Rom. 7, 24, 25) e la *morte* (1 Cor. 15, 16). Ciò posto, se tutti gli uomini parteciperanno a questo trionfo sopra la morte, è evidente che Colei

della quale il Redentore stesso sarà *il seme*, vi debba partecipare in modo *tutto speciale*, o non morendo, o risorgendo subito senza rimanere sotto il dominio della morte. Mentre il trionfo degli altri sopra la morte sarà soltanto *parziale*, ossia *finale*, e non già *pieno*, il trionfo della Vergine invece sarà *pienissimo*, appunto perché «congiunta a Cristo con un vincolo strettissimo e indissolubile» (Bolla «Ineffabilis ...»).

Come dunque aveva trionfato sul *peccato* (mediante l'immacolato concepimento) e sulla *concupiscenza* (mediante la sua verginale maternità), così doveva trionfare sulla *morte*, sfuggendo, come Cristo, al suo dominio.

Ci si può chiedere: questa conclusione è forse contenuta implicitamente in modo formale nel Protovangelo? La risposta affermativa sembra indubitabile. Ivi, infatti, vien rivelato esplicitamente il trionfo totale di Maria (con Cristo e per Cristo) sul demonio e sulle opere di lui. Ma se è rivelato *esplicitamente* il trionfo *totale*, ne segue che sia anche rivelata implicitamente (come parte nel tutto) ciascuna di quelle tre parti di cui si compone il trionfo totale, vale a dire, il trionfo sul peccato, sulla concupiscenza e sulla morte. Si ha quindi un'illazione *immediata* e non già un'illazione *mediata*, ossia, mediante un ragionamento (la conclusione teologica). Nel trionfo *totale* sul demonio, si inserisce il trionfo *parziale*, contenuto in modo formale ed implicitamente nel trionfo totale. Se il *tutto* è rivelato in modo formale ed esplicito, la parte (senza di cui non si ha il tutto) sarà rivelata in modo formale ed implicito. Per questo la Chiesa, come ha definito il trionfo della Vergine SS. *sul peccato* (mediante l'immacolato concepimento) e il trionfo della medesima *nella concupiscenza* (mediante la verginale maternità), così ha definito anche il trionfo di Lei *sulla morte* (mediante l'A.). Si sono appellati a questo argomento: 1) i 113 Padri del Concilio Vaticano I che sottoscrissero il «Postulato» per la definizione dogmatica dell'A.; 2) i 106 Vescovi e Prefetti Apostolici della Cina nel Congresso Nazionale dell'Azione Cattolica di Shangai (1935); 3) i 17 Vescovi del Brasile nella loro petizione collettiva del 1901; 4) i 23 Vescovi uniti del vecchio Impero Austriaco nella petizione collettiva del 1917. Altrettanto han fatto vari Teologi, quali il P. Müller, il P. Friethoff, ecc. Hanno arguito l'A. dal fatto che la Vergine, insieme a Cristo, fu la *causa* della nostra salvezza, S. Germano (PG 98, 345), S. Anselmo (PL 158, 966), Pietro di Celle (PL 202, 850) e S. Bernardino da Siena (De A., art. 3, cap. 1).

2. *La maternità divina e l'A.* S. Elisabetta, mossa dallo Spirito Santo, proclama la Vergine SS. «Madre del Signore», ossia, Madre di Dio: «E donde viene a me questo favore che la *Madre del mio Signore* venga da me?» (Lc. 1, 43). Orbene, questo titolo di «Madre di Dio» sembra postulare per Maria *necessariamente* (di una necessità morale) la glorificazione in anima e corpo al termine del suo esilio terreno, come postula necessariamente l'immacolato concepimento.

Il fatto fisico-morale della maternità umana stabilisce tra la madre e il figlio strettissime ed indissolubili relazioni non solo d'ordine fisico, ma anche d'ordine morale. Tra queste ultime vi è anche quella del quarto precetto del Decalogo, che impone al figlio di onorare la propria madre, usando verso di lei tutte le finezze dell'amore filiale. A questa legge, scritta dal Creatore nel cuore di tutti, volle sottomettersi Egli stesso, divenendo Figlio di Maria ed assoggettandosi a Lei. Anche in questo Egli fu il nostro perfetto modello. Ciò posto, non si potrebbe asserire che Egli abbia onorato sua Madre ed abbia usato verso di Lei tutte le finezze, tutta la perfezione dell'amore filiale in modo da essere nostro perfetto modello se, potendo, non l'avesse preservata dalla corruzione del sepolcro e non le avesse accordato, senza ritardo, la resurrezione gloriosa (nel caso che Ella sia morta), associandola alla sua celeste beatitudine. V'è dunque una *connessione morale* tra la maternità e l'A., fondata sulla necessità e sulla legge morale alla quale volle liberamente sottomettersi il Verbo incarnato, come risulta dalla condotta ch'Egli tenne sempre con Maria. L'A., infatti, è convenientissima alla Madre di Dio. Si tratta però non già di una semplice convenienza (il cui opposto non sarebbe sconveniente), ma di una convenienza positiva, il cui opposto sarebbe sconveniente alla sua dignità di Madre di Dio. Orbene, tutti sanno, con S. Anselmo, che «in *Dio*, a qualsiasi inconveniente segue l'impossibile». Non avrebbe perciò potuto negare a Maria, Madre sua, senza contraddirsi, quella fondamentale legge d'amore e quel senso di convenienza ch'Egli aveva imposto a ciascun figlio nei riguardi della propria madre. Riassumendo si può

dire: Gesù *poté* preservare la Madre sua dalla corruzione ed anticiparLe la resurrezione; *dovette* farlo, in forza del quarto precetto al quale Egli stesso si volle sottomettere; dunque *lo fece*.

Graziosa è, a questo riguardo, l'apostrofe rivolta a Gesù da S. Francesco di Sales: « Ehi, Signore, dice la corte celeste dopo la morte della Vergine, *exurge in praecepto quod mandasti*. Voi avete comandato l'assistenza dei figli nei riguardi dei loro vecchi padri e l'avete impressa talmente nella natura che le stesse cicogne ne praticano la legge. Alzatevi in questo precetto che voi avete stabilito, e non permettete che quel corpo che vi ha generato senza corruzione, ne riceva ora la morte, ma risuscitatelo e prendetelo sulle ali della vostra potenza e bontà per trasportarlo dal deserto di questo basso mondo in luogo di felicità immortale. *Non vi è affatto da dubitare* — aggiunge il S. Dottore — che il Salvatore non abbia voluto osservare questo precetto che Egli ha imposto a tutti i figli, nel più alto grado di perfezione che si può immaginare. Ma quale è quel figlio che non risusciterebbe la sua buona madre, se egli lo potesse, e non l'ammetterebbe in Paradiso appena morta? » (*Sermon pour la fête de l'A., 15 août 1602, Oeuvres*, ed. d'Annecy, t. VII, pp. 453-454).

Poté, dovette, lo fece! *Potuit, debuit, fecit*. Cresce poi la forza dell'argomento, se si riflette al fatto che, avendole già concesso il privilegio dell'Immacolata Concezione, le aveva con ciò stesso concesso il *diritto all'immortalità gloriosa immediata*.

Trattandosi qui di due premesse (la maggiore e la minore) tutte e due rivelate, è necessario dire che anche la conclusione (ossia, l'A. corporea) è *formalmente*, quantunque *implicitamente* rivelata. Hanno argomentato in tal modo, in favore dell'A., ben 337 petizioni (cfr. Hentrich-De Moos, *op. cit.*, t. II p. 379).

3. *La pienezza di grazia e l'A.* La Vergine venne salutata dall'Angelo « piena di grazia » (Lc. 1, 28). Questa pienezza di grazia, secondo l'insegnamento dei Padri e della Chiesa, si estende a tutti gl'istanti della vita di Maria, dal primo all'ultimo, escludendo quindi in Lei qualsiasi peccato, sia originale che attuale. In forza di questa piena esclusione di qualsiasi peccato, la Vergine fu l'unico membro dell'umanità che venne a trovarsi in quel medesimo stato di giustizia originale in cui si era trovato Adamo prima di commettere la colpa, con tutti quei doni soprannaturali e preternaturali (eccetto il dono dell'impassibilità, poiché la passibilità veniva richiesta, in Maria, dal suo ufficio di Corredentrice), e perciò ebbe diritto, secondo il piano divino, alla sorte di Adamo innocente. Ma la sorte di Adamo innocente era quella di giungere dalla prova dell'esilio alla gloria della patria, appena terminato il tempo di prova, senza passare attraverso la morte (Rom. 12, 15, 19). Anche Maria, perciò, a causa della sua originale innocenza, o non dovette morire, o, se morì, dovette risorgere subito rivestendosi di gloria immortale. Hanno argomentato dall'Immacolata Concezione all'A. 171 petizioni (Cfr. Hentrich-De Moos, *o. c.*, t. II, p. 739). Anche Pio IX, nella lettera alla Regina Isabella di Spagna, riconosceva l'intimo nesso tra l'Immacolata e l'Assunta. Questa conclusione, discendendo da premesse rivelate, può dirsi anch'essa formalmente, sia pure in modo implicito, rivelata.

4. *La Donna dell'Apocalisse e l'A.* Alle asserzioni scritturistiche implicite, sia pure in modo formale se ne può aggiungere anche una quarta che si avvicina molto all'asserzione esplicita dell'A.: è quella desunta dal capo XII dell'Apocalisse (v.). Ivi, infatti, si parla di una Donna, di una persona umana in anima e corpo, e si dice che ad essa « furono date due ali della grande aquila per volarsene al deserto, al suo luogo; là dove è nutrita un tempo dei tempi, e la metà di un tempo, lungi dalla faccia del serpente » (Apoc. 12, 14). Un possibile accenno all'A. di Maria (senza passare attraverso la morte) lo vide già, nelle suddette parole, il palestinese S. Epifanio allorché scrisse: « D'altra parte, l'Apocalisse di Giovanni dice che il Dragone si precipitò sulla Donna che aveva generato il Figlio maschio e che le due ali dell'aquila furono date a Lei ed Ella fu trasportata nel deserto, affinché il Dragone non potesse afferrarla. È *possibile* che ciò si sia verificato in Maria » (*Haeres.*, LXXVIII, 11, PG 42, 716). Forse, come osserva il P. Jugie (*La mort et l'A. de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944, pp. 34-35), il prete Timoteo di Gerusalemme, nell'affermare l'immortalità della Madonna, sollevata da Gesù « nella regione dell'Ascensione », ossia, in Cielo, era probabilmente l'eco di una tradizione che risaliva fino a S. Giovanni (*Homil. in Simeon et Annam*, PG 86, 245).

Un'altra allusione, ancora più chiara, alla

presenza della Vergine in Cielo glorificata nell'anima e nel corpo, si può trovare nel primo verso dello stesso capitolo XII: «E un segno grande apparve in Cielo: una Donna ammantata di sole, con la luna sotto i piedi e, intorno al capo, una corona di dodici stelle».

Data l'interpretazione mariologica di questo passo data da qualche Padre e da non pochi Scrittori di oggi, comune fra gli esegeti, si può asserire con ragione che ivi, il Discepolo diletto a cui venne affidata Maria, volle darci un fugace accenno al modo con cui Ella terminò la sua vita terrena ed alla sua completa glorificazione in anima e corpo nel Cielo sfuggendo così pienamente alle insidie del dragone infernale e riportando su di lui, come Cristo a cui era stata associata, un completo trionfo.

5. *Cristo e Maria, primizie dei risorgenti.* Un'altra testimonianza implicita la troviamo nella Lettera prima di S. Paolo ai Corinzi (15, 20-22), ove si dice: «Ora poi Cristo è risorto da morte, primizia di quelli i quali già riposano [enunciazione della tesi]. *Poiché* come a causa di un uomo venne la morte, così a causa di un uomo [è venuta] la risurrezione di molti. *Poiché* come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno vivificati [prova della tesi], ciascuno secondo il proprio rango: Cristo, come primizia, e dopo, quelli che sono di Cristo, alla sua venuta [conclusione]».

Analizziamo brevemente, riassumendo, il serrato ragionamento di S. Paolo. Egli: *a*) enuncia la tesi; *b*) ne adduce le prove; *c*) ne deduce la conseguenza.

1) Enuncia, innanzitutto, la tesi (v. 20) vale a dire: «Cristo è risorto [come] *primizia* di coloro che già riposano [nel sonno della morte]». Questa tesi o enunciazione generale — come appare anche dalla conseguenza (con la quale si identifica) — equivale a due asserzioni particolari, ossia: 1) la resurrezione di Cristo esige e determina la resurrezione di tutti coloro che sono morti; 2) la resurrezione di Cristo e quella degli altri non appartengono alla medesima categoria o rango: a Cristo — causa della resurrezione degli altri — appartiene la *primizia*, ossia, la priorità nel risorgere; agli altri invece appartiene la resurrezione alla fine del mondo, ossia, alla seconda venuta di Cristo. Questa la tesi paolina. Enunciata la tesi, l'Apostolo passa alle prove.

2) Per provare la sua tesi egli enuncia (v. 21) il cosiddetto principio di ricircolazione (Cristo è il contrapposto di Adamo), fondato (v. 22) sopra il cosiddetto *principio di solidarietà* (di tutti gli uomini sia con Cristo sia con Adamo, loro capi morali).

Enuncia, innanzitutto, il cosiddetto *principio di ricircolazione*, vale a dire: un uomo (Adamo, come capo morale dell'umanità peccatrice) agente o strumento della morte di tutti gli uomini; ed un altro uomo (Cristo, nuovo Adamo, opposto al primo, nuovo capo morale dell'umanità rigenerata) agente strumento della vita di tutti gli uomini. In altri termini: Iddio, nel suo piano divino, ha determinato che il processo della vita (per un parallelismo antitetico) sia del tutto opposto al processo della morte: ecco il principio della ricircocolazione. Rimane tuttavia ancora da spiegare il mistero della nostra morte (in Adamo e a causa di Adamo) e della nostra resurrezione alla vita (in Cristo e a causa di Cristo): ciò fa l'Apostolo nel versetto seguente (v. 22). Dice infatti: «poiché come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno vivificati». Orbene, per morire tutti in Adamo, è necessario che tutti siano concentrati e come ricapitolati in Adamo, costituendo con lui un'unica persona morale. Esiste dunque un'evidente solidarietà tra gli uomini e il primo Adamo (per la morte) e tra gli uomini e il secondo Adamo, ossia Cristo (per la vita). Questa nostra solidarietà con Adamo e con Cristo, a causa della comune natura umana, ci spiega come mai, per mezzo di un uomo (Adamo), è venuta a tutti la morte, e per mezzo di un altro uomo (il nuovo Adamo, Cristo), è venuta a tutti la vita: perché tutti, dopo esser stati inclusi in Adamo (capo morale dell'umanità peccatrice), fummo poi inclusi in Cristo, nuovo Adamo (capo morale dell'umanità redenta).

3) Enunciata la tesi, addotte le prove, l'Apostolo passa alla conclusione (v. 23), ossia, alla resurrezione universale, sia di Cristo sia di coloro i quali sono di Cristo (ossia membri di Cristo, capo dell'umanità redenta). Queste due categorie di risorgenti (Cristo e i cristiani) non risorgono nello stesso ordine: Cristo *subito*, come «primizia» della messe (con una resurrezione privilegiata) e gli altri, i cristiani (incorporati a Cristo loro capo morale) alla *fine del mondo* (con una redenzione comune, come rimanente della messe). E si comprende: se Cristo è l'agente o principio attivo della resurrezione di tutti, è naturale che la sua resurrezione sia privilegiata e avvenga prima della resurrezione

comune di tutti gli altri, secondo l'adagio filosofico: «il primo in qualche ordine è causa di tutti coloro che sono in quell'ordine». Cristo, infatti, è Capo (parte vivificante attiva), e gli altri sono sue membra (parte vivificata passiva).

Dal fin qui detto si può concludere: nell'ordine con cui avviene la resurrezione, esistono due categorie: quella delle primizie (Cristo) e quella del rimanente della messe (i cristiani, tutti quelli che sono di Cristo).

Anche Maria (nella supposizione che sia morta) doveva risorgere da morte. Ci si può quindi domandare: a quale di queste due categorie appartiene la sua resurrezione? A quella delle «primizie» (quella di Cristo) o a quella del «rimanente della messe», ossia, di tutti gli altri? Lo stesso S. Paolo ci mette in mano i principii per rispondere, per risolvere la questione e per concludere che la Vergine SS. appartiene alla categoria delle primizie e non già a quella del rimanente della messe. S. Paolo, infatti, per provare che Cristo appartiene alla categoria delle primizie, mette in campo il *principio di ricircolazione* fondato sul *principio di solidarietà*. Orbene, la prova addotta dall'Apostolo, se vale per Cristo (in linea primaria), vale anche per Maria (in linea secondaria). In forza del principio di ricircolazione, infatti, l'ordine di riparazione della vita corrisponde — con parallelismo antitetico — all'ordine della prevaricazione o della morte. Questo principio di ricircolazione, S. Paolo lo deduce evidentemente dal Genesi (3, 15), ossia, dalle parole rivolte da Dio al serpente subito dopo la caduta dei nostri progenitori: «*Quia fecisti hoc*... Poiché tu hai fatto questo, io pongo inimicizie (ostilità) tra te e la donna, fra la discendenza tua e quella di lei: essa ti schiaccerà il capo e tu ti avventerai al suo calcagno»; vale a dire: «siccome tu hai rovinato il genere umano per mezzo di una donna e di un uomo (Eva e Adamo), io lo salverò per mezzo di un'altra donna e di un altro uomo (Maria e Cristo). La morte, quindi, è piombata sull'umanità non solo a causa di un uomo (Adamo) ma anche a causa di una donna (Eva). S. Paolo si limita a rilevare la parte dell'uomo (la parte primaria) senza rilevare espressamente la parte della donna (la parte secondaria). Questa parte della donna però la rilevò molto bene (deducendola dal Protovangelo) l'autore ispirato dell'Ecclesiastico allorché disse: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato e a causa di essa tutti si muore»: «A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur» (25, 33).

Mentre dunque S. Paolo, riferendosi alla narrazione genesiaca, mette in rilievo soltanto la parte principale, ossia quella di Adamo, l'autore del libro dell'Ecclesiastico, invece, riferendosi anch'egli alla narrazione genesiaca, mette in rilievo la parte secondaria soltanto, ossia, quella di Eva, sia nella colpa che nella pena (la morte). Unendo perciò le due esposizioni (quella di S. Paolo e quella dell'autore dell'Ecclesiastico) si ha l'espressione completa della narrazione genesiaca, ossia, il principio di ricircolazione al completo: «Come a causa di un uomo e di una donna (Adamo ed Eva) ci è venuta la morte, così, a causa di un uomo e di una donna (Cristo e Maria), ci è venuta la vita, la resurrezione da morte». Orbene, se Cristo in forza di questo principio (ossia, perché causa di vita) appartiene alla categoria delle «primizie» anche Maria (quantunque in second'ordine), in forza di questo stesso principio (ossia, perché causa di vita), appartiene alla categoria delle «primizie», e non già a quella del rimanente della messe. Anche Maria, quindi, come Cristo (quantunque in second'ordine) dovette godere (se morta) del privilegio di un'anticipata risurrezione, senza attendere la fine del mondo, la seconda venuta di Cristo. In breve: chi appartiene alla categoria delle primizie dei risorgenti gode il privilegio di un'anticipata resurrezione. Orbene, Maria (immacolata) insieme con Cristo (immacolato), in forza del principio di ricircolazione, appartiene alla categoria delle «primizie» dei risorgenti. Dunque Maria gode, insieme con Cristo, del privilegio di un'anticipata resurrezione. Sia la proposizione maggiore che la minore sono di fede, poiché contenute esplicitamente nella S. Scrittura. Ne segue perciò che anche la conclusione (l'anticipata resurrezione di Maria) è di fede, ossia, è contenuta in modo formale implicito nella S. Scrittura.

Cresce la forza di questo argomento se si considera la base del principio di ricircolazione, ossia, il principio di solidarietà. Secondo S. Paolo, infatti, se noi siamo solidali sia con Adamo che con Cristo (in forza della natura umana comune) ciò si deve a Maria, la quale liberamente diede a Cristo quella natura umana che lo rese solidale sia con Adamo che con noi. Dice infatti l'Apostolo: «Mandò Iddio il Figlio suo *fatto di donna*... affinché noi ricuperassimo la fi-

liazione adottiva » (Gal. 4, 4-5). Conseguentemente, la solidarietà che Maria ha con Cristo è anteriore alla nostra, sia logicamente che cronologicamente. Ciò posto, diciamo: la solidarietà con Cristo è, per se stessa, causa di resurrezione. Ma la solidarietà di Maria con Cristo è anteriore a quella di tutti gli altri sia logicamente che cronologicamente. Dunque anche la resurrezione di Maria è anteriore a quella di tutti gli altri, sia logicamente che cronologicamente. Anche in forza del principio di solidarietà, quindi, Maria appartiene alla categoria delle «primizie».

Ma il principio di ricircolazione, inoltre, enunciato da S. Paolo (e dai Padri) e basato sul Protovangelo (Gen. 3, 15), esprime anche l'associazione di Maria e Cristo (nuova Eva col nuovo Adamo) nella lotta e nel pieno trionfo sul demonio, come abbiamo già esposto nell'argomento preso dal Protovangelo (Gen. 3, 15).

BIBL.: FONSECA L. G. DA, S.J., *L'A. di Maria nella Scrittura*, Roma, Pont. Ist. Bibl., 1948, 50 pp.; MARIANI B., O.F.M., *L'A. di Maria SS. nella S. Scrittura*, in «Studi Mariani» I, pp. 44-61; MALO A., O.F.M., *La Bible et l'A.*, in «Vers le dogme de l'A.», pp. 104-122; GALLUS T., S.J., *A. B. M. Virginis ex Protoevangelio definibilis*, in «Divus Thomas» (Plac.) 42 (1949) pp. 121-141; ID., in «Verbum Domini» 28, pp. 270-281; TUYA M. DE, O.P., *El Nuevo Testamento y el mysterio de la A. de la Virgen*, in «Ciencia tom.» 77 (1950) pp. 84-104; ASSOUAD N., O.F.M., *Tace dell'Assunta la Bibbia?...* Napoli 1950, 31 pp.; BEA A., S.J., *La Sacra Scrittura, ultimo fondamento del dogma dell'A.*, in «Civ. Catt.» 1950, IV, pp. 547-561; BISONNETTE G., A.A., *The twelfth chapter of the Apocalypse and Our Lady's Assumption*, in «Marian Studies» 2 (1951) pp. 170-177; PEINADOR M., C.M.I., *De argumento scripturistico in Bulla Dogmatica [Munificentissimus Deus]*, in «Eph. Mar.» 1 (1951) pp. 27-44; ID., ibid., pp. 395-404; *La salutación angelica* (Lc 1, 28) *como argumento escrituristico en la Bula «Munif. Deus»*, in «Marianum» 14 (1952) pp. 197-210; RÁBANOS R., C.M.F., *La argumentación escrituristica en la Bula*, in «Est. Mar.» XII, pp. 43-66; TEOFILO DA ORBISO, O.F.M. Cap., *¿ Contiénese en la Escritura la A. de la Virgen*»: in «Est. Franc.» 54 (1953) pp. 5-26; GONZÁLEZ RUIZ I. M., *La A. de la Virgen en Rom. 8, 19-21*, in «Cult. Bibl.» 8 (1951) pp. 44-47; JUGIE M., AA., *Le dogme de l'A. et le chapitre XII de l'Apocalypse*, in «Marianum» 14 (1952) pp. 74-80; RIVERA A., C.M.F., *El argumento escrituristico en la Bula «Munificentissimus»*, in «Est. Bibl.» 10 (1951)pp. 145-163; BOVER I., S.J., *La A. corporal de la Virgen Maria a los cielos en la Sagrada Escritura*, in «Rev. Esp. de Theol.» 6 (1946) pp. 163-183.

ASSUNZIONE (L') NELLA TRADIZIONE.

— Dividiamo il lungo cammino della Tradizione in quattro stadi: I. *L'A. nei primi cinque secoli*; II. *L'A. nel sec. sesto*; III. *L'A. dal sec. VII al sec. X*; IV. *L'A. dal sec. X a oggi.*

I. *L'A. nei primi cinque secoli.* Durante questo primo periodo abbiamo soltanto, nella Tradizione, alcune tracce e qualche asserzione esplicita. Tali sono: 1) l'asserzione di S. Efrem (sec. IV) intorno all'incorruzione del corpo verginale di Maria: «Muore — così egli canta — ma i segni verginali non sono disciolti» (Ricciotti, *Gl'inni alla Vergine*, p. 62); 2) l'asserzione di S. Ambrogio († 379) secondo il quale se la Vergine SS. fosse morta sul Calvario con Cristo, sarebbe tosto con Lui risuscitata (*De inst. Virg.*, c. 7, n. 49, PL 16, 233); 3) l'asserzione (però assai discussa) di S. Gregorio Nisseno, secondo il quale «la morte avrebbe trionfato dal tempo di Adamo fino a Maria» contro la quale «si sarebbe infranta» (*De virginitate*, lib. 13, PG 46, 377 CD); *d*) l'asserzione di Timoteo di Gerusalemme (431?) secondo la quale «la Vergine sarebbe rimasta fino ad oggi immortale, poiché Colui che aveva dimorato in Lei, l'ha trasferita nei luoghi della sua Ascensione» (*Homilia in Simeonem et Annam*, PG 86, 245 C); *e*) l'asserzione di S. Epifanio il quale, oltre ad asserire che «nessuno sa quale sia stata la fine terrestre della Madre di Dio» (*Adv. Haer.*, l. 3, PG 42, 176), vale a dire se e come sia morta o no, asserisce che la sua fine terrena fu «piena di prodigio» e si rivolge la seguente interrogazione retorica: «Come Maria santa non possederà " con la carne " il regno dei cieli?» (PG 41, 777b); *f*) l'asserzione dell'operetta siriaca *Obsequia B. Virginis*, secondo la quale l'anima di Maria, dopo la morte, si sarebbe subito riunita al suo corpo (Cfr. W. Wright, *Contributions of the apocryphal Literature*, Londra 1865, pp. 42-51, 55-65, 11-16): è la più antica testimonianza esplicita che oggi si conosca intorno alla resurrezione della Vergine; *g*) l'asserzione di Mosè di Corene (482) in un canone dell'officio del 15 agosto.

Agli ultimi anni del sec. V, a quanto sembra, risalirebbero i più antichi racconti apocrifi del *transito di Maria*. Anche in essi, quindi, possiamo vedere, se non altro, una traccia dell'A.

II. *L'A. nel secolo VI.* In questo secolo incomincia a celebrarsi, in Oriente, la festa del Transito o Dormizione di Maria. L'imperatore Maurizio (582-602) — secondo la testimonianza di Niceforo Callisto († 1335) — avrebbe imposto, con un editto speciale,

la data del 15 agosto (*Hist. Eccl.*, XVII, c. 28, PG 147, 292).

La *Chiesa Copta*, fin dal tempo del Patriarca Teodosio († 567), ammise la resurrezione gloriosa di Maria che, secondo essa, sarebbe avvenuta 200 giorni dopo il suo seppellimento. Il suddetto Patriarca compose un lungo racconto della morte di Maria e stabilí la festa della morte (al 21 di Tobi = 16 gennaio) distinta da quella della sua resurzione gloriosa (al 16 di Mésoré = 9 agosto) (Cfr. M. Chaine, *Le discours de Théodose patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition*, in « Rev. de l'Or. chrét. », 1933-1934, pp. 272-304). Questa credenza si è mantenuta fino ad oggi.

Altrettanto si deve dire della Chiesa Etiopica o Abissina, che fu sempre vassalla della Chiesa Copta. Anche questa Chiesa celebra separatamente la festa della morte e quella della resurrezione di Maria.

Anche la Chiesa Armena professa la gloriosa resurrezione di Maria, come ne fa fede il Sinassario di Ter Israel che rimonta al principio del sec. XIII, nella festa del 15 agosto (Cfr. G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, in PO, V, p. 375), e che è in uso anche oggi.

Contrariamente alla Chiesa Copta ed Abissina, la Chiesa Siriaca Giacobita, la quale il 15 agosto celebra il ricordo della morte di Maria, ignora la sua resurrezione gloriosa e ammette la traslazione del corpo incorrotto in un luogo sconosciuto.

La credenza della Chiesa Nestoriana è assai vaga.

L'oggetto di questa festa è sufficientemente indicato dai nomi stessi dai quali veniva designata e, più ancora, dalle formule liturgiche impiegate. Alcune di esse esprimono nettamente la dottrina dell'A. Altre, invece, piuttosto la negano, o dànno una soluzione imperfetta, limitandosi alla sola incorruzione della salma verginale di Maria. Altre, infine, in maggior numero, non si esprimono in modo chiaro. Si può tuttavia osservare che i testi liturgici, con l'andar del tempo, sono andati sempre più orientandosi verso ia vera dottrina dell'A. Si hanno perciò, sin dal sec. VI, varie tracce di una soluzione completa. La festa dell'A., inoltre, ha contribuito non poco a porre ufficialmente dinanzi al senso cristiano il problema del destino finale della Madre di Dio, invitando specialmente — come ben presto vedremo — gli oratori cristiani a riflettere sul problema e a risolverlo, in grande maggioranza, in modo veramente plausibile.

III. *L'A. dal sec. VII al sec. X.* A) *Nella Chiesa Greca.* Hanno insegnato con certezza la vera dottrina dell'A.: 1) S. Modesto di Gerusalemme († 634), Ippolito di Tebe (sec. VII-VIII), S. Germano di Costantinopoli († 733), S. Andrea di Creta († 740), S. Giovanni Damasceno († 749), S. Cosma di Maiuma detto il Melode († d. 743), S. Teofane Graptos, vesc. di Nicea († 845), lo pseudo-Atanasio (sec. VII-VIII), S. Teodoro Studita († 826), l'Abate Theognoste († d. 871) e Giorgio di Nicomedia († c. 880).

Sono, per lo meno, incerti, su questo riguardo, Giovanni Arciv. di Tessalonica († av. il 649), Teodoro Abu-Kurra († c. 820), il monaco Epifanio († all'inizio del sec. IX) (v. i testi in Jugie M., *La mort et l'A...*, pp. 214-267; v. anche Gordillo M., *l'A. corporale della SS. Vergine Madre di Dio nei Teologi Bizantini* (sec. X-XV), in « Marianum » 9 [1947] pp. 64-89, ove corregge alcune errate interpretazioni del P. Jugie).

La grande maggioranza dei Teologi greci, quindi, è favorevole all'A.

B) *Nella Chiesa Latina*: son favorevoli all'A. corporea lo pseudo-Melitone (composto verso il 550), S. Gregorio di Tours († 594) e, assai probabilmente, il poeta Venanzio Fortunato († 600).

Testimoniano, invece, nel sec. VII e VIII, la loro ignoranza sul modo in cui la Vergine ha lasciato questa terra e sul destino finale del suo corpo, S. Isidoro di Siviglia († 636), S. Beda Venerabile († 735), e l'autore anonimo di un'Omelia sull'A. inserita da Paolo Diacono († 795?) nella sua raccolta di Omelie sulle feste dell'anno (v. i testi presso Jugie M., *op. cit.*, pp. 270-290; 360-496).

Verso la fine del sec. VIII certi Spagnoli delle Asturie affermavano (come ci riferisce Ascario, vescovo delle Asturie, scandalizzato) che Maria era morta come tutti gli altri, e che, come tutti gli altri, attende la resurrezione gloriosa (Cfr. PL 96, 1231-1240). Tuzaredo, nella sua risposta ad Ascario (che gli aveva chiesto il parere su tale questione), lascia quasi intravedere che la Vergine SS. neppure sia morta (PL 56, 1239).

Nel sec. VII, sotto Papa Sergio I (687-701), si celebrava di già, in Roma, la festa della Dormizione, insieme alla festa dell'Annunciazione, della Natività e della Purificazione (Cfr. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 376). Da Roma la festa della Dormizione si propagò in Inghilterra e in Francia,

prendendo il titolo di *Assumptio Sanctae Mariae*. Così è chiamata nel Sacramentario inviato da Papa Adriano I (772-795) a Carlo Magno tra il 784 e il 791. S. Leone IV (847-855) stabilì l'ottava della festa dell'A. (*Liber Pontific.*, t. II, p. 112) e S. Nicolò I (858-867) fa menzione del digiuno che la precedeva (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, IV, PL 119, 981a).

L'introduzione della festa della «Dormizione» in Francia, sotto il nuovo titolo di «Assunzione», incominciò a porre sul tappeto la questione della resurrezione anticipata del corpo di Maria. Si determinarono subito due correnti: una piuttosto ostile e l'altra favorevole. Nessuno, tuttavia (all'infuori degli Spagnoli delle Austrie di cui abbiamo parlato) ha osato negare l'insigne privilegio. Parecchi però si rifiutano di ammetterlo come «certo» e si limitano a considerarlo soltanto come «pia sentenza», data l'assenza di ogni testimonianza (esplicita) sia scritturistica che tradizionale. Tutti però accettano la sentenza della preservazione del corpo di Maria dalla corruzione del sepolcro, espressa dai noti testi liturgici del Sacramentario Romano: «nec tamen mortis nexibus deprimi potuit». Ha il primato, in ciò, la celebre *Lettera a Paola e ad Eustochio* dello ps.-Girolamo (PL 30, 122-142). Altrettanto ritengono lo ps.-Ildefonso di Toledo nelle sette Omelie sull'A. (PL 96, 239-269), lo ps.-Alcuino (Cfr. «Rev. Bénéd.» 9 [1892] p. 496), lo ps.-Agostino nel Sermone 208 (PL 39, 2129-2134) e i Martirologi di Adone di Vienna e di Usuardo.

Non ostante tutto ciò, non son mancati, in quell'epoca, alcuni scrittori pienamente convinti della glorificazione di Maria in anima e corpo come ce lo attesta lo stesso ps-Girolamo (PL 30, 123). Tra questi va annoverato, in modo particolare, l'autore del *Liber de Assumptione beatae Mariae Virginis* fatto passare sotto l'autorevole nome di S. Agostino, e non indegno di lui (PL 40, 1141-1148). In esso l'Autore (non ancora identificato con sicurezza), reagendo contro l'agnosticismo dei suoi contemporanei sostenuti dalla *Lettera a Paola e ad Eustochio* dello ps.-Girolamo, ci dà una trattazione teologica molto profonda sull'anticipata glorificazione corporea della Madre di Dio. Allo ps.-Agostino fa eco il Notker, Monaco di S. Gallo (840-912).

IV. *L'A. dal sec. X ai nostri giorni.* A) *Nella Chiesa Orientale.* Anche in quest'ultimo periodo, la Chiesa Bizantina (sia Greca propriamente detta, che Russa), nel suo insieme, continua ad ammmettere, come nel passato (dal VII al IX secolo), la glorificazione corporea della Madre di Dio. Anzi, dal sec. XVI in poi, incomincia una unanimità morale sempre più accentuata, pur rimanendo sempre allo stato di pia credenza, senza assurgere quindi alla dignità di dogma.

Durante questo periodo, l'A. diviene la più grande tra le feste mariane. Verso il sec. X incominciò ad avere l'ottava. Fra il tramonto del sec. XIII e l'alba del sec. XIV, in forza di un decreto dell'Imperatore Andronico II (1282-1328), venne consacrato a tale mistero l'intero mese di agosto (Cfr. Grumel V., *Le mois mariale des Byzantins*, in «Echos d'Orient» 31 [1932] pp. 257-260).

B) *Nella Chiesa Latina.* L'influsso dello ps.-Girolamo e dello ps.-Agostino (ritenuti come autentici fino al sec. XVI) divise i teologi in due schiere, più o meno uguali, fin verso la metà del sec. XIII. In seguito, la schiera dello ps.-Agostino andò sempre più crescendo, per opera principalmente dei grandi Dottori Scolastici (S. Alberto M., S. Tommaso, S. Bonaventura ecc.). Direttamente attaccata da alcuni Protestanti, la dottrina dell'A. venne strenuamente difesa dagli Apologeti cattolici. Divenne quindi sentenza comune in tutta la Chiesa, dottrina certa, sia presso i teologi che presso i fedeli. Si ha soltanto discrepanza intorno al grado di certezza e intorno alla nota teologica da infliggersi a chi avesse osato negarla. Generalmente viene proposta la nota di «temerarietà».

Nel sec. XVI, Lutero inclinò verso la sentenza che negava l'A., mentre altri Protestanti, quali Bullinger e Brenzio, l'ammisero. Nel sec. XVII combatté l'A. corporea Giovanni Launoy (1603-1678), mentre gettarono su di essa serie ombre di dubbio il Tillemont († 1698) e il lovaniese Pietro Marant († 1812). Furono gli ultimi oppositori. La reazione cattolica fu vigorosa ed efficace.

Verso la metà del sec. XVIII si incomincia a desiderare e a chiedere alla S. Sede la definizione dell'A. come dogma di fede. Il primo a presentare al Papa una postulazione in tal senso fu il Servo di Dio P. Cesario Shguanin (1692-1769) dei Servi di Maria (v. Shguanin). Il S. Padre rimise la cosa al S. Uffizio.

Ma quasi un secolo dopo, nel 1849, il Card. Sterkx, Arcivescovo di Malines, e Mons. Sanchez, Vescovo di Osma nella Spa-

gna, rispondendo all'Enciclica in cui Pio IX domandava il parere dell'Episcopato Cattolico intorno alla definibilità dell'Immacolato Concepimento di Maria, esprimevano anche il voto per la definizione dell'A. In seguito, nel 1863, la Regina Isabella di Spagna, stimolata da S. Antonio M. Claret, supplicava il S. P. Pio IX di voler « pubblicare come dogma » anche il mistero dell'A. Il Pontefice rispose che, per allora, non lo riteneva opportuno. Aggiunse tuttavia: « Tempo verrà che i desideri di V. M. saranno esauditi ». Durante il Concilio Vaticano I, circa duecento Padri sottoscrissero una petizione per la definizione dell'A. Sorse però qualche oppositore sia in Francia (per opera di Mons. Dupanloup) sia in Germania (per opera di Döllinger). Ciò nonostante, il pio movimento andò guadagnando sempre più terreno. Subì un arresto nel 1880, a causa di una decisione del S. Uffizio che lo riteneva per allora, meno opportuno. Riprese quasi all'improvviso, un ventennio più tardi, al-'inizio del nostro secolo, e si propagò ben lpresto in varie nazioni d'Europa, d'America e nelle Missioni dell'Asia, dell'Africa e dell'Oceania. La reazione modernistica ne rallentò alquanto il ritmo, ma fu ben lungi dall'arrestarlo; provocó, anzi, vari studi d'indole teologica.

Le varie petizioni, contenute in un centinaio di volumi conservati nell'Archivio segreto del S. Uffizio, sono state rese di pubblica ragione, col permesso del S. Padre, dai Padri Gesuiti Hentrich e De Moos (*Petitiones de Assumptione corporea B. M. Virginis in caelum definienda ad S. Sedem delatae*, edite dalla Poliglotta Vaticana nel 1942). Da questi due grossi volumi risulta che han chiesto alla S. Sede la definizione dell'A. 113 Cardinali, 18 Patriarchi, 2505 Arcivescovi e Vescovi, 383 Vicari Capitolari, 32.000 Sacerdoti e Religiosi, 50.000 Religiose e oltre otto milioni di fedeli. Il 96-97 per cento delle suppliche inviate dai diversi Ordinari dell'Orbe cattolico, tra il 1896 e il 1941, esprimevano il voto che l'A. venisse definita come dogma di fede.

Dopo la pubblicazione dei due grossi e ben noti volumi, nei quali i PP. Hentrich e De Moos resero di pubblica ragione le petizioni dei Vescovi e dei fedeli (dal 1848 al 1940) in favore della definizione dogmatica dell'A. corporea di Maria al Cielo, s'iniziò subito una nuova e più imponente fase nella storia del movimento assunzionistico. Questa nuova fase abbracciò gli ultimi cinque anni, dal 1945 al 1950. Le vicende di questa ultima fase venivano esposte, dal P. Hentrich, in un articolo dal titolo: *De definibilitate Assumptionis B. M. V.* apparso sul « Marianum », 11 (1949) pp. 259-311. In esso, dopo una diligentissima investigazione dei giornali delle varie nazioni, dei periodici mariani sia scientifici che popolari, delle riviste mensili delle diverse Diocesi, degli atti dei Congressi ecc., veniva presentato una specie di prospetto delle quasi innumerevoli lettere postulatorie indirizzate al S. Padre dai Congressi Teologici Assunzionistici, da quasi tutte le Università e Atenei Cattolici e da molte Facoltà Teologiche delle Università civili. Le cifre di questo sommario prospetto sono impressionanti e, da dati aridi che sono, diventano un coro melodioso di mille e mille voci che si sono elevate supplicanti al trono di Pietro da tutte le parti del mondo.

Han chiesto infatti formalmente al S. Padre la solenne definizione: 9 fra le 10 Università e i Pontifici Atenei Teologici dell'Urbe; 18 (o 19) sulle 24 Università Cattoliche esistenti fuori di Roma; 7 su 8 Pontificie Facoltà Teologiche pubbliche parimenti fuori di Roma; 18 Facoltà Teologiche di Ordini Religiosi che hanno il diritto di conferire i gradi accademici ai propri alunni; tutte le 15 Facoltà Teologiche delle pubbliche Università esistenti in Austria, Svizzera, Ungheria, Jugoslavia, Polonia e in Cecoslovacchia (eccetto una); circa 80 Collegi Teologici dei diversi Ordini e Congregazioni religiose e 16 Seminari Regionali « extra Urbem » (cioè: tutti, ad eccezione di due soltanto), nonché moltissimi altri Seminari Maggiori Centrali, Regionali e Diocesani dell'orbe cattolico. Han presentato poi una postulatoria collettiva quasi tutti i Professori di Teologia che si trovano nel Brasile, Canada e varie città degli Stati Uniti d'America, Spagna e Polonia.

Ciò posto, si poteva con ragione parlare di un consenso moralmente unanime fra i Teologi di oggi. Questa morale unanimità non veniva minimamente compromessa dai dubbi (non sul *fatto* dell'A., ma sulla sua *definibilità* come verità rivelata da Dio) di qualche raro teologo (Coppens, Colombo, Altaner, ecc.). Tali dubbi erano dovuti a varie cause, ossia, ad una inadeguata nozione della *tradizione divino-apostolica* (Cfr. Filograssi, in « Gregorianum » 30 [1949] pp. 443-489), al fatto di non aver ben distinto fra criterio « dogmatico » e criterio

puramente «storico» o razionale. Non sono mancati poi dubbi dovuti all'infondato timore che la proclamazione di un tal dogma venisse «ad imporre un peso troppo grave alla fede dei cattolici». Altri dubbi, infine, eran dovuti al difetto di una veduta d'insieme dei vari argomenti addotti in favore della definibilità dell'A., argomenti che, insufficienti, forse, se presi singolarmente, presi invece in blocco potevano esser riconosciuti efficaci anche dalla critica più esigente.

Dal consenso «moralmente unanime» dei Teologi, il P. Hentrich passava a considerare il consenso «moralmente unanime» — incomparabilmente più importante per il caso nostro — dei Vescovi di tutto l'Orbe cattolico. Egli rilevava giustamente come dai due volumi delle «Petizioni», pubblicati nel 1942, si poteva già dedurre, a fil di logica, il consenso «unanime dei Vescovi per orbem dispersi», sufficiente per legittimare una definizione dogmatica. Questo consenso «moralmente unanime» fu riconosciuto, generalmente, da tutti, fatta eccezione di ben pochi i quali mossero contro di esso alcune difficoltà che risultarono ben presto del tutto inconsistenti. È ben noto, infatti, che Pio XII, in seguito alle suddette «Petitiones», il 1° maggio 1946 inviava a tutti i Vescovi cattolici l'Enciclica «Deiparae Virginis» nella quale chiedeva se, a loro giudizio, l'A. corporea di Maria potesse essere definita come dogma di fede e se, insieme al loro clero e popolo, desiderassero una tale definizione. Altrettanto aveva fatto Pio IX, nel 1849, cinque anni prima di procedere alla solenne definizione del dogma dell'Immacolata Concezione. È ben noto come la stragrande maggioranza dei Vescovi abbia risposto con entusiasmo in senso affermativo, e che pochi soltanto presentavano dei dubbi sull'opportunità della definizione. Il consenso «moralmente unanime» dei Vescovi, perciò, era fuori di ogni dubbio, non solo sulla definibilità dell'A., ma anche sull'opportunità della medesima.

Fu così che, Pio XII, il 1° nov. 1950, procedette alla solenne definizione dommatica dell'A. di Maria «in anima e corpo alla gloria del Cielo, al termine della sua vita terrena».

BIBL.: BALIĆ C., O.F.M., *Testimonia de A. ex omnibus saeculis*, 2 voll., Acad. Mar., Roma 1948-1950 (Bibl. Assumptionis B.M.V., 1-2); ID., *De A. B. V. Mariae in Theologia occidentali*, in «Marianum» 16 (1954) pp. 266-289; CAYRÉ F., A.A., *L'A. aux quatre premiers siècles. État embryonnaire de la doctrine*, in «Vers le dogme de l'A.» pp. 123-149; ID., *Les premiers témoignages sur la doctrine de l'A.*, in «Année Théol.» 9 (1948) pp. 145-155; FILOGRASSI G., S.J., *Traditio divino-apostolica et Assumptio B. V. M.*, in «Gregorianum» 30 (1949) pp. 443-489; QUADRIO G., S.D.B., *La definizione dommatica dell'A. di Maria SS. alla luce della Tradizione*, in «Salesianum» 12 (1950) pp. 463-486; ID., *Il trattato «De Assumptione B. M. V.» dello Ps.-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, apud Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1951, XV-428 pp. («Analecta Gregoriana», vol. III, Series Fac. Theol., Sect. B, n. 2); MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'A. del Medio Evo Latino*, in «Marianum» 12 (1950) pp. 574-592; RIUDOR I., S.J., *La A. corporal de Maria a los cielos en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII*, in «Est. ecl.» 25 (1951) pp. 343-360; CHENU M. D., O.P., *La croyance en Occident de 1150 à 1250 environ*, in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.» 8 (1950) pp. 13-32; BARRÉ H., S.S.Sp., *Dossier complémentaire*, ibid., pp. 33-70; FRANQUESA P., C.M.F., *El argumento de Tradición según la Bula «Munificentissimus Deus»*, in «Est. Mar.», vol. XII, pp. 67-96; WENGER A., A.A., *L'A. de la T. S. Vierge dans la tradition Byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents*, Parigi, Institut Français d'Études Byzantines, 1955, 426 pp.; GIAMBERARDINI G., O.F.M., *La teologia assunzionista nella Chiesa Egiziana*, Gerusalemme 1951, VIII-150 pp.; HOBEIKA J., *Témoignage de l'Église syro-maronite en faveur de l'A. de la T. S. Vierge*, Baskonta (1950) 36 [52] pp.; PIANA C., O.F.M., *Traditionis gallicae saec. XII-XIV ignota documenta de Virginis A.*, in «Franc. Stud.» 11 (1951) pp. 145-172; BELLOLI L., *La teologia dell'A. corporea di Maria SS. dalla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione alla fine del sec. XIX. Contributo alla storia del dogma*, apud Aedes Univ. Gregorianae, Roma 1956, XXVI-407 pp. («Anacleta Gregoriana», vol. LXXIX; Series Fac. Theol., Sectio B, n. 28).

ASSUNZIONE (L') NELL'ARMONIA DEI PRIVILEGI MARIANI. — Le ragioni teologiche in favore dell'A. possono vedersi enunziate nella formula stessa della definizione: «L'Immacolata Madre di Dio e sempre Vergine Maria...».

I pilastri o basi teologiche, quindi, sulle quali poggia l'A., sono: l'Immacolata, la Maternità divina e la Verginità perpetua. In breve: Assunta perché Immacolata; Assunta perchè Madre di Dio; Assunta perché Vergine perpetua.

1. *Assunta perché Immacolata.* La morte, nel piano attuale della Provvidenza divina, è effetto penale del peccato originale. Tutti muoiono, ha detto S. Paolo, perché tutti contraggono il peccato originale, ossia, tutti peccano in Adamo: «in omnes homines mors pertransiit, in quo [eo quod, quia] omnes peccaverunt» (Rom. 5, 12). Il Concilio Arausicano II, riferendosi a queste parole del-

l'Apostolo, ha definito che tratterebbe Iddio da «ingiusto» chi ammettesse che si possa avere la morte del corpo senza la precedente morte dell'anima, ossia, senza che uno abbia contratto «individualmente» il peccato originale, unica e vera causa, nell'ordine presente, della morte: «Si quis... mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: "Per unum hominem peccatum intravit in mundo "» (Denz., 175). Da ciò ne segue, logicamente, che chi non ha peccato in Adamo, chi non ha contratto «individualmente» la colpa originale, non può esser soggetto alla morte, o, almeno, al suo dominio. La Vergine SS., quindi, la quale non contrasse colpa originale, o non è morta, o, se è morta, ha dovuto subito risorgere — come Cristo — a vita gloriosa ed immortale. In tal modo, al primo istante della sua vita terrena fa eco l'ultimo istante della medesima: singolare il primo istante, singolare anche l'ultimo istante; immune dalla colpa nel primo istante, immune dalla pena nell'ultimo istante. L'Assunta, perciò, è il corollario logico, necessario dell'Immacolata. Assunta perché Immacolata.

2. *Assunta perché Madre di Dio.* In forza della Maternità divina, un quadruplice vincolo veniva a stringere indissolubilmente la Madre al Figlio, e viceversa: un vincolo fisico, un vincolo metafisico, un vincolo morale ed un vincolo teleologico. Questi quattro vincoli, a guisa di quattro invisibili braccia, mentre la stringevano ineffabilmente al Figlio, la sollevarono anche, col Figlio, alla gloria celeste. In breve: questi quattro vincoli esigevano l'A. di Maria in anima e corpo alla gloria del Cielo.

Esigeva l'A. il *vincolo fisico o fisiologico.* Il corpo di Cristo è stato preso dal corpo di Maria: «Caro Christi — disse scultoreamente lo pseudo-Agostino — caro est Mariae» (*De A. B. V.*, c. 5, PL 40, 1145). Data questa originaria identità fra il corpo di Maria e il corpo di Cristo, era al sommo conveniente che la sorte toccata al corpo di Cristo fosse toccata anche al corpo di Maria, ossia, che il corpo di Maria fosse glorificato come il corpo di Cristo.

Esigeva l'A. il *vincolo metafisico.* Tra la Madre e il Figlio vi è una relazione reale. Mentre il vincolo fisico o fisiologico passa, il vincolo metafisico, ossia, la relazione reale che si stabilisce tra Madre e Figlio, non passa. Essa è permanente. Questa relazione reale ha il suo fondamento sulla reale generazione la quale impegna sia l'anima che il corpo, anzi, più il corpo che l'anima. Ciò posto, solo con la glorificazione sia dell'anima che del corpo veniva ad essere salvo il duplice fondamento della relazione reale che lega Maria a Cristo suo Figlio. Considerata sotto questa luce, ci appare geniale la osservazione di Pietro di Blois, secondo il quale «dovette sembrare a Cristo di non essere asceso tutto al Cielo fino a che non ebbe attratto a sè Colei dalla quale Egli aveva preso la sua carne e il suo sangue» (*Serm. 33 in A.B.M.V.*, PL 207, 662).

Esigeva l'A. il *vincolo morale* che lega indissolubilmente il Figlio alla Madre, e viceversa, vincolo espresso da quel precetto che Iddio stesso impose ad ogni figlio nei riguardi della propria madre e che Egli stesso scolpì indelebilmente nel cuore di tutti: onore ed amore. Orbene, l'onore e l'amore del Figlio, Uomo-Dio, esigevano moralmente l'A. corporea della Madre. L'esigeva l'onore, il quale richiedeva che Egli, che lo poteva, impedisse l'onta che sarebbe derivata in Lei dalla corruzione del sepolcro. «S. Francesco di Sales — rileva la Costituzione Apostolica " Munificentissimus Deus " — dopo aver asserito non esser lecito dubitare che Gesù Cristo abbia eseguito nel modo più perfetto il divino mandato, col quale ai figli si impone di onorare i propri parenti, si pone questa domanda: Chi è quel figlio che, se potesse, non richiamerebbe alla vita la propria madre e non la porterebbe, dopo la morte, con sé in Paradiso?» (*Oeuvres de St. François de Sales. Sermon autographe pour la fête de l'A.*). L'onta della Madre si sarebbe inevitabilmente riflettuta sul Figlio. «Gesù — asserisce S. Alfonso M. de Liguori — preservò il corpo di Maria dal corrompersi, perché ridondava in suo disonore che fosse guasta dalla putredine quella carne verginale di cui Egli si era già vestito» (*Le glorie di Maria*, P. II, disc. 1).

Al dovere di onorare la propria madre si aggiunge anche quello di amarla. L'amore di Cristo per la Madre sua fu semplicemente ineffabile. Orbene, l'amore è unitivo, non soffre indugi, rifugge da separazioni. Ciò posto, in che modo Gesù, il quale può ciò che vuole, avrebbe potuto tollerare che l'anima della Madre salisse al Cielo e il corpo di Lei, quel corpo dal quale aveva preso il proprio corpo, rimanesse sopra la

terra aspettando, come i corpi di tutti gli altri mortali, la resurrezione finale? L'amore del Figlio reclamava presso di Lui, in Paradiso, la presenza della Madre; e si sa che l'anima sola non è, propriamente parlando, la persona completa, ma parte (la parte formale) della medesima: « Anima separata — sentenzia l'Angelico — non potest dici persona » (*In III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 2). « Anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham; sed est pars eius » (*In I Cor.*, c. XV, lect. 2).

Esigeva, finalmente, l'A. anche il *vincolo teleologico*, ossia, l'unione indissolubile di Gesù e Maria in uno stesso scopo, in un'identica missione: la redenzione del genere umano, operata dal Redentore, quale nuovo Adamo, e dalla Corredentrice, quale nuova Eva. La madre, infatti, è naturalmente partecipe della sorte del figlio, nel dolore, nella gioia e nella gloria. Se il figlio soffre, soffre anche la madre. Se il Figliuolo è l'uomo del dolore, la Madre non può non essere la Donna del dolore. Se il Figlio è Redentore, la Madre è Corredentrice. Se il Figlio è il nuovo Adamo, la Madre è la nuova Eva. A questa ragione si riferisce la Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus » allorché, a base dell'A., pone il principio di associazione della Madre al Figlio, la sua missione di nuova Eva e Corredentrice del genere umano. Dopo aver esposto tutte « le ragioni e considerazioni dei SS. Padri e dei Teologi » intorno all'A., la Costituzione Apostolica dice espressamente che « tutte queste ragioni e considerazioni dei Santi Padri e dei Teologi hanno, *come ultimo fondamento, la S. Scrittura*, la quale ci presenta l'alma Madre di Dio *unita strettamente al suo Figlio divino e sempre partecipe della sua sorte*. Per cui sembra quasi impossibile figurarsi, separata da Cristo, se non con l'anima, almeno col corpo, dopo questa vita, Colei che lo concepì, lo diede alla luce, lo nutrì col suo latte, lo portò fra le braccia e strinse al petto ». « Ma va ricordato specialmente — prosegue la Costituzione — che fin dal sec. II, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a Lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale che, come è stato preannunziato dal Protovangelo (Gen. 3, 15), si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte, sempre congiunti negli scritti dell'Apostolo delle genti (Cfr. Rom., c. 5 e 6; 1 Cor. 15, 21-26; 54-57). Per la qual cosa, come la gloriosa resurrezione di Cristo fu parte essenziale e il segno finale di questa vittoria, così anche per Maria, la comune lotta si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale; perché, come dice lo stesso Apostolo: « Quando... questo corpo mortale sarà rivestito d'immortalità, allora si avvererà ciò che fu scritto: la morte è stata assorbita nella vittoria » (1 Cor. 15, 54).

3. *Assunta perché Vergine perpetua.* Questa perfetta e perpetua verginità, professata fin dall'età apostolica, veniva a collocare Maria in una sfera superiore a quella normale anche nello stesso stato di giustizia originale. Ella perciò rimase (miracolosamente) incorrotta anche quando avrebbe dovuto (naturalmente) corrompersi. Orbene, chi non vede in questa preservazione dalla corruzione del parto una specie di segno e un pegno della preservazione dalla corruzione della morte? Un miracolo reclama l'altro, non ha ragione di essere senza l'altro, perché entrambi sono inseparabili da un unico insigne privilegio della Madre di Dio: la perfetta immunità da qualsiasi genere di corruzione. Se Dio avesse concesso a Maria la sola immunità dalla corruzione del parto, il suo disegno sarebbe apparso incompleto e incoerente: cosa impossibile in Dio.

BIBL.: BOUESSÉ H., O.P., *De la maternité de Marie à sa glorieuse A.*, in « Nouv. Rev. Théol. » 70 (1948) pp. 933-44; CAGGIANO E., O.F.M., *L'A. della B. Vergine nei dommi mariani*, in « Atti Congresso Naz. Mariano O.F.M. » pp. 615-44; FRENAUD G., O.S.B., *Preuve théologique de l'A. corporelle de Marie fondée sur le dogme de la maternité divine*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 6 (1948) pp. 119-147; LAGO B., O.F.M., *La A. corporal de la Santísima Virgen y su Concepción Inmaculada*, in « Verdad y Vida » 6 (1948) pp. 167-80; LONGPRÉ E., O.F.M., in « L'A. », pp. 243-282; BONNEFOY J. F., *L'A. de la Très Sainte Vierge et sa prédestination*, in « Vers le dogme de l'A. » pp. 293-335; MAESTU L. M., O.F.M., *La A. de la Santísima Virgen en los principios marianos, especialmente en el principio escotista*, in « Itinerarium » 6 (1949) pp. 431-456; PESSINI O., O.F.M., *O argumento da imaculada conceiçao e a A.*, in « Rev. Ecl. Bras. » 10 (1950) pp. 188-203; ROUDET H., S.J., *A. et Corédemption*, in « L'Assomption », pp. 151-173; SCARDIGNO O. B., *Argumentos theológicos da A.*, in « Rev. Ecl. Bras. » 10 (1950) pp. 272-287; LLAMERA M., O.P., *La maternidad y la A. de María*, in « Ciencia Tom. » 77 (1950) pp. 105-144; LAURENT L., O.F.M., *L'A. et la maternité divine*, in « L'A. » pp. 135-150; CANAL J. M., C.M.F., *De nexu theologico inter A. et Conceptionem Immaculatam B. Mariae V.*, in « Divus Thomas » (Plac.) 53 (1950) pp. 297-305; GARCÍA RODRIGUEZ B., C.M.F., *La razón teológica en la Constitución « Munif. Deus »*, in « Eph. Mar. »

1 (1951) pp. 45-88; PHILIPPE TH., O.P., *Immaculée Conception et A.*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 7 (1949) pp. 141-160; ID., *Le mystère de l'A. (Étude des raisons théologiques)*, ibid. 8 (1950) pp. 183-207; PLESSIS A., S.M.M., *La Virginité de Marie et son A. corporelle*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 7 (1949) pp. 125-137; QUADRIO M., S.D.B., *Le ragioni teologiche addotte dalla Costituzione « Munif. Deus » alla luce della tradizione fino al Concilio Vaticano*, in « Scuola Catt. » 79 (1951) p. 18-51; ESTEVE E., O.C., *La A. corporal y los principios de la Mariologia*, in « An. Ord. Carm. » 15 (1950) pp. 187-202; GALBIATI E., *I fondamenti teologici della dottrina dell'A.*, in « La missione di Maria » (Milano 1951) pp. 47-69.

ASSUNZIONE (L') NELLA LITURGIA. — I. *In Oriente.* Il primo testimone autentico della esistenza, in Oriente, agli inizi del sec. VII, di una festa liturgica della « Dormizione », è S. Giovanni Arcivescovo di Tessalonica (v.) nel suo *Sermone sulla Dormizione della S. Vergine* scritto tra il 610 e il 630, con l'intento di predisporre gli animi dei Tessalonicesi ad accogliere favorevolmente l'introduzione della festa della « Dormizione ». Egli afferma che una tale festa, già esistente, era caduta in dimenticanza, perché i suoi predecessori avevano proscritto scritti ereticali che falsificavano il « racconto autentico » dei prodigi avvenuti alla morte della Madre di Dio, introducendo cose sconvenienti e discordanti da quanto si teneva nella Chiesa Cattolica. Egli ha avuto cura di correggere tali scritti e perciò invitava i suoi fedeli a celebrare con spirituale letizia « la memoria del riposo » della santa Theotocos, onorata da « quasi tutto l'orbe cattolico » mediante una festa annuale (v. Carli L., *La morte e l'A. di Maria SS. nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma 1941).

Da questa preziosa testimonianza risulta che la festa della « Dormizione », verso la fine del sec. VI e agli inizi del sec. VII, veniva celebrata non solo nelle chiese della Macedonia, ma in quasi tutto l'orbe cattolico e perciò non era di recente istituzione. Questa universalità della festa della « Dormizione » nel sec. VII è attestata anche dall'*Encomio sulla Dormizione* di S. Modesto di Gerusalemme (v.), dalle tre *Omelie* sull'A. di S. Germano di Costantinopoli (v.) e da quelle di S. Andrea di Creta (v.).

Questa festa della « Dormizione », celebrata dapprima in giorni diversi, veniva fissata, per la Chiesa bizantina, al 15 agosto da un editto particolare dell'Imperatore Maurizio (582-602), come ci attesta lo storico Niceforo Callisto (*Hist. Eccl.*, l. XVII, c. 28).

Il Patriarca Teodosio († 567), stabiliva per la Chiesa copta la celebrazione di due feste distinte: la prima al 21 del mese di « Tobi » (16 gennaio) per commemorare la morte, e la seconda al 16 del mese di « Mésoré » (= 9 agosto) per commemorare la resurrezione e assunzione. La Chiesa abissina, figlia della Chiesa copta, celebra le medesime feste, facendo precedere a quella dell'A. un digiuno di 15 giorni.

II. *In Occidente.* In un imprecisato periodo di tempo anteriore al Papa siriaco Sergio I (687-701), la festa della « Dormizione », dall'Oriente passò a Roma; e da Roma si diffuse nelle altre Chiese d'Occidente. Ben presto però il titolo di « Dormizione » cedette il luogo a quello di « Assunzione », come appare dal « Sacramentario » del Pontefice Adriano I (772-795).

Nei secoli VIII e IX, la festa dell'A. raggiungeva, in Occidente, il più grande splendore. Leone IV stabiliva l'ottava, e S. Nicolò I (858-867) ricorda il digiuno preparatorio. La processione stazionale (da S. Adriano a S. Maria Maggiore), istituita dal Pontefice Sergio I, nei secoli IX-XI, divenne una delle manifestazioni più imponenti e caratteristiche della Roma medioevale.

BIBL.: SANTORO L., *Appunti sulla storia e sul valore della Liturgia Assunzionistica*, in « Città di vita » 3 (1948) pp. 345-357; AMORE A., O.F.M., *La festa della morte e dell'A. della B. Vergine nella liturgia orientale (Origine e natura)*, in « Atti Congresso Naz. O.F.M. », pp. 195-222; ANTONELLI F., O.F.M., *La festa dell'A. nella liturgia romana*, ibid. pp. 223-239; GONZALEZ V., O.S.B., *La dormición de Maria en las antiguas liturgias*, in « Est. Mar. » 9 (1950) pp. 63-69; CAPELLE B., O.S.B., *L'A. e la Liturgia*, in « Marianum » 15 (1953) pp. 241-276.

ASSUNZIONE (L') NELL'ICONOGRAFIA. — Questo episodio finale della vita di Maria manca nell'arte paleocristiana: la scultura che si ammira nel sarcofago di S. Engracia a Saragozza (dell'inizio del sec. IV) è di discussa interpretazione. Nella parte centrale si vede una donna velata, fra S. Pietro e S. Paolo, i quali sembrano sostenere con le loro mani le braccia della donna, mentre una mano sporgente dall'alto le stringe il polso destro come per sollevarla in alto e attrarla a sè. Sembrerebbe quasi un'eco del racconto dello ps.-Melitone: « Il Signore stese la sua mano e prese la sua anima pura, che fu portata ai tesori del

Padre » (Enger M., *De Transitu Virginis Mariae*, Erberfeld 1854, in « Dict. des Apocryphes », II, 526; Cfr. Leclercq, *A.*, in DACL, I, 2993).

La prima rappresentazione certa dell'A. — concepita in modo parallelo a quella dell'Ascensione di Cristo (Maria che sale al Cielo, accompagnata dagli Angeli, fra gli Apostoli) — risale al sec. VII-VIII, e par che sia un tessuto che si trova nella Metropolitana di Sens, con l'iscrizione: « Cum transisset Maria Mater Domini de Apostolis » (Cfr. Leclercq, l. c., 2987). Un'altra immagine dell'A. simile a questa e della stessa epoca, si trova nel rovescio di una croce-reliquario del Castello di Goluchow (cfr. Molinier E., *Histoire générale des artes appliqués à l'industrie du V^e à la fin du XVII^e siècle*, IV, Paris 1902, p. 41). Anche nella copertina d'avorio di un libro (del sec. IX) appartenente all'abazia di S. Gallo, detto l'*Evangelarium longum Caroli Magni*, vi è l'iscrizione: « Ascensio S. Mariae » (Cfr. Leclercq, l. c., 2988). Il *Liber Pontificalis* ricorda che Adriano I (772-795), Leone III (795-816), Pasquale I (817-824) e Benedetto III (855-858) fecero dono a basiliche romane di paliotti d'altare o velari figurati con la scena dell'A. Al tempo di Leone IV (a. 847) la medesima scena veniva dipinta a fresco nella chiesa sotterranea di S. Clemente in Roma.

Per tre secoli (dal sec. IX al sec. XII circa) domina, specialmente in Oriente, sotto l'influsso degli apocrifi, la « Dormitio » o « Koimesis » (sostituita alla « Assumptio » parallela alla « Ascensio »): la Vergine giace sul letto di morte, circondata dagli Apostoli ecc. Al sec. X si fa risalire l'affresco della « Dormitio » del monastero di Deires Souriani in El Hadra (Egitto): per lo Strzygowski, sarebbe il più antico dipinto della « Dormizione » che si conosca (*Der Schmuck der älteren al-Hadra Kirche im syrischen Kloster der sketischen Wulste*, in « Oriens Christianus » 1 [1901] pp. 361 ss.). Secondo una espressione di S. Andrea di Creta, sarebbe esistita nella chiesa di Sion in Gerusalemme, fin dal sec. VII, una « Dormizione » (PG 97, 1068). Nel sec. X-XI, nella scena della « Dormizione », l'anima di Maria viene rappresentata, sotto forma di bimba, tra le braccia di Cristo. Così, per es., nella « Dormizione » della copertina d'avorio di Bamberg (ora alla Biblioteca Naz. di Monaco), in quella dell'Evangelario di S. Bernulfo, del sec. X (nel Museo arcivescovile di Utrecht) e in quella dell'Evangelario del monte Athos (sec. XI).

Nel mosaico di Daphni (del sec. XI circa) vengono introdotti (a quanto sembra, per la prima volta), oltre gli Apostoli, altri due personaggi in abito episcopale con un libro: sono lo ps.-Dionigi l'Areopagita (v.) e Timoteo vescovo di Efeso. Questi due personaggi si trovano anche in un avorio della fine del sec. XI (che si trova nel Museo di Kensington, Londra); in un affresco del 1156 (nella chiesa del Monastero di Miroz a Pskow); nel mosaico del Cavallini in S. Maria in Trastevere e in quello del Torriti nell'abside di S. Maria Maggiore in Roma; nella celebre tavola del B. Angelico ecc. A volte gli Apostoli — secondo gli apocrifi — vengono rappresentati in volo sulle nuvole, accompagnati dagli Angeli. Così, per es., nell'affresco della chiesa di Nagoricino (Serbia); nella « Dormizione » del monastero di Sopočani; nei frammenti dell'affresco della chiesa di S. Sofia di Ochrida ecc. (Cfr. Okunev N., *Fragments de peintures de l'église sainte Sophie d'Ochrida*, Mélanges Ch. Diehl, II, Parigi 1930, p. 123, f. 3); nelle pitture di Taddeo di Bartolo (palazzo Com. di Siena), della scuola di Giotto (Capp. Scrovegni, Padova) ecc. Altro elemento preso dagli apocrifi è la rappresentazione della Vergine, in alcune pitture e sculture, in atto di far discendere sull'apostolo Tommaso il suo cingolo. Così, per es., nell'Assunta di Agnolo Gaddi (Prato), di Ottaviano Nelli (Foligno, palazzo Trinci), di Andrea Orcagna (Orsammichele, Firenze), del Ghirlandaio (S. Maria Novella, Firenze), del Botticelli (Uffizi, Firenze), del Sodoma (Oratorio S. Bernardino, Siena), del Pinturicchio (S. Maria del Popolo, Roma), in varie terracotte del Della Robbia (Foiano e Verna) ecc.

Nel rinascimento, la scena dell'A. viene generalmente divisa in due parti: in alto, seduta o in piedi, per lo più dentro una specie di « mandorla » portata dagli Angeli verso il cielo; e in basso o la scena della « Dormizione » (come nella tavola dell'Angelico del Museo Gardner di Boston) oppure un sarcofago vuoto, con ai lati gli Apostoli stupefatti (come nell'A. di Andrea del Sarto ecc.). A volte, dal sepolcro scoperchiato spuntano fiori, gigli o rose (come, per es., nell'A. di Raffaello, di Giulio Romano ecc.). Spesso, nella parte inferiore, sparisce anche il sepolcro ed appaiono soltanto gli Apostoli contemplanti l'Assunta, come, per es., nell'A. del Pinturicchio (Museo Naz. di Napoli), del Tintoretto (Accademia, Venezia), di Rosso Fiorentino (SS. Annunziata, Firenze),

del Tiziano (Venezia, Frari), di Guido Reni (chiesa S. Ambrogio, Ginevra), del Greco (S. Vincenzo, Toledo) ecc.

A volte spariscono anche gli Apostoli e la Vergine Assunta appare in mezzo a schiere d'Angeli disposti in forma elissoide, come, per es., nella tavola di Masolino da Panicale (a Napoli), di Bartolo di Fredi (a Monteoliveto in Barbiano presso S. Gimignano), ecc.

Degna di particolare menzione è la grandiosa A. del Correggio (nella cupola della cattedrale di Parma), alla quale si sono ispirati il Domenichino (S. Maria in Trastevere, Roma), Annibale Caracci (Museo del Prato e Galleria Doria, Roma), Guido Reni (Museo, Lione) ecc. e sopra tutti il Rubens, il pittore dell'A. (l'ha dipinta dodici volte).

BIBL.: Rossi S., *L'A. di Maria nella storia dell'arte cristiana*, Elpis, Napoli 1940; Di Stolfi L., O.F.M., *La morte e l'A. di Maria SS. nell'arte*, in « Atti Congresso Naz. O.F.M. » pp. 161-193; Duhr I., S.J., *La « dormition »*, pp. 134-157; Odoardi G., O.F.M. Conv., *Elementi leggendari dell'iconografia italiana dell'Assunta*, in « Città di vita » 3 (1948) pp. 423-433; Bargellini P., *L'Assunta nell'arte*, ibid., pp. 318-407; Da Costa Lima I., *Iconografia assuncionista*, in « Broteria » 51 (1950) pp. 540-558.

ASTERIO il SOFISTA. — Fiorì nella prima metà del sec. IV. Morì dopo il 341. È autore del commento *In Ps. XIII* (PG 55, 549-558). Cfr. M. Richard, *Une ancienne collection d'homélies sur les psaumes I-XV*, in « Symbolae Oslovenses » 25 (1947) pp. 54-73 (in Ps. XIII, p. 67); e la *Recueil d'homélies d'Asterius le Sophiste*, ibid., 29 (1952) pp. 24-33. Cfr. Skard E., *Bemerkungen zu den Asterius-Texten*, ibid., 27 (1949) pp. 54-69.

ATANASIO (S.). — È uno dei più grandi Dottori della Chiesa. Nato ad Alessandria verso il 295, fu discepolo di S. Antonio Ab., di cui scrisse la vita. Prese parte, ancora diacono, al Concilio di Nicea del 325, e nel 328 salì la cattedra vescovile di Alessandria (v. Alessandro di Alessandria). Combattè strenuamente contro gli ariani. Esiliato, dall'imperatore Costanzo, a Treviri, vi trapiantò il monachesimo. Ritornato in patria, veniva esiliato altre due volte. Morì in Alessandria nel 373. Molti i suoi scritti (PG voll. 25-28). Tra tutti merita speciale menzione il *De Virginitate* (PG 28, 252-281). L'ed. critica è stata fatta da Fr. Von der Goltz, *Eine echte Schrift des Atanasius* (TUU, XXIX, 2, Leipzig 1905). L'autenticità di questo trattatello è stata difesa, contro i Mauristi, da E. Eichhorn (*Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halis Sax. 1886, pp. 27-30) e da Von der Goltz contro il Batiffoll (*Le περὶ παρθενείας du pseudo-Athanase*, in « Röm. Quartalschrift für Christl. Altertumskunde », 7 [1893] pp. 275-286).

Recentemente il Lefort scopriva un opuscolo copto, incompleto, testualmente mal conservato (Cfr. Lefort L. Th., *Saint Athanase: Sur la virginité*, in « Le Muséon » 42 [1929] pp. 197-275). « Plusieurs critiques — dice Jouassard — se sont montrés favorables à la thèse de l'authenticité. Celle-ci paraît s'imposer à raison de la dépendance de saint Ambroise par rapport à cet écrit. Pour une comparaison qui a été esquissée à diverses reprises entre les deux auteurs, voir notamment A. Spann, *Essai sur la théologie mariale de saint Ambroise* (Thèse dactylographiée), Lyon 1931 » (Du Manoir, I, p. 87). In occasione della scoperta di questi testi copti, le discussioni sull'autenticità si sono rinnovate (Cfr. Altaner B., *Patrologie* 1951, p. 234). V. anche L. T. Lefort, *Un nouveau de virginitate attribué à saint Athanase*, in « Anal. Boll. » 67 (1949) = Mélanges Paul Peeters, I, pp. 142-152, e « Acad. Belg. Lettres, Sciences morales et politiques » 35 (1949) p. 140. *Encor un « de Virginitate » de saint Athanase?*, in « Mélanges de Ghellinck », Jembloux 1951, t. I, pp. 215-221 (Cfr. Laurentin-Table, p. 158).

Sono apocrifi: 1) il *De Incarnatione contra Apollinarem* (PG 18, 348a-381d), composto probabilmente verso il 380 dai discepoli di A. (Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. B., Herder, t. III, 1912, p. 57); 2) *In Ps. LXVII, 3* (Maria Theotokos; PG 27, 916c) e *In Ps. CV, 50* (Maria Theotokos, PG 27, 1116c) appartenenti ad Esichio di Gerusalemme († d. il 451). Cfr. Jüssen K., *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, Münster 1931, t. I, pp. 23-25, p. 127, nota 8; 3) *In navitatem praecursoris... et in Deiparam* (PG 28, 905c-914d), di autore incerto; 4) *Sermo in Annuntiat.* (PG 28, 917a-940c), posteriore al Concilio di Calcedonia (confuta, infatti, le eresie di Nestorio e di Eutiche); sec. Jugie, *La mort e l'Assomption*, p. 253, è della fine del sec. o VII dell'inizio dell'VIII; 5) *In censum sive descriptionem sanctae Mariae* (PG 28, 944-857), di autore ignoto; 6) *In nativitatem Christi* (PG 28, 960-972c), secondo il Martin (*Deux homélies*, in « Rev.

d'hist. eccl.» 24 [1928] p. 366, nota 3) sarebbe una forma lunga dell'Omelia di S. Giovanni Crisostomo o di Severiano di Gabala: *Super Nativit. Christi* (PG 56, 385-394).

ATANASIO (Pseudo). — È stata attribuita a S. Atanasio un'Omelia per la festa dell'Annunciazione (cfr. Jugie M., *Deux homélies patristiques pseudo-épigraphes: saint Athanase sur l'Annonciation et saint Modeste de Jérusalem sur la Dormition*, in «Echos d'Orient» 39 [1940-1942] pp. 283-289). P. Jugie propende, per la datazione, per la fine del sec. VII o l'inizio dell'VIII (Cfr. anche *La mort e l'assomption de la Sainte Vierge* (Étude historico-doctrinale), Città del Vaticano 1944 [Studi e testi, 114] pp. 203-254). L. Carli la pone verso la metà del sec. VII (*La morte e l'assunzione di Maria SS. nelle Omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma 1941, p. 120-121).

ATTICO. — Fu Patriarca di Costantinopoli († 425). Nel 1933, il Lebon pubblicava un'Omelia mariana di A. conservata in un ms. siriaco del sec. IX (Lebon J., *Le discours d'Atticus de Constantinople «sur la sainte Mère de Dieu»*, in «Le Muséon» 46 [1933] pp. 167-202; Brière M., *Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople*, in «Revue de l'Orient Chrétien» 29 (1933-1934] pp. 160-187). Secondo il Lebon si tratterebbe di un sermone redatto da Attico con la collaborazione di Proclo suo Segretario. Sembra invece che il suddetto testo, conservato in un libro liturgico, risulti dalla fusione di un discorso di Proclo (PG 65, 715-722) amputato della conclusione, e di un discorso di A., amputato della prima parte (perduto).

Secondo il P. Ortiz de Urbina (*Lo sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale*, in «Orientalia Chr. Period.» 6 [1940] p. 64), l'*Omelia in onore della "Theotókos"* è uno dei più importanti documenti mariani. La verginità perpetua di Maria e la divina maternità della "Theotókos" — la si chiama così — vengono esaltate con entusiasmo. Ma l'oratore insiste più ancora sulla dignità, diremmo così, cosmica di Maria e sulla funzione soteriologica ».

BIBL.: Müller Fr. S., in «Gregorianum» 16 (1933) p. 395; Del Fabbro D., in «Marianum» 8 (1946) pp. 214-217; Laurentin-Table, pp. 164-165; Stegmüller, in «Lex-Marien.» III-IV, 395.

AURIOL PIETRO. — Nacque a Quercy (prov. d'Aix) verso il 1280. Verso l'a. 1311 entrò tra i Frati Minori. Studiò a Parigi verso il 1304. Nel 1312 era lettore (a quanto sembra, di filosofia) nel Convento di Bologna. Nel 1314 insegnava nello studio geneal e minoritico di Tolosa, ove pubblicò il *Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis* (ed. in: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, *Quaestiones disputatae de immaculata conceptione beatae Mariae virginis* [« Bibl. franciscana scholastica medii aevi», III], ad Claras Aquas 1904, 23-94) il quale ebbe in seguito varie edizioni. Negli anni 1316-1318 commentò le «Sentenze» a Parigi. L'anno 1319 compose il *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae* (ed. Seeböck Ph., O.F.M., ad Claras Aquas 1896). Nel 1320 fu eletto Provinciale dell'Aquitania e nel 1321 Arcivescovo di Aix in Provenza. Morì in Avignone il 10 gennaio 1322. Fu il primo, tra i Frati Minori, a scrivere un intero trattato sulla Concezione di Maria SS. Di questo singolare privilegio tratta anche nel *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* (ed. cit., 95-153).

BIBL.: Brady J., O.F.M., *The development of the doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aureoli*, in «Franc. Stud.» 15 (1955) pp. 175-202; Buytaert E., O.F.M., *Aureoli's unpublished Reportatio III, Dist. 3, Q. 1-2*, *ibid.*, pp. 159-174; Di Lella A., O.F.M., *The Immaculate Conception in the Writings of Peter Aureoli*, *ibid.*, pp. 146-158; Rosato L., O.F.M., *Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Romae 1959.

«AUXILIUM CHRISTIANORUM» («Aiuto dei cristiani»). — I. *Storia del titolo.* È, a quanto sembra, il più antico fra i vari titoli dati dai fedeli a Maria. Nel «Sub tuum praesidium» (v.) del sec. III viene invocato l'aiuto della Madonna con questi termini: «Sotto lo scudo delle tue misericordie noi ci rifugiamo, o Madre di Dio; non disprezzare le nostre preghiere, ma liberaci dal male». Cartagine ornava le sue chiese con mattonelle del sec. IV portanti l'iscrizione: «Sct Maria Aiuba nos» («Santa Maria, aiutaci!»). In alcune di esse vi è al centro una rosa (simbolo di Maria) con ai lati due colonne (Pietro e Paolo). A Bisanzio il titolo di «Ausiliatrice» (*Baètheia*) veniva inciso su anelli e sigilli, su monete e su tombe. Nella sola opera di Sigillografia dello Schlumberger, Don Gnolfo (v. bibl.) ha potuto raccogliere un migliaio di simili acclamazioni (Cfr. Schlumberger,

Sygillographie de l'empire byzantin). L'invocazione alla *Baètheia* si trova non di rado anche fra i Padri e nella liturgia bizantina. Dodici Vescovi (fra i quali quelli di Catania, Taormina, Calabria), Autorità pubbliche, famiglie private, chiese e monasteri (per es. S. Sofia) apposero sui loro sigilli l'acclamazione all'Ausiliatrice (Gnolfo, *Il titolo...*, p. 12, v. bibl.). In una moneta dell'Imperatore Diogene si legge: « O Madre di Dio, aiuta il romano imperatore ». Altrettanto si legge nelle monete di Niceforo (sec. XI).

L'invocazione « A. C. » esisteva già nelle litanie prelauretane fin dal 1200 (Cfr. De Sanctis, in « Civ. Catt. » 1896-97). Non fu aggiunta, perciò — come spesso è stato detto — da S. Pio V in memoria della vittoria di Lepanto. Nelle suddette litanie si trovano anche le invocazioni: « Auxilium desperatorum », « Auxiliatrix viduarum », « Auxiliatrix peccatorum ».

In Sicilia, perlomeno fin dal sec. XIV (come risulta da documenti), vi erano santuari dedicati alla « Matri Aiutu » o « di lu Succursu ». Anche vari quadri raffiguranti la Vergine che, con un bastone, scaccia il demonio, portano la didascalia « Madonna del Soccorso » nella lotta contro Satana. Uno di tali quadri (del 1500) si trova in Assoro, proviene dalla chiesa dell'« Aiuto » ed ha la didascalia: « Auxilium christianorum ».

Nel 1684, dopo la vittoria di Vienna contro le forze dell'Islam (1683), veniva istituita, in Baviera, la prima « Confraternita dell'A. ». La devozione all'A. venne poi introdotta a Torino, ove un principe sabaudo faceva scolpire una statua dell'A. (iconograficamente simile a quella che farà poi dipingere S. Giovanni Bosco).

Pio VII, in memoria della sua liberazione dalla prigionia napoleonica ottenuta con l'aiuto di Maria e a ricordo dei tanti aiuti da Lei prestati alla Chiesa nei momenti più critici della sua storia, nel 1815 istituiva la festa di Maria A. C. In quello stesso anno nasceva Don Bosco, il futuro impareggiabile apostolo di Maria « A. C. » con le sue 3000 opere e, in modo particolare, con il grandioso Santuario dell'Ausiliatrice, da lui eretto in Torino. « Dio — diceva — vuole glorificare l'Augusta sua Genitrice, invocata col titolo di Ausiliatrice ». La festa di Maria A. C. si estendeva in molte parti d Italia e del mondo, celebrata da Ordini e Congregazioni religiose (Servi di Maria, Barnabiti, Dottrinari ecc.) e da mille diocesi. Circa 1000 prelati han chiesto alla S. Sede che venga estesa a tutta la Chiesa (altrettanto faceva il Congr. Intern. Mariologico di Roma del 1950). In Francia, la B. Soubiran (1838-1889) fondava le « Suore di Maria Ausiliatrice ». In Italia, S. Maria Mazzarello, nel 1852, fondava l'istituto delle « Figlie di Maria Ausiliatrice », costituite poi in Congregazione da S. Giovanni Bosco. Esistono anche le Suore Francescane della B.M.V. Aiuto dei Cristiani, fondate da Suor Bernarda Butler nel 1888.

II. *Eccellenza del titolo.* Il titolo A. C. è uno dei titoli mariani più espressivi, un titolo singolarmente glorioso per la Vergine e di singolare conforto per la Chiesa. Esso infatti esprime non solo l'aiuto di Maria ai singoli membri della Chiesa (mistico corpo di Cristo) nelle loro necessità spirituali e materiali, ma esprime anche e, soprattutto, l'aiuto continuo e materno della Vergine alla Chiesa, specialmente nei momenti più critici della sua vita, come appare dalla storia (Si ricordi Poitiers, Lepanto, Vienna, Belgrado ecc.). Essa è, si può dire, l'aiuto universale; è l'aiuto dell'Universo, ossia: 1) è l'aiuto di Dio (nel senso che Iddio ha voluto liberamente servirsi di Lei) nell'opera dell'Incarnazione; 2) è l'aiuto di Cristo (aiuto « simile a Lui ») nell'opera della redenzione, nell'opera della santificazione e della glorificazione della Chiesa e di tutti i suoi membri. Fu l'aiuto degli Apostoli nel Cenacolo e nella conquista del mondo a Cristo. È l'aiuto dei Martiri, dei Dottori, delle Vergini. È l'aiuto del Cielo e della terra, è, in breve, l'aiuto dell'Universo.

BIBL.: *L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa.* Relazioni commemorative per il cinquantenario dell'Incoronazione di Maria « A. C. » nella sua Basilica in Torino 1903 - 17 maggio - 1953, S.E.I., Torino 1953, 294 pp.; *L'Immacolata Ausiliatrice*, Relazioni commemorative dell'Anno Mariano 1954, S.E.I., Torino 1955, 434 pp. (Accademia Mariana Salesiana, 3); GNOLFO G., S.D.B., *Il titolo mariano più antico*: *A.C.* (Note di storia e d'archeologia), Cicchetti, Isernia, s.a., 22 pp.; ID., *L'Ausiliatrice, Napoli e Dintorni*, Cicchetti, Isernia 1957, 16 pp.; ID., *Saggio d'iconografia dell'Ausiliatrice*, in « Ecclesia », 12 (1953) pp. 402-406; ID., *Il culto di Maria Ausiliatrice a Roma* (Note storiche), Napoli, s.d.

AUSTRIA. — Non mancano, in Austria, fin dalla sua evangelizzazione, segni eloquenti del culto mariano. Oggi vi si contano 84 Santuari Mariani, senza contare quelli minori (Cfr. Aurenhammer H., *Pelerinages...*, v. bibl.). Il più celebre è quello di

Mariazell, considerato come Santuario nazionale. Le sue origini, secondo la leggenda, risalgono al 1157. In quell'anno, infatti, Ottone, sesto Abate di S. Lamberto, constatando che la valle di Zell era troppo lontana dal monatstero per permettere ai monaci di occuparsi degli interessi religiosi degli abitanti, avrebbe ottenuto dal Papa Adriano IV l'autorizzazione di inviarvi uno dei suoi sacerdoti. Il sacerdote designato sarebbe partito con una piccola statua di legno della Vergine SS. che formava il suo tesoro. Grazie all'attività del pio monaco, la pietà dei fedeli avrebbe mutato quel luogo in una vera oasi mariana. I miracoli resero l'immagine celeberrima (Cfr. Gumppenberg, *Atlas*, XI, p. 1169, v. bibl.). Fu dinanzi a questa prodigiosa immagine che l'Imperatore Federico II rinnovò il giuramento, già emesso a Loreto, di restaurare la fede cattolica nel suo impero. Il periodo della decadenza s'iniziò con Giuseppe II, figlio di Maria Teresa, il quale subì l'influsso delle idee anticlericali del secolo. Nel 1827, un violento incendio distruggeva il Santuario, però ben presto fu ricostruito. Nel 1947, circa 300.000 pellegrini visitavano il Santuario per implorare grazie dalla « Gnadenmutter » di Mariazell.

È stata la devozione alla Vergine che ha salvato l'A. dal protestantesimo dilagante: grandi processioni mariane rianimarono la scossa fede delle popolazioni.

Il 18 maggio 1647, l'A. scriveva la più bella fra le sue pagine mariane. L'imperatore Ferdinando III la consacrava tutta alla Vergine Immacolata; e a perenne memoria del fausto evento, faceva erigere a Vienna una grandiosa colonna, sormontata dalla statua di Maria con la seguente iscrizione: « D.O.M. Supremo coeli terraeque Imperatori - per quem reges regnant - Virgini Deiparae - Immaculatae conceptae - per quam principes imperant - in peculiarem Dominam, Austriae patronam, singulari susceptae - se liberos, populos, exercitus, provincias - omnia denique - confidit, donat, consecrat - et in perpetuam rei memoriam - statuam hanc - ex voto ponit - Ferdinandus III Augustus ». Da quel giorno memorando, la devozione e la fiducia degli Austriaci verso la Vergine fu vista crescere a dismisura.

BIBL.: GUMPPENBERG G., S.J., *Atlas Marianus*, Monaco 1657; SCHERER H., *Atlas Marianus*, Monaco 1702; ID., *Atlas Novus*, Augustae Vindelicorum, 1710; ZANELLA A., *Atlante Mariano*, 12 voll., Verona 1839-1847; ERTL TH., S.J., *Austria mariana*, 2 voll., Vienna 1735; DONIN L., *Die marianische Austria*, Vienna 1872, 3ª ed. 1884; KALTENBÄCH I. P., *Die Mariensagen*, in Oesterreich, Vienna 1843; TREUKWALD J. M., *Marienlegenden von oesterreichischen Gnadenorten*, s. d.; STRÄTER P., S.J., *La dévotion mariale dans les Pays de langue allemade*, in Du Manoir, IV, pp. 523-543; AURENHAMMER H., *Pèlerinages de Notre Dame en Autriche*, ibid., V, pp. 579-593, con ampia bibliografia; BEISSEL S., S.J., *Geschichte der Verherung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1909; ID., *Geschichte der Verherung Mariens im 16 und 17 Jahrhundert*, Freiburg i. B. 1910; ID., *Walfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Freiburg i. B. 1913.

AVE MARIA. — È detta anche « salutazione angelica », perché incomincia con il saluto rivolto dall'angelo Gabriele a Maria. È la più eccellente e la più comune fra tutte le preghiere alla Vergine.

L'A. M. nella sua precisa forma attuale risale alla fine del sec. XV. Consta di due parti ben distinte: la prima (*Ave Maria...* fino a *Jesus*) contiene la lode; la seconda invece (*Sancta Maria...* fino a *mortis nostrae*) contiene la supplica. La prima consta di parole prese dal Vangelo (Lc. 1, 28; 1, 42); la seconda invece consta di parole aggiunte dalla Chiesa.

La prima parte incominciò ad apparire nella liturgia orientale verso il sec. V-VI, come risulta da un ostrakon di quel tempo proveniente da Tebe (Cfr. Leclercq H., *Prière à la Vierge Marie sur un ostrakon de Louqsor*, in « Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie », 2 [1912] pp. 3-23). Nella liturgia latina invece venne introdotta, nel sec. VI, da S. Gregorio Magno nell'offertorio della Messa della Domenica IV di Quaresima (Cfr. S. Gregorio, *Opera*, PL 78, 645). Contemporaneamente, alla parola « Ave » venne aggiunto il nome « Maria », mentre l'aggiunta di « Jesus » è più recente. L'uso di questa prima parte — a giudicare dai documenti che ci sono noti — dovette esser assai raro, poiché non se ne parla mai, fino al sec. XII. Fu in questo secolo che incominciò a diventare assai frequente, poiché l'« Ave Maria » incominciò ad essere imposta ai fedeli da vari Vescovi e da vari Concilii, insieme al « Pater noster » ed al « Credo ». Nei secoli XII e XIII, vari Ordini religiosi (Cistercensi, Premostratensi, Domenicani, Servi di Maria) la prescrissero ai loro religiosi. I Domenicani e i Servi di Maria incominciarono a recitarla anche prima e dopo le singole ore dell'Ufficio divino.

La seconda parte dell'A.M., non è altro che l'ampliazione dell'invocazione « Sancta

Maria, ora pro nobis », già in uso nelle Litanie dei Santi. In un antico manualetto di pietà scritto (a quanto sembra verso il sec. VII) per i fedeli delle diocesi d'Africa ed attribuito ad un certo vescovo Severo d'Alessandria, si ha la formulazione seguente: « Pax tibi, Maria, plena gratia, Dominus tecum, benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus qui est in utero tuo, Jesus Christus. Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis, inquam, peccatoribus. Amen ». Altre formulazioni, più o meno identiche, con alcune varianti si ebbero nel 1300 e nel 1400. La formula completa dell'A. M., quale è ora in uso, la troviamo, per la prima volta, verso la fine del sec. XV, in una poesia acrostica del poeta-teologo Gasparino Borro O.S.M. († 1498) nei suoi *Triumphi, Sonetti, Canzoni et Laude de la gloriosa Madre di Dio Vergine Maria*, stampato in Brexia per maistro Angelo Britannico da Pallaziolo, die XXIII Octobris MCCCCLXXXXVIII ». Ventitrè ottobre 1498 è la data del primo testo completo dell'A. M. Questa seconda parte tuttavia rimase ancora un po' fluttuante, con qualche parola in più o in meno, fino a che S. Pio V, nel 1568, con la promulgazione del nuovo Breviario Romano, sanzionò la fornula completa, qual'è attualmente in uso, ingiungendone a tutti i Sacerdoti la recita all'inizio di ciascun'ora dell'Ufficio divino, subito dopo il « Pater noster ». Solo però un secolo dopo, verso la metà del sec. XVIII, la disposizione Pontificia divenne universale in tutta la Chiesa.

Sulle mura della chiesa di Rafat (a 25 km. da Gerusalemme) l'A. M. è scolpita in 150 lingue. Anche la pubblicazione « Ave Maria en 404 langues » (Milan, Ordre Équestre du St. Sépulcre de Jérusalem, 1931) dimostra la universalità dell'A. M.

BIBL.: Roschini G., O.S.M., *L'A. M. Note storiche*, in « Marianum » 5 (1943) pp. 177-185; Pazzaglia L., O.S.M., *L'A. M. nella poesia italiana*, in « Marianum », 15 (1953) pp. 140-175; Bea A., *Storia dell'A. M.*, in « La Madonna », 7 (1959) pp. 124-127; Artioli Suor M. Celide, *La storia dell'A. M.*, in « Angelus Domini », Presbyterium, Roma-Padova-Napoli 1959, P. II, pp. 43-144, con copiosa bibliografia.

AVE MARIA (Confraternita e Crociata delle tre « Ave Maria »). — La devozione alle tre A. M. fu rivelata a S. Matilde (1241-1281), benedettina. Mentre la Santa invocava la materna assistenza della Vergine in punto di morte, la celeste Regina le apparve e le promise che l'avrebbe fatto con molto piacere se avesse recitato, ogni giorno, tre A. M. per ringraziare ciascuna delle tre Persone della SS. Trinità per i singolari privilegi che Le erano stati concessi (Cfr. *Révelations de S.te Mechtilde*, c. 47, Paris, Oudin, s. a.).

Una tale devozione, carissima a S. Antonio di Padova, a S. Leonardo da Porto Maurizio e a S. Alfonso M. de Liguori, ha trovato, ai nostri giorni, un infaticabile apostolo nel P. Giov. Battista di Chémery, Cappuccino, il quale istituiva a Blois la « Pia Opera per la propagazione delle tre Ave Maria ». La Confraternita delle tre A. M., approvata da molti vescovi, si diffondeva rapidamente in Francia, in Italia, in Portogallo e nelle stesse terre di Missione; il 30 luglio 1921, da Benedetto XV, veniva elevata alla dignità di Arciconfraternita (Cfr. *AAS*, 1922, p. 419). Alla recita delle tre A. M. viene aggiunta la giaculatoria: « O Madre mia, liberatemi in questo giorno (oppure, in questa notte) dal peccato mortale ». Innumerevoli le conversioni ottenute con questo pio esercizio. Leone XIII e S. Pio X l'hanno arricchito di indulgenze.

Recentemente, nella Spagna, per iniziativa dei religiosi Maristi e Redentoristi, è stata organizzata, con l'adesione dell'Episcopato, una Crociata nazionale per la diffusione della pia pratica delle tre A. M., ordinata al rinnovamento spirituale di quella nazione.

BIBL.: Roschini G. M., *La devozione a Maria SS. segno di predestinazione*. Con una appendice sulla pia pratica delle « Tre Ave Maria ». Vicenza 1937; *Cruzada de las tres Ave Marias*, Madrid 1958; Vedi anche il numero speciale della rivista spagnola « Miriam », 11 (1953), n. 64 (luglio-agosto).

« AVE, REGINA COELORUM ». — I più antichi manoscritti, contenenti questa antifona, risalgono ai secoli VII e VIII. Nel secolo XIV si trova in parecchi Breviari. Il testo odierno, alquanto diverso da quello antico, viene attribuito a Clemente VIII. Viene recitata come antifona finale, in luogo della « Salve Regina », dalla Compieta del 2 febbr. fino alla Compieta del mercoledì Santo. È entrata nella liturgia fin dal secolo XIII.

BIBL.: Trombelli G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibito*, Dissert. 10ª, in Bourassé, IV, Parigi 1862, coll. 311-336; III, col. 652; Meschler M., *Die kirchliche Antiphon*

« *A.R.C.* », in « Magazin für volkstümliche Apologetik », 2 (1903-1904) pp. 377-381.

AZIONE CATTOLICA. — In base allo « Statuto » del 1946, l'Azione C. è stata posta sotto la speciale protezione di Maria Assunta (oltreché di S. Francesco d'Assisi). I suoi ascritti, ogni anno, l'8 dicembre, festa dell'Immacolata, pronunziano il solenne impegno di fedele adesione alla Chiesa, al Papa ed al programma dell'A. C.

BIBL.: PIO XII, *Radiomessaggio all'Azione Cattolica Italiana in occasione dell'apertura dell'Anno Mariano, 8 dic. 1953*, in « L'Osserv. Rom. »; OLGIATI F., *Maria Regina degli Apostoli e i compiti dell'Apostolato*, in « La Teologia Mariana nella vita spirituale », Milano 1948, pp. 167-191; *Spiritualità dell'Azione Cattolica*, in « Tabor », aprile 1948; ROBICHAUD, J. A., S. M. M., *Mary and Catholic Action*, in « Eph. Mar. » 10 (1960) pp. 459-488.

B

BALDUINO di FORD. — Monaco cistercense inglese, Arciv. di Canterbury, morto nel 1190. Nel trattato VI: *De Verbis Apostoli: vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti* (Hebr. IV), tratta della Compassione di Maria (PL 204, 457).

BARTOLOMEO de los RIOS. — Nato a Madrid verso il 1580, professò fra gli Agostiniani nel 1598 nel Convento di San Filippo di Madrid. Studiò all'Università di Alcalá, ed ebbe il grado di Maestro in S. Teologia. Nel 1622 andò in Belgio (allora sotto il governo di Spagna) ove fu predicatore della corte reale di Bruxelles e apostolo mariano. Fu dottore in Teologia e professore dell'Università di Douai. Nel 1625 istituiva nel Belgio la Confraternita degli «Schiavi di Maria SS.», fiorente nella Spagna fin dal 1616 o 1620 per opera del Trinitario P. Simone de Rojas, fondatore della medesima. Moriva a Madrid il 4 maggio 1652. Lasciò i seguenti scritti mariani: 1) *Phoenix Thenensis e cineribus redivivus*, Anversa 1837, 235 pp. (è un manuale di devozione mariana ad uso della Confraternita degli Schiavi di Maria); 2) *De Hierarchia Mariana libri sex: in quibus imperium, virtus, et nomen B.mae Virg. Mariae declaratur, et Mancipiorum eius dignitas ostenditur*, Anversa 1641, un vol. in fol. di LII-752 pp., 82 fogli non numerati: è il suo capolavoro; 3) *Historia B. V. M. de Bono successu, sive orationes piae et devotae, cum regulis et indulgentiis praefatae Sodalitatis*, Anversa 1641; 4) *Sermón de la Expectación*, Bruxelles 1644; 5) *Horizon Marianus sive de excellentia et virtutibus B. Mariae Virginis tractatus novem: super totidem eius festa infra anni circulum ab Ecclesia celebrari solita*, Anversa 1647, un vol. in-fol. di 478 pp.

BIBL.: MARCOS DE ESCALADA, *La Hierarchia Mariana del P. B. de los R.*, in «El Mensajero de Maria» 6 (1918) pp. 163-167; BURON ALVAREZ C., O.E.S.A., *El P. B. de los R. y su «Hierarchia»*, Lérida 1925; EYCKELER P., *Het Koningsschap van Maria volgens de leer van Fr. B. de los R.*, in «Standaard van Maria» 15 (1935) 129-164; 166-171; 193-199; BURON ALVAREZ C., *Causalidad de María en nuestra predestinación según el P. B. de los R.*, in «Est. Mar.» 1 (1942) pp. 287-324; MUSTERS A., O.E.S.A., *La Souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de B. de los R., O.E.S.A.*, Gand 1946, 214 pp.

BARTOLOMEO EDESSENO. — Monaco del sec. VII. Nell'*Elenchus et confutatio Agareni* (PG 104, 1383A-1385D) combatte gli errori di Agareno sulla Maternità divina, mentre nel *Contra Muhamed* (1447B-1458D) confuta gli errori di Maometto sulla Maternità divina.

BIBL.: In DHGE, VI, 1001.

BASILIO (S.). — Nato a Cesarea di Cappadocia da santi genitori, studiò rettorica prima a Cesarea di Palestina e poi a Costantinopoli e Atene. Nel 370 fu consacrato vescovo di Cesarea. Consumato dalle mortificazioni, moriva il 1° gennaio del 379.

Ha lasciato una *Homilia in sanctam Christi generationem* (PG 31, 1457c-1476a). Contro l'opinione del primo editore Dom Garnier, con Dom Maran, l'omelia (PG 29 CLXXIV BD) è ritenuta autentica da Husener (*Religionsgeschichte. Untersuchungen* 1b, Bonn 1911, p. 249 ss.) e da G. Söll (*Die Mariologie der Kappadozier*, in «Theol. Quartalschr.» 131 [1951] pp. 178-185) e da M. Richard (Cfr. Laurentin-Table, p. 160).

BIBL.: SÖLL G., S.D.B., *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, in «Alma Socia Christi», V (1952) pp. 129-143 (è una sintesi della tesi di laurea difesa dall'autore nel 1948 all'Università di Tubinga).

BASILIO di SELEUCIA. — Fu Vescovo di Seleucia (dopo il 431). Dopo aver condannato il monofisitismo di Eutiche nel Sinodo Costantinopolitano del 448, nel famoso «latrocinio Efesino» del 449 si schierò in favore

del suddetto eretico, per cui, nel Concilio di Calcedonia del 451, gli fu minacciata la deposizione. In seguito a questa minaccia, ritornò all'ortodossia e vi perseverò fino alla morte avvenuta fra il 458 e il 459.

Fra i discorsi pervenutici sotto il suo nome ve n'è anche uno, molto bello, sull'Annunciazione: *Homilia in Annuntiationem* (PG 85, 425-452). L'autenticità è assai discussa. Marx la nega e la rivendica a Proclo (*Procliana. Untersuchungen über den homilieschen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster i. W. 1940). Del Fabbro non condivide, almeno in pieno, una tale opinione (« Marianum » 8 [1946] pp. 232-33). Secondo Laurentin, invece, gli argomenti per attribuire una tale Omelia a Proclo non sono sufficienti (Laurentin-Table, p. 167). Il Bruns va ancora più in là ed afferma chiaramente l'autenticità, a causa, principalmente, dell'uso, molto frequente, in B. e molto raro in Proclo, del pronome personale (Bruns J. E., *Traces of Faith in the Assumption among the Eastern Fathers of the first six Centuries*, Roma 1951, pp. 31-34). L'autenticità è perlomeno sodamente probabile. In ogni modo è una Omelia anteriore al sec. VI, poiché Romano il Melode si ispira alla medesima.

BATTESIMO. — Si suol spesso chiedere: ha ricevuto Maria il sacramento del battesimo? La S. Scrittura tace, e la Tradizione è tardiva. Si è fatto appello ad un certo Evodio (lo ps.-Evodio, preteso successore di S. Pietro nella cattedra di Antiochia), ma il testo di costui, conosciuto solo per essere stato citato da Niceforo Callisto Xantopulos († verso il 1335) non parla affatto del battesimo di Maria SS., ma soltanto di quello degli Apostoli. Altrettanto si dica del testo di Clemente Alessandrino, riferito da Giovanni Moscus († 619) nel suo *Prato Spirituale* (PG 87, 304-588).

Il primo, a quanto sembra, a parlare di un battesimo di Maria amministratole da Cristo stesso sarebbe stato S. Efrem: « Genuit eum et ipsam baptismus generavit ». Così ritiene uno specialista, E. Beck, O.S.B. (*Le Baptême chez S. Ephrem*, in « L'Orient Syrien » 1 [1950] pp. 111-130; 117-120). La liturgia bizantina, nel Sinassario dell'Ascensione, riferisce il racconto di S. Epifanio relativo al battesimo di Maria (pel ministero di S. Giovanni Ev.) e degli Apostoli (pel ministero di S. Pietro) (Cfr. *Pentekostarion*, ed. Venezia 1899, p. 153), ma si tratta, probabilmente, dello ps.-Epifanio, poiché nelle opere autentiche di S. Epifanio nulla si trova in proposito. Un testo dell'*Encomio di S. Giov. Evangelista* composto da S. Sofronio Patriarca di Gerusalemme (634-39), riportato dai cronisti dell'epoca, parla, senza alcun dubbio, di un battesimo degli Apostoli e della Madonna. Così lo ps.-Doroteo, interrogato sul battesimo di Maria, si appella all'autorità di S. Sofronio dicendo: « Il Signore, con le sue mani, non ha battezzato altro che S. Pietro; Pietro battezzò Andrea; Andrea Giacomo e Giovanni, e costui gli altri Apostoli. Inoltre, Giovanni con Pietro battezzò la Madonna, Madre di Dio » (PG 92, 1076-77). Un'altra citazione, più precisa, si trova presso la Cronaca d'Ippolito di Tebe, composta fra il 650 e il 750 (Cfr. Diekamp Fr., *Hyppolitos von Teben*, TUU, Münster i. W. 1898, p. 20).

La tardiva leggenda sul B. della Vergine fu poi echeggiata da Eutimio Zigabeno (sec. XI-XII) nel suo *Comm. in Joan.* (PG 129, 1161 B); da Michele Glykas morto all'inizio del sec. XIII (Cfr. Diekamp, *op. cit.*, p. 32 appar. crit. 14). Niceforo Callisto Xantopulos, della prima metà del sec. XIII, nella sua *Hist. eccl.* (2, 3, PG 145, 757 B), rifacendosi « al divino Evodio », parla soltanto del battesimo degli Apostoli, senza far parola di quello di Maria. Fin qui in Oriente.

In Occidente, il primo a parlare di un B. di Maria, pare sia stato S. Alberto M.: Maria — secondo il S. Dottore — sarebbe stata battezzata per obbedire al precetto universale del Signore (« Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos... ») e per il carattere sacramentale, segno distintivo del cristiano e consacrazione indelebile della particolare rassomiglianza con la SS. Trinità (*Super IV Sent.*, d. 6, a 9, q. 4, ad 10; Opera, ed. Borgnet, t. XXIX, 138b; *Super III Sent.*, d. 3, a. 10 ad 9, ibid., t. XXVIII, 52b). Echeggia e svolge questa stessa sentenza lo ps.-Alberto M. nel *Mariale*, q. 36, §. 1, r. 2, *Opera*, ibid., t. XXXVII, 75a; ibid. r. 3; q. 43, §. 2, ibid. 87b; ibid. 84a. Cfr. Mellet M., *La vie sacramentelle de Notre-Dame d'après saint Albert le Grand*, in « La Vie Spir. » Suppl. 45 (1935) pp. 163-164.

Il « Mariale » influì enormemente sui teologi susseguenti (v. i testi presso Stiernon D., *Le baptême...*, v. bibl.): Scoto, nell'*Opus Oxononiense*, propone il B. di Maria in modo soltanto ipotetico, dubitativo (Cfr. Balić C., *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Ma-*

riani. Theologiae marianae elementa, Sibenici 1933, p. 170). Allo ps.-Alberto M. fanno eco fedele Engelberto d'Admont O.S.B. († 1331), Dionigi il Certosino (†1471), Pelbarto di Temesvar O.F.M. († 1504), Bernardino de Bustis O.F.M. (†1513), Capreolo O. P. († 1444), S. Antonino da Firenze (†1459); S. Vincenzo Ferreri († 1519); Silvestro Prierias O. P. († 1523), Domenico Soto O. P. († 1560), S. Pietro Canisio († 1597), S. Roberto Bellarmino († 1621), Enrico Enriquez († 1608), Francesco Suárez (v.), Vasquez († 1604), Cristoforo De Castro († 1615), G. Colveneere († 1649), Luca Wadding O.F.M. († 1657) il quale scrisse un intero trattato *De baptismo B. M. V.* (Roma 1656; v. Stiernon D., *Le baptême...*, pp. 302-308, v. bibl.), Teofilo Raynaud S. J. († 1663), Cristoforo de Vega († 1672), Virgilio Sedlmayr († 1672), Campana, Lépicier, ecc.

Le ragioni portate dai vari autori per ammettere il B. in Maria si riducono a queste: l'obbedienza al precetto universale di Cristo; l'esempio, la lezione di umiltà che, con esso, Maria dava a tutti i cristiani; l'aumento, in Lei, della grazia; l'inserzione al Corpo mistico di Cristo, alla Chiesa, come membro della medesima; la recezione degli altri sacramenti (per es., l'Eucaristia) dei quali il B è la porta, ecc.

Secondo il P. Stiernon (v. bibl., p. 249) « tutte queste ragioni [sarebbero] tributarie di una mariologia ancora prigioniera di certi quadri scolastici ». Questo giudizio non è condiviso da tutti i Mariologi, anche contemporanei.

BIBL.: STIERNON D., A.A., *Le baptême de la Sainte Vierge: témoignages orientaux et spéculation latine*, in « Euntes Docete » 9 (1956) pp. 232-249.

BEATITUDINI. — Quantunque solamente una sia la beatitudine, ossia Dio, molteplici però sono le opere che conducono ad essa e che producono in noi la speranza di ottenerla. Queste opere, per metonimia, vengono chiamate « beatitudini », perchè sono causa e merito della perfetta beatitudine. Esse vengono attribuite alle virtù e specialmente ai doni dello Spirito Santo. Le B., quindi, « sono atti perfetti delle virtù e dei doni, coi quali l'uomo ha una certa sicurezza di conseguire la beatitudine eterna ».

Otto sono le B. o, per dir meglio, sette, poiché l'ottava non è che la conferma e la manifestazione di tutte le precedenti. Così ci vengono riferite dal Vangelo di S. Matteo (v. 3 ss.): « Beati i poveri di spirito, poichè di essi è il regno dei Cieli. Beati i miti, perché possederanno la terra. Beati coloro che avranno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. Beati i misericordiosi, poiché troveranno misericordia. Beati i mondi di cuore, perché vedranno Iddio. Beati i pacifici, poiché saranno chiamati figli di Dio. Beati coloro che saranno perseguitati per la giustizia, poiché di essi è il regno dei Cieli ».

Le B., in sostanza, sono frutti, ma sono frutti di una maturità così perfetta, che ci dànno già una pregustazione della beatitudine eterna: sono, quindi, l'ultima corona dell'opera dello Spirito Santo nelle anime. Le B. si possono distribuire in tre classi: 1) alcune di esse *escludono la falsa beatitudine* (la povertà di spirito, la mitezza e il pianto); 2) altre *riguardano la vita attiva* (la fame e la sete di giustizia e la misericordia); 3) altre, infine, riguardano la *vita contemplativa* (la mondezza di cuore e la pace).

Tutte queste B. si trovarono, in grado sommo, in Maria, poiché in grado sommo si trovarono in Lei le virtù e i doni. Per le operazioni delle virtù, infatti, e specialmente per le operazioni dei doni, ci si avvicina sempre al più fine della beatitudine eterna, e perciò gli stessi atti delle virtù e dei doni la rendevano « beata », sicura del raggiungimento del suo ultimo fine.

I. *B. escludenti la falsa beatitudine.* In tre cose, principalmente, gli uomini sogliono riporre la loro beatitudine: *a*) nel soddisfare la *bramosia degli onori*; *b*) nel soddisfare l'*appetito irascibile* con l'annientare tutti i nemici del proprio egoismo; *c*) nel soddisfare l'*appetito concupiscibile*, col procacciarsi tutti i gaudii, tutti i diletti del mondo.

Orbene, alla bramosia degli onori, N. S. Gesù Cristo oppose la *povertà di spirito*: « Beati i poveri di spirito! ». Essi rinunziano alla gloria terrena, ma si assicurano la gloria celeste: « poiché di essi è il regno dei Cieli! ». Alla soddisfazione dell'appetito irascibile, Gesù Cristo oppose la *mitezza*: « Beati i miti! ». Rinunziando al quieto e pacifico possedimento della terra dei morti, essi si assicurano il quieto e pacifico possedimento della terra dei viventi: « poiché possederanno la terra! ». Alla soddisfazione dell'appetito concupiscibile, al riso, N. S. oppose il *pianto*: « Beati quelli che piangono ! ». Rinunziando

essi al falso gaudio, alle false delizie e consolazioni terrene, si assicurano le ineffabili consolazioni celesti: « poiché saranno consolati! ».

Orbene, è impossibile dire con quale trasporto la Vergine, durante tutta la sua vita, abbia rinunziato ai vani onori della terra, alle vane soddisfazioni dell'appetito irascibile e concupiscibile, dando a tutti l'esempio di povertà di spirito, di mitezza d'animo, di sofferenza e di pianto.

II. *B. riguardanti la vita attiva.* La beatitudine della vita attiva consiste in quelle cose che noi prodighiamo al prossimo nostro, sia per dovere (fame e sete di giustizia), sia per benignità (misericordia). Non mancano di quelli che rifuggono e si dispensano da queste opere per un disordinato amore del proprio benessere. Spinti da questo amore disordinato, dalla fame dell'oro, rifuggono dalle opere di giustizia, non rendendo al prossimo ciò che gli è dovuto, anzi si approfittano della roba degli altri, per riempirsi di beni temporali; essi, inoltre, preda di un tale amore disordinato, rifuggono dalle opere di misericordia, per evitare il contatto con le miserie altrui. Per questo il Signore, a quelli che hanno fame della giustizia promise la sazietà ed ai misericordiosi promise la misericordia per mezzo della quale vengono liberati da ogni miseria. La Vergine ebbe, durante tutta la vita, una vera fame della giustizia. Essa si mostrò sempre delicatamente scrupolosa nel rendere al prossimo tutto ciò che gli era dovuto, smisuratamente lontana dall'approfittarsi della benché minima cosa. Per questo il Signore saziò con smisurata abbondanza questa sua ineffabile fame. Alla giustizia verso il prossimo, Ella aggiunse anche la misericordia. Le miserie degli altri, furono miserie sue; le afflizioni degli altri, afflizioni sue (si ricordi la infinita misericordia ch'Ella usò coi poveri sposi di Cana quando si accorse che, venendo a mancare il vino durante il banchetto, una grande confusione sarebbe venuta a velare la loro letizia).

III. *B. riguardanti la vita contemplativa.* Le due ultime B. riguardano la vita contemplativa o la beatitudine e felicità contemplativa, e sono: la *mondezza di cuore* e la *pace.* La prima dispone l'uomo in se stesso a questa vita; la seconda dispone l'uomo per rispetto agli altri. In queste cose, infatti, consiste la beatitudine della vita contemplativa. La mondezza dell'occhio dispone ad una chiara visione; perciò ai mondi di cuore è promessa la visione divina. « *Beati i mondi di cuore, poiché vedranno Dio!* ». La pace con se stesso e con gli altri, manifesta l'uomo imitatore di quel Dio che è Dio di unità e di pace; e perciò gli viene data in premio la gloria della filiazione divina che si ha nella perfetta congiunzione con Dio per mezzo della consumata sapienza: « *Beati i pacifici poiché saranno chiamati figli di Dio!* ».

A nessun Santo, come alla Regina dei Santi, possono meglio applicarsi anche queste due ultime B. La sua « mondezza di cuore » fu unica, più che rara. Il suo cuore fu veramente « candore di luce eterna, e specchio senza macchia »; fu un cuore mai offuscato, mai appannato dal più lieve alito impuro.

La Vergine, infine, fu eminentemente « pacifica »; fu degna madre di Colui che fu annunziato come « Re pacifico ». Ella godette di una pace inalterata all'interno e all'esterno; all'interno: poiché mai alcun movimento disordinato venne minimamente a turbarla, priva com'era del fomite della concupiscenza; all'esterno, poiché fu sempre, con tutti, nella più soave e più perfetta armonia.

BEDA il Venerabile (S.). — Nato in Inghilterra verso l'a. 672, entrò giovanissimo nel monastero di Jarrow ove trascorse tutta la sua vita alternando la preghiera con lo studio. È uno dei più grandi eruditi del primo medioevo ed uno dei fondatori della teologia medievale. Dante, nel canto X del suo *Paradiso*, lo pone nel cielo del Sole, tra i grandi sapienti. Morì nel 735. Sono autentiche le seguent iOmelie mariane: 1) *Homil. 1, in festo Annuntiat.* (PL 94, 9a-14d); 2) *Homil. 2, in Visitat.* (PL 94, 15a-22b); 3) *Homil. 15, in Purific.* (PL 94, 79-83). Cfr. Morin G., *Le recueil primitif des homélies de Bède*, in « Rev. Bénéd. » 9 (1892) pp. 316-326. È bene rilevare come la 1ª e la 2ª delle suddette Omelie non sono per la festa dell'Annunciazione e della Visitazione, ma sono per il mercoledì e per il venerdì della terza settimana d'Avvento.

Sono anche autentiche: 1) *Homil. 57, de Assumpt.* (PL 94, 420b-421b = In Lc. XII, 10, PL 92, 470d [linea 7] a 472a [linea 9]; 2) *Homil. 58, in commemoratione divinae Virginis de Ev. Lc.* (PL 94, 421b-422b = In Lc. IV, 11, PL 92, 479 [12] 480 [8] più una conclusione originale di quattro righi); 3) *Hymnus XI, in natali sanctae Dei Genitricis* (Cfr. Dreves G., *An. Hymn. Medii Aevi*, Leipzig

1907, t. 50, pp. 96-97, e il testo pp. 110-111 [n. 87]. Non tutti però ammettono una tale autenticità (v. DSp, I, 1324).

Non sono autentici: 1) *In Matthaeum* (PL 92, 9-110a: su Maria, c. 1, col. 10c-14c) ripresa da Rabano Mauro (PL 107, 731ss); v. Laurentin-Table, p. 137; 2) *In Joannem II* (PL 92, 657c-658a) ripresa da Alcuino, *In Joann. II* (PL 100, 766d-767b); 3) *Homil. 55, in Natali divae Virginis* (PL 94, 413d-419a = PL 101, 725a-733a, Pseudo-Alcuino, *Liber generationis*); 4) *Homil. 59, de Sancta M. V.* (PL 94, 422b-423b); 5) *De meditatione Passionis* (PL 94, 561c-568c), probabilmente di un Cistercense del sec. XIV. È stata anche attribuita a S. Agostino, a S. Bernardo, a S. Bonaventura e a Gersone che ne ha data solo una versione in francese (Cfr. Thomassy R., *Jean Gerson*, Perisse, Parigi 1859, pp. 338-369). Cfr. Wilmart A., *Le poème bonaventurien sur les sept paroles*, in «Rev. Bénéd.» 47 (1935) pp. 269-270.

BELGIO. — Nella nobile gara mariana delle varie nazioni, il Belgio ama poeticamente appellarsi «la terra dei sorrisi di Maria» (De Staercke A. E., *Notre Dame des Belges*, p. 7, v. bibl.). Il norbertino Agostino Wichmans, nella sua *Brabantia Mariana* pubblicata nel 1632 (v. bibl.) dava al Brabante (che comprendeva allora, oltre all'attuale Brabante belga, la provincia di Anversa) il titolo suggestivo di «Giardino di Maria». Ma M. Deflandre, nella prefazione all'op. di Maho, *La Belgique à Marie*, pubblicata nel 1927 (v. bibl.), proponeva di estendere un simile appellativo a tutto il B. Effettivamente, innumerevoli sono i fiori di devozione offerti, in ogni secolo della sua storia cristiana, dal B. alla Vergine. Un rapido accenno ai principali.

Va rilevato, innanzitutto, il numero imponente di chiese intitolate, fin dall'antichità, alla Vergine SS. Su 3587 antiche chiese parrocchiali, ben 465 sono dedicate a Maria, sotto vari titoli, quali: Nostra Signora, l'Annunciazione, l'Assunzione, ecc. Nella sola diocesi di Namur, ben 75 chiese sono dedicate alla Vergine, spesso anteriori all'anno mille d. C. (v. Simenon G., *Le titre des églises paroissiales*, Liège 1939; Schmitz, *Églises et chapelles du diocèse* [de Namur] *dédiées à la Très Sainte Vierge*, P. I., Namur, 1943).

Numerosi i monasteri benedettini fondati in B. fra il 625 e il 750 che si posero sotto la protezione di Maria. Tutte le abazie cistercensi e premostratensi venivano dedicate alla Vergine.

Il più antico poeta belga, Milone di Sant'Amando († 875 circa) cantava, in una sessantina di versi latini, Colei per mezzo della quale la grazia è stata diffusa in tutto il mondo: «Per te diffusa est in totum gratia mundum» (*De Sobrietate*, l. II, c. 1, in MGH, Poetae Latini, t. III, p. 645).

Notevole la devozione e l'azione del B. per l'Immacolata Concezione. È storicamente stabilito che la celebrazione della festa della Concezione, in B., risale al sec. XII (v. [Spelman E.] *Belgium Marianum. Histoire du culte de Marie en Belgique*, Paris-Tournai 1859, p. 261).

Nel 1659, gli Stati del Brabante emettevano il giuramento concezionistico (v. Coppieters de Gibson D., *Le Serments des États du Brabant fait en 1659 touchant la Saincte Immaculation de Notre Dame*, in «Coll. Mechl.» 49 [1954] pp. 307-323). Né va dimenticata l'attività dell'Episcopato belga in occasione della proclamazione del dogma (v. Aubert R., *L'Épiscopat Belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854*, in «Eph. Theol. Lov.» 31 [1955] pp. 63-99).

Indizio dell'anima mariana del B. sono le innumerevoli statuette o edicole della Madonna che inondano città e villaggi, particolarmente nei quartieri più antichi e popolari. Nella sola Anversa, per es., ne sono state contate oltre 500 (v. Tijssen A., *Antwerpen vermaard door den Eerediens van Maria*, Anvers 1922). A Bruxelles e a Malines ne sono state contate oltre trecento. Sono state contate, inoltre, nel B., circa 150 Madonne venerate sicuramente fin dal Medioevo. Ogni città ha la «sua» o le «sue» Madonne (v. Borghgrave d'Altena, *Les Madones anciennes conservées en B.*, Bruxelles 1941 [Coll. L'Art en B.]). I Santuari Mariani del B. si contano a centinaia.

Nel B., e più precisamente a Bruges, l'anno 1439, Filippo il Buono, Duca di Borgogna, istituiva l'Ordine del tosone d'oro in onore del nostro Redentore e della Madre sua, la gloriosa Vergine Maria. Poco dopo, sia il principe che i nuovi cavalieri, andarono a consacrarsi alla Madonna de la Treille, a Lilla.

Tra le Confraternite mariane sorte nel B. domina quella della Madonna dei Sette Dolori, istituita dal sacerdote Giovanni Coudenberg verso la fine del sec. XV (v. Soulier P., O.S.M., *La Confrérie de Notre*

Dame des Sept Douleurs dans les Flandres [1491-1519], Bruxelles, s. d.).

Caratteristiche, nel B., alcune antiche processioni, rassomiglianti a cavalcate, esistenti a Malines, a Gand ed in altri luoghi.

Anche il B. risentì dei torbidi del sec. XVI. Molte chiese e molte statue della Madonna furono rabbiosamente profanate e distrutte. Poco prima degli Arciduchi Alberto ed Isabella (1596-1633), e poi sotto di essi, il culto mariano ricominciò a svilupparsi liberamente. Alberto depose nel Santuario di Hall il suo cappello cardinalizio. Nel 1622, Isabella ordinava che la statua della Madonna della Pace (venerata a Basse-Wavre) fosse collocata sulla facciata del palazzo reale con questa iscrizione: «A peste, fame et bello, libera nos, Maria Pacis». Diga potente contro il Protestantesimo invadente è stata sempre l'Università di Lovanio (v. Università). Professori e studenti, oggi come nel passato, affidano il successo dei loro studi alla valida protezione della «Sedes Sapientiae» venerata nella chiesa di S. Pietro. I dottori in Teologia e in Diritto canonico, secondo l'antico uso, continuano ancora a portarsi solennemente, dopo la loro promozione, all'altare della «Sede della Sapienza» per offrire «il prescritto tributo di ringraziamento e di preghiere». Recentemente poi, l'Università di Lovanio, sotto la guida e l'impulso del Card. Mercier, ha portato un contributo decisivo per il trionfo della dottrina e del culto di Maria Mediatrice di tutte le grazie. Non senza particolare significato il primo tempio della cristianità a Maria Mediatrice è stato eretto recentemente a Lovanio.

L'8 dicembre 1904 (cinquantesimo anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione) l'Episcopato Belga consacrava il B. a Maria. Fra le più recenti manifestazioni mariane del B., oltre alle «Giornate Mariane» di Tongerloo (v. «Marianum» 1 [1939] p. 100) va ricordato il vasto e organizzato movimento della consacrazione delle famiglie a Maria promossa specialmente dai PP. Monfortani.

Degna di rilievo è anche l'attività delle Congregazioni Mariane. Nel 1721, il B. ne contava circa 200, tutte maschili. Nel 1921 ne contava 3000 maschili e più di 2000 femminili (v. P. de Coninck, *L'apostolat marial dans la province Belge de la Compagnie de Jésus*, in «Memoires et Rapports du Congrès Marial», Bruxelles, 8-11 sept. 1921, II, p. 310). Parecchie Congregazioni d'insegnanti, nel B., sono consacrate a Maria (v. Du Manoir, IV, p. 511).

Tra i Santuari contemporanei del B., centri attivi di vita mariana, sono degni di menzione quelli di Beauraing e quello di Banneux.

BIBL.: WICHMANS AUG., O. Praem., *Brabantia Mariana tripartita*, in-8, 962 pp., Anversa, Cnoffaert, 1633; VAN HEURCK E., *Les drapelets de pèlerinage en B. et dans les pays voisins*, Anversa 1922; MAHO H., *La B. à Marie*, Bruxelles 1927; DE STAERKE E., *Notre Dame des Belges*. Traditions et folklore du Cult Marial en B., pp. 188, Bruxelles, s. e., 1954, 188 pp.; MOREAU E. DE, S.J., *Le cult marial dans les anciens Pays-Bas meridionaux et en B*,. presso Du Manoir, IV, pp. 495-520, con ampia bibliografia.

BERENGAUDO. — Fiorì tra il sec. IX e il XII, ed è autore dell'*In Apoc.* (PL 17, 763-970b) [II ed. 943a-1058b] ove si parla di Maria nel cap. 11-12 (874b-877a) [958a-960d].

È autore anche di un acrostico (PL 17, 763). Cfr. De Moreau E., in DHGE, VIII, 359; Barré H., in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.» 9 (1951) p. 126, n. 4.

BERNARDO (S.). — Nato a Fontaines-dijon (Costa d'oro) nel 1090 da nobili genitori, a 21 anni, nel 1111, si ritirava nel monastero di Chatillon-sur-Seine, e nella primavera dell'anno seguente a Citeaux. Tre anni più tardi, nel giugno del 1115, veniva mandato a fondare l'Abazia di Chiaravalle, di cui divenne Abate. «Nel Chiostro — così si legge nel Menologio Cistercense al giorno 21 agosto — egli si esercita meravigliosamente nei digiuni, nelle veglie, nelle orazioni, menando sulla terra una vita di cielo. Senza trascurare il proprio perfezionamento, egli lavora con zelo e successo nella santificazione dei suoi; poi egli è costretto a manifestarsi al mondo. Consiglia i Papi, pacifica i Re, converte i popoli; stermina l'eresia, atterra lo scisma, predica la Crociata, rifiuta vescovati, opera innumerevoli miracoli, scrive opere ed un migliaio di lettere. E quando muore, all'età di 63 anni, 150 monasteri gli sono debitori dell'esistenza e 700 religiosi lo piangono a Chiaravalle. Il Papa Alessandro III lo iscrive nell'albo dei Santi, e Pio VIII, nel 1830, gli conferisce il titolo di Dottore della Chiesa Universale».

La gigantesca figura di San B. fu presentata da Dante come «Colui ch'abbelliva di Maria — come del sol la stella matutina» (Par. XXXII, 37-38). Egli infatti è stato

ed è comunemente ritenuto come « il Dottore Mariano » per antonomasia.

Gli scritti mariani di San B. si possono distinguere in principali e secondari. Meritano di esser catalogati tra i principali quattro scritti che potrebbero chiamarsi quattro piccoli trattati, vale a dire: 1) le *Laudi della Vergine* (quattro discorsi « *Super Missus est* »; 2) la lettera 174 ai Canonici di Lione; 3) il discorso per la festa della Natività della B. V. Maria, detto « *De Aquaeductu* »; 4) i cinque discorsi sull'Assunzione.

Tra gli scritti secondari (discorsi o frammenti) vanno annoverati: 1) un brano del *De Consideratione*; 2) il secondo discorso per l'Avvento; 3) il terzo discorso per la vigilia di Natale; 4) il quarto discorso per la vigilia di Natale; 5) il terzo discorso per Natale; 6) il primo discorso per la prima domenica dopo l'Epifania; 7) il secondo discorso per la domenica dopo l'Epifania; 8) il quinto discorso per l'Ascensione; 9) il secondo discorso per la Pentecoste; 10) il terzo discorso per la Purificazione; 11) il terzo discorso per l'Annunciazione; 12) il discorso XLVI; 13) il discorso LI; 14) il discorso LII; 15) il discorso XXIX sulla Cantica; 16) il discorso LXXXVII; 17) la lettera CCCXCIII; 18) la lettera sul Battesimo. In breve: quattro trattatelli organici e 18 frammenti.

J. Leclercq ha rivendicato a San B. anche il *Sermo in Assumpt.* (PL 1001c-1014d). Cfr. « Rech. de théol. anc. et méd. » 20 (1953) pp. 5-12.

Gli scritti mariani apocrifi sono: 1) *Liber de Passione Christi et doloribus et planctibus matris eius* (PL 182, 1134h-1142h): non è altro che un estratto del *In laudibus sanctae Dei Genetricis* di Ogero di Locedio (incip.: « Quis dabit capiti meo aquam »). Cfr. Barré H., *Le Planctus Mariae*, in « Rev. asc. et myst. », 28 (1952) 243-266; Laurentin-Table, p. 153.

2) *Tractatus ad laudem gloriosae Virginis Mariae* (PL 182, 1142b-1148c): tratto dal Mabillon da un codice cartaceo del sec. XIV, è ritenuto da lui stesso dubbio (PL 182, 1134).

3) *Vitis mystica* (PL 184, 636d-740d): è di S. Bonaventura, ediz. interpolata (Cfr. Cavallera F., *Bernard*, in DSp, I, 1501).

4) *Sermones tres in Nativ. Domini* (PL 184, 827b-850c): appartenenti a Nicola di Chiaravalle, editi anche fra le opere di S. Pier Damiani (PL 144, 848b-853a; 557a; 839d-846a).

5) *Tractatus de Jesu puero duodenno* (PL 184, 849d-870a): restituito dal Mabillon ad Aelredo di Rievaulx († 1166).

6) *Sermo in Nativ. Sancti Joannis* (PL 184, 991b-1002b): è posteriore a S. Bernardo (PL 184, 991-2). La forma lunga di PL 144, 627-637 dello ps.-Pire Damiani, è di Nicola di Chiaravalle.

7) *Ad B. V. sermo panegyricus* (PL 184, 1010b-1014d) appartiene a Ekberto di Schonau († 1184). Cfr. Barré H., *Une prière d'Ekbert*, in « Eph. Mar. » 2 (1952) p. 410, nota 5. È riprodotto anche in Burassé, VI, 1065-1069.

8) *De B. V. M. sermo* (PL 184, 1013d-1022b) di ignoto autore.

9) *Sermones 1-4 in Antiphonam Salve Regina* (PL 184, 1059d-1078a): è, probabilmente, di un cistercense posteriore a San B., di cui utilizza il sermo 16 in Cant. (Cfr. Laurentin R., *Marie, l'Église*, Parigi 1953, I, p. 22, nota 8). Sono stati composti, sicuramente, tra il 1150 e il 1218 e perciò non possono attribuirsi a Bernardo di Toledo (sec. XI). Non vi sono ragioni per attribuirli ad Ogero di Locedio (Cfr. Laurentin-Table, p. 154).

10) *Meditatio in Salve Regina* (PL 184, 1077c-1080c): è di autore ignoto (Cfr. Laurentin-Table, p. 154).

11) *Sermo in Cant. B. V. M. Magnificat* (PL 184, 1121d-1128c): può essere di Guigues († 1136). Cfr. Wilmart, *Auteurs spirituels*, Parigi 1932, p. 228.

12) *Sententiae* n. 5758 (PL 184, 1144b): secondo J. Leclercq sarebbero « sentenze » pronunziate da San B. redatte dagli uditori e abitualmente trasmesse, fin dal sec. XII, sotto il nome di lui (Cfr. Leclercq J. *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, in « Anal. S. Ord. Cist. » 9a [1953] pp. 49-50e 76-80).

13) *Oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam* (PL 184, 1323a-1328): è di autore ignoto.

S. B., tradizionalista scrupolosissimo, è l'eco fedele dei dodici secoli cristiani che l'han preceduto ed è l'anima del movimento mariano dei secoli che l'hanno susseguito. Oltre ad essere il « Dottore mariano » per antonomasia, è anche il « Dottore dei dottori mariani ». Il suo influsso sugli autori susseguenti è immenso. S. Bonaventura, nei suoi sermoni mariani autentici, lo cita 57 volte e lo proclama « il principale amante della Vergine e zelatore della gloria di Lei » (In III Sent., D. III, P. II, a. I, q. 1, concl., *Opera*, Quaracchi, II, p. 63). Corrado di Sas-

sonia, nel suo *Speculum B. V. M.*, lo cita 13 volte; Riccardo da S. Lorenzo più di 200 volte; S. Alfonso de Liguori centinaia di volte.

BIBL.: *De Mariae plenitudine gratiae secundum S. B.*, Friburgo (Sviz.) 1901; Clemencet C., *La Mariologie de S. B.*, Brignais 1909; Hänsler B., *Die Marienlehere de hl. Bernhard*, Regensburg 1917; Van der Kerkhoven A., *De Marialeer van den H. Bernardus*, in «Handelinghen van het Vlaamsch Maria Congres te Brussel», 1921, I, pp. 260-291; Varga Ottona da Zirc., *Die Mariologie des hl. B. von Clairvaux*, Innsbruck 1926; Aubron P., S.J., *La Mariologie de S. B.*, in «Rech. de Sc. Rel.» 24 (1934) 543-577. Questo articolo è stato riprodotto — come introduzione — nella raccolta di testi bernardiani intitolata «L'oeuvre mariale de S. B.»; Morineau B., S.M.M., *Comment la doctrine de la maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de S. B.*, in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.» a. 1935, pp. 121-148; Talbot H., *A forerunner of St. Bernard mariology*, in «The clergy review» 24 (1944) 192-202; Solá Francisco de P., S.J., *Fuentes patristicas de la Mariologia de S. B.*, in «Est. ecles.» 23 (1949) 209-226; Wellens M. E., O.S.C.O., *L'Ordre de Citeaux et l'Assomption*, in «Coll. Ord. Cist. Ref.» 13 (1951) 30-51; Baron H. M., S.J., *Saint B. et la Vierge Marie*, Nicolet, 1950, in 8° gr., 31 pp.; Leclercq J., O.S.B., *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme occidental*, presso Du Manoir, II, pp. 568-575; Le Bail A., O.C.R., *B. (Saint)*, in DSp, I, coll. 1485-1490; Humeres J. M., C.M.F., *Quanta polleat auctoritate S. B. in doctrina de Mediatione B. M. Virginis declaranda*, in «Eph. Mar.» 2 (1952) pp. 325-350; Auniord J. B., *Citeaux et Notre Dame*, presso Du Manoir, II, pp. 581-613; Roschini G., *Il Dottore Mariano*, Roma 1953, 204 pp.; García C., O.C.S.O., *San Bernardo Cantore de Maria*; *Las doce prerogativas de Maria según S. B.*, Avino 20 Barcellona 1953, 226 pp.; Bernard P., *Saint Bernard et N.-D.; étude d'âme, textes originaux et traductions*, ed. Desclée de Brouwer, 1953, 432 pp.; Ouimet A., *Marie et notre Rédemption*, 61 pp. Tesi per il Dottorato in S. Teol. presentata al Pont. Ateneo «Angelicum» di Roma.

BERNARDO di MORLAS. — Monaco benedettino, morto verso il 1140. È autore del celebre poemetto *Mariale* (di cui fa parte l'inno: «Omni die - dic Mariae...») edito dal P. Ragey sotto il nome di S. Anselmo, Tournai 1885.

BERULLE (de) PIETRO (Card.) — Nato nel 1575, morì nel 1629 (era cardinale da soli due anni). Fu confessore della regina Maria de' Medici. Uomo di profonda dottrina e di alta spiritualità, nel 1611 fondava la Congregazione dell'«Oratorio di Gesù», che ebbe un notevole influsso sulla spiritualità francese del secolo XVII. Devotissimo della Vergine, parla molto e molto bene di Lei nei suoi *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, pour l'union ineffable de la Divinité avec l'humanité, et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cette état admirable*, Parigi 1623; e specialmente nella sua *Vie de Jésus*, Parigi 1629, dal capitolo IV fino al XXX ed ultimo, nei quali capitoli il de B. illustra l'eccellenza di Maria.

Il de B. istituì nell'Oratorio la festa delle «Grandezze di Maria» (17 sett.) per onorare le tre eccellenze della Vergine: la sua maternità divina, la sua santità ineffabile, la sua sovranità universale. Degna di nota la insistenza sulla inseparabilità di Maria da Gesù e viceversa. «Parlare di Maria — diceva — è parlare di Gesù, e onorare Maria è onorare Gesù, è anzi onorare Gesù nella più grande delle sue opere, essendo Essa il più grande effetto ed ornamento della potenza e favore di Gesù dentro l'ordine della grazia» (*Vie de Jésus*, c. 15). Maria infatti è il membro più eminente del mistico Corpo di Cristo il quale perciò vive in Lei e spiega in Lei un'efficienza superiore a quella di tutti gli altri mistici membri (i Santi). «Non dividete mai — scriveva ad una Carmelitana — in questi santi tempi e nelle vostre devozioni coloro che questo mistero [dell'Incarnazione] unisce e congiunge, vale a dire, il Figlio di Dio con la Madre di Dio» (*Oeuvres, Correspondance*, t. III, p. 575). «Egli [Gesù] vuol vivere in Essa e per mezzo di Essa, ed Egli vuole che la prima e la più segnalata delle sue operazioni [la santificazione del Battista] per lo spazio di trenta anni sia una operazione che Egli compie per mezzo della Vergine» (ibid., p. 591). Essa dona al mondo e a ciascun'anima Gesù. Per questo noi ci troviamo in uno stato di «dipendenza» da Lei, per cui noi ci sentiamo istintivamente spinti al «voto di servitù a Gesù ed a Maria», «rinunziando al potere e alla libertà che io ho di disporre di me e delle mie azioni, cedendo questo potere alla Vergine SS. e mettendosi interamente nelle sue mani» (*Élévations à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie, dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en Elle et par Elle*, col. 527). È la grande direttrice sulla quale camminerà il Santo da Montfort (v.).

BIBL.: Nicolas M. J., O.P., *La doctrine mariale du Cardinal de B.*, in «Rev. thom.» 43 (1937) pp. 81-100; B. P. de, Card., *Le grandezze di Maria*. Trad., introduzione e note del Sac. Mario Andreoletti, II ed., Milano, Vita e Pensiero, XVI-310; Rayez A., S.J., *La dévotion ma-*

riale chez B. et ses premiers disciples, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 31-72; LECUYER J., C.S.Sp., *La Vierge Marie et la formation sacerdotale dans la tradition de l'école Berullienne*, ibid., pp. 73-93; KOEHLER TH., S.M., *Possibilités de synthèse théologique contenues dans la doctrine mariale de B. et de Gibieuf*, in «Apôtre de Marie» 35 (1953) pp. 125-143; VIDAL M., *Le Cardinal de B. théologien marial. La doctrine de Marie-Epouse...*, Nicolet, Centre Marial Canadien (1957) 67 pp. (Les tracts marials, 76-77-78).

BIBBIA. — I. *Importanza della Bibbia per la Mariologia.* Pio XII, nel Radiomessaggio «Inter complures» al II Congresso Internazionale Mariologico-Mariano di Roma (24 ottobre 1954), dopo aver rilevato che il Mariologo, nello svolgere il suo còmpito, deve «tener conto della duplice fonte della Dottrina Cattolica e cioè della Sacra Scrittura e della Tradizione», parlando della S. Scrittura, dice: «Molte, infatti, e sublimi sono le cose che circa la Beatissima Vergine ci dice la Sacra Scrittura, nei libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento; che anzi in essa ci vengono esplicitamente affermati i suoi più insigni privilegi e doni, ossia la sua verginale Maternità e incontaminata Santità, e vi troviamo delineati a vivi colori quasi l'immagine ed i lineamenti della stessa Vergine» (Cfr. Insegnamenti Pontifici - 7. *Maria SS.*, Edizioni Paoline [1959] p. 459).

Secondo alcuni Protestanti, la B. sarebbe «la tomba» della «superstizione mariana» (Cfr. Alameda S., *La Virgen...*, p. 42, v. bibl.) e, in modo particolare, della cosiddetta «Mariolatria» (v.). E di fatti, per combattere l'idea cattolica di Maria, Protestanti e Razionalisti ostentano un continuo appello alla B., interpretata, naturalmente, secondo i loro pregiudizi. Di qui l'importanza di uno studio diligente e profondo dei luoghi mariani della B. Ma oltre a questo scopo apologetico, lo studio dei luoghi biblici mariani s'impone anche pel fatto che la B. è «l'anima della Teologia» (Leone XIII, Encicl. «Providentissimus Deus», Cfr. ASS 26 [1893-94] p. 282-83). Ne segue che il vero progresso della Mariologia è in rapporto col vero progresso dello studio dei luoghi mariani della S. Scrittura.

II. *Luoghi Mariani della B.* 1. Luoghi Mariani del V. T. Parlano, *in modo diretto ed esplicito*, di Maria i luoghi seguenti: 1) il cosiddetto Protovangelo (Gn 3, 15) in cui viene predetta la sua singolare missione di Madre del Redentore e di sua associata nella lotta (le inimicizie) col serpente infernale e nel pieno trionfo sopra di lui; 2) la Profezia di Isaia sulla Vergine-Madre dell'Emmanuele (Is 7, 14); 3) la profezia di Michea attorno a Colei che «avrebbe partorito in Bethlehem» (Mich 5, 2, 3). Alle tre suddette profezie alcuni esegeti, fondati su buoni argomenti, aggiungono la profezia in Geremia intorno alla «donna che avrebbe circondato l'uomo» (Ier 31, 22).

A questi luoghi diretti ed espliciti, vanno aggiunti altri due luoghi *indiretti ed impliciti*, vale a dire: 1) il capo 8° dei Proverbi e il capo 24° dell'Ecclesiastico, ove direttamente ed esplicitamente, in senso pieno, si parla di Cristo, Sapienza incarnata, inconcepibile perciò senza Colei nella quale si è incarnata e, conseguentemente, predestinata insieme con Lei, prima di tutte le altre pure creature; 2) la Sposa del Cantico dei Cantici, in senso parziale singolare (come il membro più eminente della Chiesa) nelle sue intime relazioni con Dio.

A questi luoghi da interpretarsi in senso letterale, sogliono aggiungersi altri luoghi da interpretarsi in senso *tipico o spirituale*, ossia, varie figure e vari tipi di Maria, quali Eva, Esther, Giuditta ecc., l'Arca dell'Alleanza, l'Arca di Noè ecc. Di nessuno di essi però — se si eccettui Eva, figura di Maria (v.) — si può asserire con certezza la ragione di tipo. (v. Profezie Mariane.)

2. Luoghi mariani del N. T. Sono: 1) l'*Annunciazione* (Lc 1, 26-29); 2) la *Visitazione* e il Cantico «Magnificat» (Lc 1, 39-80); 3) lo *sposalizio con S. Giuseppe* (Mt 1, 20-24); 4) il *parto verginale* a Bethlehem (Lc 2, 1-21); 5) la *presentazione* di Cristo al Tempio, la *purificazione* di Maria SS. e la *profezia* del S. vecchio Simeone (Lc 2, 22-38); 6) l'*adorazione* dei Magi (Mt 2, 1-12); 7) la *fuga* in Egitto (Mt 2, 13-23); 8) lo *smarrimento* del Fanciullo Gesù nel Tempio di Gerusalemme (Lc 2, 41-52); 9) l'*assoggettamento* di Gesù a Maria e a Giuseppe (Lc 2, 51); 10) l'*impetrazione del primo miracolo* alle nozze di Cana (Gv 2, 1-11); 11) la Madonna *durante la vita pubblica di Cristo* (Mt 12, 46-50); 12) Maria proclamata «beata» da un'anonima donna del popolo (Lc 2, 27-28); 13) Maria sul Calvario, ai piedi della Croce (Gv 19, 25-27); 14) Maria presente nel Cenacolo nel giorno della Pentecoste (Act 1, 14); 15) la gloria della Vergine in Cielo (Apoc. 12). È da notare però che alcuni esegeti — pochi — si rifiutano ancora di vedere nella Donna dell'Apocalisse la Ver-

gine SS. (per es. Ceuppens, *op. cit.*, pp. 202-209). (v. *Annunciazione, Visitazione, Cana*).

BIBL.: ALAMEDA S., O.S.B., *La Virgen en la Biblia y en la Primitiva Iglesia*, ed. 2, Barcelona 1939; SCHOEFFER, *Die Mutter Gottes in der Heiligen Schrift*, Friburgo 1887; VALENTE E., M.I., *La Madre di Dio nella B.*, Vicenza 1929; KIEFFER S., O.S.M., *La Vierge Marie dans l'Écriture Sainte*, Forcalquier 1938; MC NABB V., O.P., *Testimonianze del Nuovo Testamento alla Madonna*, trad. di M. de Luca, Roma 1939; CEUPPENS F., O.P., *Mariologia biblica*, Torino-Roma, Marietti, 1949; II ed., 1951; BEA A., *La figura di Maria nel Vecchio Testamento*, presso STRAETER S. J., *Mariologia*, Torino-Roma, Marietti, 1952, vol. I, pp. 19-40; MERK A., S.J., *La figura di Maria nel N. T.*, ibid., pp. 41-80; COLUNGA A., O.P., *La Madre del Mesias en el Antiguo Testamento*, in « Ciencia Tomista » 77 (1950) pp. 68-83; PEINADOR M., *La Sagrada Escritura en la Mariologia durante los ultimos veinticinco años*, in « Est.Mar. » 11 (1951) pp. 15-18; ID., *De argumento scripturistico in Mariologia*, in « Eph. Mar. » 1 (1951) pp. 313-350; ROBERT A., P.S.S., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, in Du Manoir, I, pp. 21-39; HILION G., *La sainte Vierge dans le Nouveau Testament*, ibid., pp. 41-69; WESER I. J., *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament. Étude exégétique et apologétique*, Parigi, Colmar [1951] 152 pp.; GALLIN A., P.S.S., *Marie et l'Ancien Testament*, in « Vie spir. » 89 (1953) pp. 115-123; KNIGHTS G. A., *The Virgin and the O. T.*, in « The Reformed Theological Review » 12 (1953) pp. 1-13; ARNALDICH L., O.F.M., *Bibliografia biblico-mariana*, in « Quest. bibl. » 11 (1954) pp. 427-434; BOYER L., *Les thèmes bibliques de la théologie mariale*, in « Bible et vie chrét. » 2 (1954) pp. 7-18; ZOLLI E., *La Vergine Maria nei documenti biblici*, Roma, Centro Internazionale di comparazione e sintesi [1954] 7 pp.; MARTIN NIETO E., *Mariologia biblica del V. T.*, in « Cultura Biblica » 11 (1954) pp. 275-284; PIAZZA A., *Maria nell'A. T.*, in « Enc. Mar. Theotócos » pp. 15-32; RENIÉ J., *Marie dans l'Ancien Testament*, in « Pensée cath. » n. 31, 1954, pp. 33-44; MAY ERIC, O.F.M. Cap., *Mary in the Old Testament*, presso Carol, *Mariology*, I, pp. 51-108; VOLCKAERT J., *Our lady in the O. T.*, in « Clergy Monthly » 18 (1954) pp. 172-183; BURBACH M., O.S.B., *Mary in the Old Testament*, in « Mary in the Liturgy » (Milwaukee, 1954) pp. 12-42; CECCHELLI C., *La Madonna nel N. T.*, Roma, Centro Internazionale di comparazione e sintesi [1954] 16 pp.; CHARLIER C., *La discrétion des Évangiles sur la Vierge*, in « Bible et Vie Chrétienne » 1954, pp. 42-56; LACONI M., *Maria nel N. T.*, in « Enc. Mar. Theotócos » pp. 33-47; SPADAFORA F., *La dottrina Mariana del N. T.*, in « Marianum » 16 (1954) pp. 158-166; ID., *Opinioni esegetiche e biografia mariana*, ibid., 18 (1956) pp. 212-227; ID., *Maria SS.*, in « Rivista biblica » 2 (1954) pp. 164-172; M.-E.B., *Théologie du N. T. - Mariologie*, in « Revue Bibl. » 61 (1954) pp. 293-94; GAECHTER, *Maria im Erdleben Neutestamentliche Marien Studien*, Innsbruck 1954, II ed.; ASENSIO F., S.J., *Maria en la B. Paso por el Antiguo Testamento y presencia en el Nuevo*, Bilbao 1957, 252 pp.; GAROFALO S., *La Madonna nella B.*, Milano [1958].

BIBLIOGRAFIA MARIANA. — Non esiste ancora, quantunque sia in via di formazione (a cura dei PP. Servi di Maria della Facoltà Teologica « Marianum »), una B. M. completa. Esistono tuttavia alcuni repertori mariani più o meno ampli: alcuni a carattere generale, altri a carattere nazionale, ed altri, infine, relativi ad Ordini ed Istituti religiosi. Esistono, inoltre, Cataloghi di Biblioteche e Mostre mariane, Bibliografie su questioni particolari, o sul culto locale, ed altri sussidi bibliografici (Trattazioni a carattere enciclopedico, Opere in collaborazione, Trattazioni sistematiche di singoli autori, Collezioni, Raccolte di testi ecc.).

I. REPERTORI A CARATTERE GENERALE. Sono, secondo le ricerche fatte dal P. Besutti (v. bibl.):

1) *Scriptores de b. Vergine*, seu catalogus eorum auctorum veterum praesertim, qui in praecipuis festis Dei matris homilias, sermones vel encomia habuerunt. Adromaropoli, ex typographeo Caroli Boscardi sub nomine Jesu, 1613. 11 p., 13 cm.
2) Jodocus a Dudinck, *Synopsis bibliothecae marianae* hoc est recensio omnium auctorum qui de beata Maria Virgine scripserunt. Coloniae, apud Jodocum Kalconem, 1643.
3) *Museum Marianum*, id est Catalogus omnium auctorum, quorum proprium et speciale assumptum est agere in toto libro de sacratissimae Virginis vita, encomijs, miraculis, elogijs, excellentijs ac praerogativis.
4) Marracci, Ippolito, O. M. D., *Bibliotheca mariana* alphabetico ordine digesta et in duas partes divisa. Qua auctores qui de Maria Deiparente Virgine scripsere cum recensione operum, continentur. Adiecto quintuplici indice, scilicet, cognominum, dignitatum, religionum, nationum, et saeculorum, scriptorum marianorum. Typis Francisci Caballi, Romae 1648. 2 v. 17,5 cm.
5) Marracci, Ippolito, O. M.D., *Appendix ad Bibliothecam Marianam* in qua non pauci supra mille auctores, qui de SS. Deiparente scripsere, in prima eiusdem Marianae Bibliothecae editione, vel quia tunc nondum scripserant, vel quia nondum inventi fuerant, praetermissis cum recensione operum continentur et nonnulli, iam ibi signati, accura-

tius consignantur. Auctore Hyppolito Marraccio, Lucensi e Congr. Cleric. Regul. Matris Dei. Opus posthumum, ac nunquam hactenus editum, atque a multis desideratum. Coloniae Agrippinae, P. Ketteler, 1663, 106 p., 28 cm. Di quest'opera è conservato il manoscritto originale presso la Curia Generalizia dei CC. RR. della Madre di Dio in Roma.

6) *Idea Bibliothecae magnae Marianae* historica methodo per singula saecula, quibus Scriptores quique vixerunt, digesta ac in tomos XVI iuxta totidem quae a Christo nato fluxerunt saecula distributae qua Sanctorum Patrum, aliorumque Scriptorum Ecclesiasticorum praesertim veterum de Maria Virgine, ac Dei Genitrice sacrosanta opera omnia, quae reperiri potuerunt, partim ex ipsorum Patrum Scriptorumque operibus iam edita excerpta, partim vero ex insigniis Bibliothecarum antiquis tum Graecis, tum Latinis manuscriptis codicibus nunquam antea evulgatis fideliter exscripta concluduntur. Di questo ms. esiste un'altra copia allegata all'*Appendix ad Bibliothecam Marianam*. È una copia, perchè le annotazioni marginali vengono inserite *proprio loco*. Ambedue i codici sono conservati nella Biblioteca di Santa Maria in Campitelli a Roma.

7) Alva y Astorga, Pedro De, O.F.M., *Bibliotheca Virginalis Mariae mare magnum*. Primo ex manuscriptis et nunquam antea impressis vetustissimis codicibus, secundo ab excusis, sed ita perantiquis ut iam fere non inveniantur libris; tertio de his qui ob parvitatem incogniti et prorsus obliti iacebant libellis; quarto a Sanctorum operibus Patrumque voluminibus extractis opusculis compilata... Ex typographia regia, Matriti 1648. 3 v. 30,5 cm.

8) Alva y Astorga, Pedro De, O.F.M., *Radii Solis* zeli seraphici coeli veritatis pro immaculatae conceptionis mysterio virginis Mariae discurrentis per duodecim classes auctorum. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1666.

9) Alva y Astorga, Pedro De, O.F.M., *Monumenta antiqua seraphica* pro Immaculata conceptione virginis Mariae ex variis auctoribus Religionis Seraphicae in unum comportata et collecta. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1665. 527 p. 20,5 cm.

10) *Monumenta italo-gallica* pro mysterio Immaculatae Conceptionis. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1664. Il volume è citato da diversi autori: non si sa però dove si trovi un esemplare.

11) Alva y Astorga, Pedro De, O.F.M., *Sol veritatis*, cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali praeservata. Triturando auctores opinionis adversae sexaginta antiquos atque modernos, opuscula omnia, libros, tractatus, sermones atque quaestiones. Ventilando opera allegata trecentorum quindecim ecclesiae doctorum stylo positivo, scholastico, historico, necnon apologetico. Separat ab ipsorum sexcentis quadraginta auctoritatibus lucem a tenebris, granum a paleis, et triticum a zizaniis... Ex typ. Pauli de Val, Matriti 1660. 18 f. p., 888 [12] p.

12) Alva y Astorga, Pedro De, O.F.M., *Militia immaculatae conceptionis virginis Mariae* contra malitiam originalis peccati in qua ordine alphabetico recensetur auctores antiqui et moderni, Sancti et alii Ecclesiastici et saeculares, ex omni statu et natione, qui clare et expresse, aut insinuative et obscure locuti sunt in individuo de ipsa praeservatione, vel formali conceptione atque animationis instanti; aut universaliter de incontaminata ab omni macula, naevo, labe et defectu, vel aliquid singularem in honorem virginalis immunitatis moliti fuerunt compilata ac disposita a R.P.F. Petro de Alva et Astorga... In typographia Immaculatae Conceptionis Lovanij sub signo Gratiae, anno 1663. 28 f. p., 1534 col. 30,5 cm.

13) Roskoványi, Agoston, vesc., *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, ex monumentis omnium saeculorum demonstrata; accedit amplissima literatura, auctore Augustino de Roskoványi... Typis Athenaei, Budapestini 1873-81. 9 v. 22 cm. *Contenuto*: v. 1. Monumenta et literaturam primorum XVI saeculorum complectens. - v. 2. Monumenta saec. XVII et XVIII complectens. - v. 3. Litteraturam sec. XVII et XVIII complectens. - v. 4. Monumenta e sec. XIX, signanter responsa praesulum ad encyclicam P. M. a. 1849 editam ex Italia et Gallia complectens. - v. 5. Mo-

numenta e sec. XIX, signanter responsa ad encyclicam anni 1849 ex variis regnis ac provinciis complectens. - v. 6. Monumenta e sec. XIX, signanter inde a definitione dogmatica anni 1854, et literaturam sec. XIX usque annum 1871 complectens. - v. 7. Literaturam supplementarem usque a. 1871, et ulteriorem usque annum 1875 complectens. - v. 8. Literaturam supplementarem, et ulteriorem usque annum 1880 complectens. - v. 9. Monumenta mariana usque annum 1880, et repertorium in novem tomos complectens.

14) Chevalier, Cyr Ulysse, *La Sainte Vierge Marie*. Bio-Bibliographie. Impr. Hofmann, Montbéliard 1879. 22 p. 16°. Citato da Vallée, *Bibliographie des bibliographies*, n. 1554.

15) Chevalier, Cyr Ulysse, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*; bibliographie. Nouv. éd. ref. corr. augm. Picard, Paris 1905-1907. 2 v. cm.

16) Tavagnutti, Mario Sig., *Mariologische Bibliographie*. Verzeigniss der wichtigsten über die allerseligste Jungfrau Gottesmutter Maria 1837 bis 1890 erschiennen Lebensbechreibungen Predigten, Andachtsbücher, systematisch nach Materien geordnet und mit einen Autoren - Register verseben. Wien 1891. (Katholische Bücherkunde der letzten 50 Jahre, III).

17) Ranwez, Pierre, S. J., *Présence de Marie*. Introduction à la littérature mariale d'aujourdhui. Préface de S. E. Mgr. Suenens. Novissima - Lumen vitae, Bruxelles 1954. 44 p. 24,5 cm.

18) Besutti, Giuseppe Maria, O.S.M., *Panorama bibliografico*. In *Enciclopedia Mariana Theotócos*. 2. ed. Genova, Bevilacqua. Massimo, Milano 1958. p. 883-918. Questa seconda edizione (la prima è del 1954) è stata riveduta ed aggiornata.

19) Calzada Oliveiras I, *Estado actual de los estudios mariológicos*. Gerona 1954. 42 p. Cfr. *Estudios Eclesiásticos*, 30 (1956) p. 568.

20) Besutti G., *Rassegna bibliografica mariana*, Edizioni «Marianum», Roma 1946. 125 p. 24 cm. Il fasc. è stato edito anche in supplemento al "Marianum" del 1946.

21) Besutti G., *Rassegna bibliografica mariana*, 2 ed., Edizioni «Marianum», Roma 1954. 151 p. 17 cm.

II. REPERTORI A CARATTERE NAZIONALE. Sono:

1) Bruchnalski, W., *Bibliografia Marylogii Polskiej, od wynalezienia sztuki drukaraskiej dor. 1902*. In *Ksiega Pamiatkowa Maryanska* (Lwów, Warszawa 1905), vol. II, pp. 1-314.

2) Szostkiewicz, Z. - Wesoly, S., *Bibliographia mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955*. Polska Bibliografia Maryjna od roku 1903 do 1955. Ediz. Marianum, Roma 1956. Edito anche in supplemento al vol. 18 (1956) del "Marianum".

3) Anaquin Manoel, *O genio portuguez aos pés de Maria*. Livraria Ferreira, Lisboa 1904. XVI, 306 p. 23 cm. (Subsidios para a Bibliografia Mariana em Portugal).

4) Kolb, Georg, S. J., *Wegweiser in die marianische Literatur*, zunachst für Maivortrage und Vereinsansprachen. Eine sammlung vorzugweise deutscher Werke der vier letzten Jahrzehnte, nebst Winken zu deren Benützung und Ergänzung... Herder, Freiburg im Brisgau 1888. Una seconda edizione o meglio ristampa, perchè in tutto conforme alla precedente, è uscita nel 1900.

5) Kolb, Georg, S. J., *Supplement zum Wegweiser in die marianische Literatur* reichend bis Anfang 1900. Herder, Freiburg im Brisgau 1900. VIII, 120 p. 20,5 cm.

III. REPERTORI RELATIVI AD ORDINI ED ISTITUTI RELIGIOSI. Sono:

1) Pei Benedettini:
Del *Catalogus de Scribentibus pro immaculata conceptione* parlano diversi Autori. Per es.: l'Alva (*Militia*, col. 121), nonché François, Jean, O.S.B. nella *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoît* (Bouillon, Soc. typ., 1778) vol. III, p. 270 ed altri ancora senza darci alcuna indicazione più precisa.

2) Pei Camaldolesi:
Somigli, C., *I nostri scrittori mariani*, in *Camaldoli*, 8 (1954) pp. 101-110.

3) Pei Certosini:
Autore, Stanislaus Maria, O. Carth., *Bibliotheca carthusiana mariana*, seu breves notitiae scriptorum s. Ord. Carthusiensis qui de beatissima Deipara V. Maria tractatus et libellos, hymnos et

sermones conscripserunt. Typis Carthusiae S. Mariae de Pratis, Monstrolii 1898. 70 [2] p. 23 cm.

4) Pei Domenicani:
Catalogus immaculatus marianus quadrigentorum et amplius Auctorum pietate et doctrina maxime illustrium inter quos multi Dominicarum qui de Conceptione Immaculata Deiparae Virginis vel speciales tractatus ediderunt, vel eidem Conceptioni titulum Immaculatae, suis in operibus addiderunt, servato temporum ordine, congestus a P[atre] H[ypolitho] M[arraccio] L[ucensi] C[ongregationis] C[lericorum] R[egularium] M[atris] D[ei]. 60 ff.
Le pagine destinate alla prefazione sono state lasciate in bianco. Città del Vaticano. - Biblioteca Apostolica Vaticana. - Vat. Lat. 13514. Una nota ms ci avverte che il Codice fu donato alla Vaticana dal Marchese Benedetto Guglielmi il 3 aprile 1930.
Masson, Reginald, O. P., *De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores. Bibliographia*, in *Angelicum*, 32 (1956) pp. 358-406; 33 (1956) pp. 52-82.

5) Pei Frati Minori:
Bibliographia seu bibliotheca franciscana de Immaculata Conceptione B. V. M. In *Acta ordinis fratrum minorum* immaculatam conceptionem B. M. V. concernentia anno ab eius definitione recurrente quinquagesimo in lucem edita iussu et auctoritate R.mi P. Dionysii Schuler totius ord. Fratrum Minorum Min. Glis. Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, ad Aquas Claras 1904. pp. 70-89.
È stata compilata dal P. H. Holzapfel, O.F.M.

6) Pei Minori Cappuccini:
Cfr. *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, 21 (1905) p. 29-32; 57-62; 123-125; 186-190; 252-256; 349-352; 372-374; 22 (1906) p. 26-30; 60-63; 122-124; 186-189; 253-255; 367-371; 23 (1907) p. 27-31; 59-61; 154-157; 219-221; 279-282; 328-329; 364-368; 24 (1908) p. 58-60; 88-92; 157-159; 25 (1909) p. 87-89; 147-149; 218-221; 252-255; 300-302; 355-356; 26 (1910) p. 60-64; 122-125.
Edouard d'Alençon, O.F.M. Cap., *Bibliotheca Mariana Ordinis FF. Minorum Capuccinorum* seu Catalogus scriptorum eiusdem Ordinis qui de B. V. Maria opera ediderunt vel manuscripta reliquerunt. Romae 1910.

7) Pei Mercedari:
Valenzuela, Armengaudo, *De intemerato Deiparae conceptu in ordine ipsi sub titulo de Mercede* (Romae 1904).
Placer Lopez, Gumersindo, O. de M., *Notas para una bibliografía Mariano-Concepcionista Mercedaria*. In *Estudios* (1954) p. 87-180.

8) Pei Servi di Maria:
Lustrissimi, Pietro Maria, O.S.M., *Saggio di bibliografia mariano-servitana*. Edizioni « Studi Storici O.S.M. », Roma 1954. 96 p. 24 cm. (Scripta Professorum Facultatis Theologicae « Marianum » de Urbe Ordinis Servorum Mariae, 2).

9) Pei Gesuiti:
Sommervogel, Carlos De, S. J., *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*... A. Picard, Paris 1885. VIII, 242 [1] p. 25 cm.
Uriarte, Eugenio De, S. J., *Bibliotheca de Jesuitas españoles que escriberon sobre la inmaculada concepción de Nuestra Señora* antes de la definición dogmática de este misterio... Impr. de G. Lopez y del Horno, Madrid 1904. X [11]-148 [3] p. 24 cm.

10) Pei Chierici Regolari della Madre di Dio:
Feroci Mario, O.M.D., *Scritti ed opere mariane dell'Ordine della Madre di Dio*, in « Alma Socia Christi » XI, pp. 207-218.

11) Per i PP. Redentoristi:
Meulemeester, Maurice, C.SS.R., *La littérature mariale de la Congrégation des Rédemptoristes, in* « Alma Socia Christi » XI, pp. 171-181.

12) Per i PP. Passionisti:
Costante, C. P., *Maria nella bibliografia passionista*, in « Il Crocifisso » 34 (1954) pp. 32-41.

IV. CATALOGHI DI BIBLIOTECHE E MOSTRE MARIANE.

1) *Catalogus Bibliothecae Marianae*. Lisboa 1760. 104 p. 14,5 cm.
2) *Appendix prima Catalogi Bibliothecae Marianae Congr. Orat. Olisop.* ab anno 1761 usque ad annum 1766. [Lisboa? 1766?]. 24 p. 14,5 cm.
3) *Elenco dei libri inviati alla Biblioteca Mariana in Roma*. In Atti del Congresso Mariano Mondiale (Roma 1904) pp. 604-664.

4) *Libro Mariano*. Catalogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale, 1954. 287 [1] p. 2 f. XLVI tav. 20 cm. Il volume è stato anche inserito nella raccolta degli atti del III Congresso Mariologico « Virgo Immaculata » al vol. XVIII.
5) *Esposición bibliográfica mariana*. Catalogo... Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1954-1955. 2 v. tav. 19,5 cm. (Biblioteca Nacional).
6) Anguita Valdivia, José, Manuscritos concepcionistas de la Biblioteca Nacional... Prologo de José López de Toro. Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1955. 122 [1] p. 1 f. tav. 25,5 cm. (Biblioteca Nacional).
7) *De Madonna in de Kunst.*, Catalogus met 80 afbeeldingen. 28 Augustus - 30 November 1954. Kon. Museum voor schone Kunsten, Antwerpen 1954. XXI, 126 [2] p. LXXIX tav. 21 cm.
8) *La Vierge dans l'art française*. Paris, Les Presses artistiques [1950]. 3 f. p., 108 p. tav. 21 cm.

Per le trattazioni generali a carattere enciclopedico, per le opere mariologiche in collaborazione e per le trattazioni sistematiche di singoli autori, v. Mariologia.

BIBL.: Besutti G., O.S.M., *Note di B. M.*, in « Marianum » 9 (1947) pp. 115-137; II ed., Roma 1958, 55 pp.; Roschini G., *B. M. del 1946-47*, in « Ragguaglio Mariano » 1946-47; Besutti G., *B. M. del 1948*, in « Ragguaglio Mariano » 1948, pp. 97-117; Id., *B. M. del 1949*, in « Ragguaglio Mariano » 1949, pp. 125-146; Id., *B. M., del 1948-1950*, Roma, ed. « Marianum », 1950, 96 pp.; Id., *B. M., del 1950-1951*, Roma, ed. « Marianum » 1952, 162 pp.; Id., *B. M. del 1952-1957*, Roma, ed. « Marianum » 1958, 400 pp.; Stiernon D., A.A., *Bulletin de Théologie byzantine*, in « Revue des Ét. Byz. » 17 (1959) pp. 201-246 (Elenca n. 324 pubblicazioni dal 1954 al 1959).

BIBLIOTECHE MARIANE. — La prima B. M. che oggi si conosca è quella eretta a Lisbona da Giovanni V, Re di Portogallo, nella Casa della Congregazione dell'Oratorio. Essa avrebbe dovuto contenere la collezione di tutte le opere scritte, in tutto il mondo, sulla Madonna. Il Re cedette, a tale scopo, gli esemplari rari che possedeva nella libreria del Palazzo, e la dotò di 30.000 reis annui, per la sua conservazione e pel suo aumento. Il terremoto del 1755 distrusse — così è stato scritto — questa Biblioteca (Cfr. Pimentel A., *Historia do culto de Nossa Senhora em Portugal*, p. 291). Ci risulta, invece, che il terremoto fu anteriore all'anno in cui fu istituita la suddetta B. M. Questa, perciò, venne meno per noncuranza, non già per distruzione. Ciò risulta dal catalogo di tale B. M. tuttora esistente.

L'imponente sviluppo della Mariologia, a cominciare dalla seconda metà del secolo scorso, non tardò a suggerire l'idea di una B. M. specializzata che permettesse un più facile ricorso alle fonti. Fu per questo che il P. Pellegrino M. Stagni, O.S.M. (poi Arcivescovo di Aquila e Delegato Ap. in Canada e Terranova), in occasione del Congresso Mariano Mondiale di Roma, nel 1904, di cui era stato nominato Segretario Generale, lanciò l'idea di una B. M. L'idea fu accolta con entusiasmo, e si ebbe così una B. M. che ebbe la sua prima sede « per espresso volere del S. Padre » (S. Pio X), nel Pont. Seminario Leoniano e poi nella Biblioteca dell'attuale Pont. Seminario Giuridico, ove rimase inoperosa, fino al 1946, allorché, per benevola concessione di Pio XII, e per interessamento del P. Roschini, venne trasferita nel Collegio Internazionale « S. Alessio Falconieri », elevato poi al grado di Facoltà Teologica dal titolo « Marianum ». Ivi è stata aggiornata e messa a disposizione degli studiosi di problemi mariani. Nel 1956, per benevola disposizione di Pio XII, veniva incorporata alla « B. M. Pio XII », per concessione dello stesso Sommo Pontefice, tutta la preziosa Documentazione dell'Anno Mariano 1954.

Accanto a questa B. M., che è indiscutibilmente la più importante (conta parecchie migliaia di volumi, alcuni incunaboli, 24 manoscritti e 44 microfilms, oltre ad una Biblioteca universale con dizionari, enciclopedie, collezioni patristiche, ecc.), sono sorte altre B. M. in varie parti del mondo: 1) a Banneaux, nel Belgio, in diocesi di Liegi, iniziata nel 1942 dal Sac. Luigi Arendt: (*La Bibliothèque Mariale de Banneaux-Notre Dame*, in « Marie », vol. 2, n. 4, Nicolet 1948, p. 46-48); 2) dei Benedettini di Vanbau, di modeste proporzioni; 3) a Nicolet, nel Canada, fondata nel 1949 dal Comm. Roger Brien, fondatore del « Centre Marial Canadien » e Direttore di « Marie » (Cfr. Roger Brien, *Marie, Reine du Monde*, in « Marie », vol. 3, n. 2, 1949, p. 5-6); 4) a Washington, fondata una trentina di anni fa da Mons. Bernardo Mc Kenna presso il Santuario Nazionale dell'Immacolata: nel 1927 contava circa 2000 volumi (Cfr. W. Kennedy, *The National Shrine of the Immaculate Concep-*

tion, 1917-1927, vol. I, Washington 1927, p. 259); 5) a Dayton (Ohio, USA) fondata nel 1943 dai Padri della Società di Maria (Marianisti): nel 1950 contava 2600 volumi (Cfr. L. W. Monheim, S. M., *Some Marian collection in the World*, in «Marian Studies», 1950, p. 46-55; 6) dei PP. Redentoristi di Dreux (Eure-et-Loir) ecc.

È stato calcolato che siano stati scritti sulla Madonna circa 100.000 volumi, il cui reperimento non è facile, anche per le più attrezzate B. M.

BIBL.: Besutti G., O.S.M., *Una Biblioteca dedicata alla Madre di Dio*, in «Ecclesia», 5 (1946) pp. 556-567; Id., *La Bibliothèque Mariale «Pie XII»*, in «Marie», nov.-dic. 1950, pp. 97-99; Id., *La B. M.*, in «Studi Storici O.S.M.», 5 (1953) pp. 120-126; Roschini G., O.S.M., *La B. M. Pio XII. Devoto omaggio dell'Ordine dei Servi di Maria a Sua Santità Pio XII nel suo 80° Genetliaco*, Curia Generalizia dei Servi di Maria, Roma 1956.

BISANZIO. — La città di Bisanzio (Costantinopoli) ci ricorda la singolare pietà mariana dei suoi Imperatori. Ne è segno evidente il numero dei Santuari da loro innalzati nei loro palazzi e i vari atti di devozione di cui diedero ai loro sudditi costante esempio. Il numero dei santuari da loro innalzati alla Vergine, nei loro palazzi, sale almeno ad otto. Non contenti di ciò gl'Imperatori bizantini, oltre alle numerose immagini di Maria poste negli appartamenti, giunsero sino a sostituire, nelle medaglie e nelle monete, la propria immagine con quella di Maria. Così, fin dal sec. VIII, sotto il regno di Anastasio II († 719), incontriamo di già sulle monete le due lettere *M A*, che significano indubbiamente *Maria*. Leone il Saggio (886-911), non contento del monogramma mariano, faceva scolpire sulle sue medaglie l'immagine stessa della Vergine, con sopra il nome di *Maria* e con sotto, in greco, *Madre di Dio*. Altrettanto fecero l'Imperatore Teofane (nel 963), Niceforo Focas, Giovanni Zimisce (959-997), Romano Argire (1028-1034), Michele Ducas (1071-1078), Alessio Comneno (1081-1118), Giovanni Comneno († 1143), Costantino Monomonaco (1042-1064), Costantino Ducas (1059-1067), Romano IV detto Diogene (1068-1071), e Emanuele Comneno (1143-1180), Andronico Comneno (1183-1185), Isacco l'Angelo (1185-1195), Andronico II (1283-1328), Costantino Dracoses Paleologo (1448-1453). In parecchie di queste monete l'Imperatore è rappresentato in atto di ricevere la sua corona imperiale dalle mani di Maria (Cfr. Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, t. I, p. 343-347; Sabatier I., *Description générale des monbyzantines*, voll. 2, Parigi-Londra 1862). Secondo il Sabatier, un sigillo di piombo con l'immagine di Maria risalirebbe all'Imperatore Eraclio († 641). Altri sigilli bizantini del sec. X portano anch'essi l'immagine di Maria (Cfr. Rohault de Fleury, *o. c.*, p. 347).

Tra le quaranta e più chiese erette in Costantinopoli alla Madre di Dio, è degna di speciale menzione la cosiddetta «Nuova Basilica» eretta dall'Imperatore Basilio, nell'abside della quale si vedeva la Vergine che stendeva le sue braccia in atto d'intercedere per la salute dell'Imperatore e per il trionfo sui suoi nemici. Egualmente lo è il tempio di «S. Maria di Blacherne», la più celebre chiesa mariana di Costantinopoli, situata nel centro della metropoli, la cui costruzione ebbe inizio sotto l'imperatrice Pulcheria (450-453). Nel 473, l'Imperatore Leone I aggiungeva all'edificio primitivo una cappella laterale destinata ad accogliere le reliquie della veste di Maria (attestata dal «Discorso sulla deposizione della veste» di Teodoro Synkello, sacerdote del grandioso tempio al tempo del Patriarca Sergio (610-638). I fasti di questo celebre Santuario sono intimamente legati alla storia dell'impero bizantino ed allo sviluppo del culto mariano. Durante il sec. XI ivi si verificava un miracolo permanente, così raccontato in un ms latino di Parigi (2628) del sec. XI per accreditare la devozione mariana del sabato: «Vi è in questa metropoli [Costantinopoli]... una basilica celebre e venerabile appellata Lucerna (= Blacherne) dedicata alla sempre vergine Maria. Ivi è dipinta, alla greca, un'icone di Maria Regina che porta sul suo seno il suo nobile Figlio primogenito, Gesù. Questa immagine della gloriosissima Vergine è coperta da un velo di pura seta, in segno di venerazione, e nessun abitante può vedere il volto della divina Vergine prima che arrivi il venerdì, imporporato dal mistero della Croce. Allora, quando il sole tramonta, all'inizio dell'ufficio solenne della sera in onore di Maria, allora, dico, il velo piegato si spiega per un intervento divino invisibile e lascia vedere agli abitanti il celeste tesoro. Il velo, sospeso in aria per un artificio divino, rimane così immobile durante tutta la veglia notturna e tutte le ore del sabato, nelle quali si cantano le lodi di Maria, negli uffici solenni,

fino alla fine dell'ora nona. La sera del sabato, inizio della solennità della domenica, il velo dell'immagine mariana è di nuovo abbassato senza intervento di operatori e ricopre l'immagine con grande venerazione. Così si succedono, così si accordano le feste del Figlio e della Madre, e si prevengono in onori reciproci. Mai si sbaglia l'orologio mariano che consiste in quel velo e non già in qualche intervento meccanico dei Greci ». Il miracolo si ripeté, ogni venerdì sera, per due secoli, dal sec. XI al sec. XIII (Cfr. Grumel V., *Le miracle habitual de Notre Dame de Blachernes à Costantinople*, in « Echos d'Orient », 30 [1931] pp. 129-146).

Un altro santuario mariano molto celebre, in B., è quello di Chalcopratia che conservava le reliquie del « cingolo » della Madre di Dio.

Dopo l'occupazione turca, le chiese di B. venivano trasformate in moschee.

BIBL.: WENGER A., A.A., *Foi et piété mariales à B.*, presso Du Manoir, V, pp. 925-981, con ampia bibliografia.

BOEMIA-MORAVIA. — « I Boemi — diceva il Padre Balbin, S. J. († 1688) — sono un popolo devoto della S. Vergine; la S. Vergine è stata loro sempre cara ed Essa li ha sempre amati ». Lo storico tedesco Reinsberg-Düringsfeld, a sua volta, non temeva di asserire che è difficile trovare un popolo la devozione del quale verso la Vergine abbia avuto radici così profonde come in B. ed in M. Le prime chiese erette in B. in onore di Maria risalirebbero ai SS. Cirillo e Metodio. Anche in B., come in Polonia (v.), era in uso, ogni mattina, la Messa quotidiana « de Beata » detta « Rorate », con grande frequenza di fedeli.

In B. vi sono più di 500 chiese dedicate alla Vergine. Parecchie località portano il nome di Lei. Dai tempi più antichi fino al sec. XIX, coloro i quali vegliavano sulle torri per annunziare le ore della notte, non omettevano di far menzione anche di Maria, dicendo: « Gloria al Padre celeste, al suo Figlio diletto ed allo Spirito Santo. È mezzanotte (oppure: è l'una, le due ecc.). Ave Maria! ». Al suono dell'Ave Maria del mattino e della sera, tutti i cattolici si mettevano subito in ginocchio dovunque si trovassero, in casa, per le vie, per le piazze, per salutare Maria.

Numerose sono le colonne erette nelle varie città della B. all'Immacolata, quale, per es., quella eretta nel 1652 a Praga. Tutti i sabati e tutte le feste della Madonna, fin dal 1652, una processione, alla quale prendeva parte il Capitolo della metropolitana, si portava presso una tale colonna per recitare le litanie della Vergine; nel giorno dell'Assunzione del 1652 vi prendeva parte anche l'Imperatore Ferdinando III.

La più grande festa mariana, in B., è quella dell'Assunzione, appellata « la festa della Santa Regina ». Solo per tale festa, è consuetudine mangiare le prime noci della stagione. All'Assunta sono state dedicate, in B., circa 200 chiese. La festa della Visitazione, fin dal 1383, può considerarsi come nazionale. Più di 40 chiese sono dedicate, in B., alla Visitazione e più di 25 in M.

Interessante la processione che si svolge ogni anno a Most (nella B. settentrionale) per la festa della Madonna della Neve (5 agosto) in memoria della liberazione della città dall'assedio degli Ussiti nel 1421, ottenuta per intercessione della Vergine, invocata in chiesa, durante l'assedio, da donne e bambine. Otto giovanette biancovestite, attraverso le vie della città, adorne di rami e di fiori, portano a quattro altari la statua della Madonna, circondata da bambine anch'esse biancovestite, coronate di fiori e con ceri in mano, precedute dalle donne e seguite dagli uomini. Qualcosa di simile ha luogo a Pilsen, a ricordo della liberazione dagli Ussiti, l'8 maggio 1434, con la partecipazione delle Autorità cittadine.

Molti, anche in B. e in M., i santuari mariani. Il principale santuario in B. è quello di Svata Hora presso la città di Pribram, mentre in M. domina quello di Svaty Hostyn in memoria dell'aiuto della Vergine contro l'invasione nei Mongoli del 1241.

Graziosa è l'usanza, ancor oggi in vigore nelle campagne, originata da una leggenda. Un sospetto atroce gravava sopra una innocente fanciulla. Costei si raccomanda alla Vergine, la quale, la notte del 30 aprile, avrebbe inviato alcuni angeli per piantare dinanzi alla casa della fanciulla un arbusto adorno di rose bianche e di nastri bianchi, simbolo d'innocenza. Lo stupore fu universale. Da allora in poi i giovani, la notte del 30 aprile, sono soliti appendere sulla porta delle loro fidanzate « un ramoscello di maggio » adorno di nastri rossi.

Il Rosario, in B., è talmente abituale, da servire a distinguere i cattolici dagli acattolici. Si racconta che nel 1729, nei dintorni di Praga, fu trovato un morto che non po-

teva esser identificato. Coloro che lo esaminarono, non trovandolo col Rosario, conclusero che si trattava di un acattolico. Gli artigiani che a Praga costruivano Rosari costituivano una vera corporazione. Molto fiorenti, anche in B., le Congregazioni Mariane, specialmente nei secoli XVI e XVII.

BIBL.: KUBES K., *Le culte marial en B. et en M.*, presso Du Manoir, IV, pp. 751-766; SPIDLÍK G., O.F.M., *La pietà mariana salvezza dei Ceki*, in « Maria e la Chiesa del silenzio », Roma 1957, pp. 27-31.

BOGDANOVITZ BERNARDO d'ANDREJOVIA. — Polacco cistercense, Procuratore Generale a Roma, morto nel 1722. È autore di *Corona Virginalis de Laudibus Deiparae Virginis* (in 4°, Roma 1691); del *Thesaurus div. coel. in Annuntiatione B. M. V.* e *Incarnationis Verbi elargitus ex sent. San P. Bernardi* (Roma 1693).

BOLIVIA. — Due episodi rivelano la predilezione di Maria per la Bolivia e per la sua evangelizzazione. Si racconta che il P. F. de Chaves, O. P., dopo aver evangelizzato alcuni indiani del Perù, si recò in B., nelle Ande di Cochamba insieme ad un suo fratello converso, per evangelizzare i Lecos. Percorso un breve tratto di strada, si vide tosto circondato da alcuni indigeni in cerca di lui. Dopo uno spiegabile senso di terrore per la propria vita, intese con sorpresa raccontare da quegli indiani che avevano visto una Signora di una singolare bellezza, vestita di bianco, la quale aveva loro comandato di andare incontro allo straniero che veniva e di ascoltarlo. Dodici di costoro l'accompagnarono fino al villaggio, dove vennero battezzati.

Nè meno grazioso è l'episodio accaduto nel 1756 al francescano Fray Miguel Jerónimo de la Peña. Giunto nel villaggio di Tariré, dove viveva il « cacico » (= capo), vedendo le buone disposizioni di costui, lo istruì nella fede. Il « cacico » allora manifestò il desiderio di vedere un Dio così grande e la Madre di Lui. Il missionario gli mostrò un quadro della Madonna col Bambino. Il « cacico » si prostrò dinanzi ad esso chiedendo favori. Rialzatosi cercò una canna e poi la donò alla Madonna, dicendole che Ella sarebbe stata la Capitana di tutto il suo popolo e che egli voleva averLa nel suo accampamento. Venne quindi eretto un tempio alla Vergine, ultimato il quale più di dodici « cacichi », con le loro famiglie, vennero a stabilirsi nel nascente villaggio di Tariré. Nel 1854, in occasione della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, fu organizzata una solenne processione: il missionario portava uno stendardo azzurro e bianco con l'iscrizione: « Titolare e Patrona di Tariré », seguito da 400 portatori d'arco e di frecce, nonché da un coro di 100 bimbi catecumeni.

Il B. Rocco González de Santa Cruz, il Ven. P. Lizardi e il P. Cristoforo de Mendoza, protomartiri della B., portavano sempre con loro un'effige della Madonna appellata « la Conquistadora » e se ne servivano per attirare i selvaggi alla fede cattolica. Nel costante desiderio di attirare le anime al Figlio per mezzo della Madre, i missionari della B. erano soliti dare noml mariani ai villaggi, alle riduzioni, ai casali da essi fondati, quali, per es., Concezione, Madre di Dio, Assunzione, ecc. La capitale stessa della B. è stata posta sotto il patrocinio di « N. S. de la Paz » (La Paz).

Nel 1887, al Presidente della B. veniva chiesta l'autorizzazione per offrire una bandiera nazionale a Leone XIII ed un'altra alla Madonna di Lourdes in Francia. Entrambi dovevano presentare, da una parte lo scudo nazionale e dall'altra la Madonna del Carmine, Patrona della B. La cerimonia ufficiale della consegna ebbe luogo a Lourdes, il 30 maggio 1888.

I principali Santuari Mariani della B. sono: N. S. di Copacabana (v.), che è il principale; N. S. della Pace di La Paz; N. S. la Soccorrevole di La Paz; N. S. di Hapumalla di La Paz; N. S. della Natività presso il villaggio di Chirca; N. S. del Socavón nella città di Oruro; N. S. d'Arami; N. S. della Candelora di Potosi; N. S. di Guadalupe di Chuquisaca (il santuario più celebre dopo Copacabana); N. S. di Lourdes di Sucre.

Degne di menzione le manifestazioni folcloristiche che hanno luogo presso il Santuario della Natività di Chuquisaca ed in quello di Oruro. Nel Santuario di Chuquisaca, durante i giorni e le notti che precedono e che seguono la festa della Madonna (il giorno 8 dic.), un gruppo di donne meticce passa le ore cantando inni alla Vergine. Un corteo, composto per lo più di indiani, preceduto da una truppa di meticci, con accompagnamento di petardi e di altri scoppi, offre alla sua « Mamitay » (= Signora) una enorme quantità di ceri ad uso del Santuario,

tra i quali torce adorne e dipinte con vivaci colori.

Molto più singolari sono le manifestazioni che avvengono, in carnevale (che ha inizio il sabato che precede la domenica di quinquagesima), per antica tradizione, nel Santuario di Oruro. Le diverse compagnie carnevalesche, vestite folcloristicamente, si recano in forma ufficiale a salutare la Madonna. Si adunano alla periferia della città, ciascuna con la sua banda e poi, in corteo, sfilano per la città e si recano al Santuario. I primi ad avanzare sono i diavoli, uomini diabolicamente mascherati, facendo grandi salti, emettendo urli ed agitando nella destra un serpente squamoso. Segue la parata dei Tobas che giostra con lance, quella degli Inca, ecc. Giunti sul piazzale del Santuario, entrano, una compagnia dietro l'altra, al suono della banda. Tutti si prostrano dinanzi alla Madonna cantando. Quindi i « diavoli » si tolgono la maschera e cantano: « Siamo venuti dall'inferno, noi tuoi figli diavoli, a domandare la tua protezione, Madonna Santa del Socavón ». Altrettanto fanno, una dopo l'altra, tutte le compagnie e, ritornando fuori, indietreggiano per non voltare le spalle alla Madonna. Il dì seguente, domenica di quinquagesima, una compagnia alla volta ascolta una Messa solenne e partecipa alla processione con la statua della Madonna. Ogni compagnia danza attorno alla Vergine al suono della propria banda. Il lunedì seguente le varie compagnie dànno varie rappresentazioni (Cfr. Polo D., O.S.M., *I diavoli alla Madonna del Socavón*, in « Le missioni dei Servi di Maria », a. 1955, pp. 38-40).

BIBL.: VARGAS UGARTE R., S.J., *Historia del Culto de María en Iberoamerica y de sus Imágines y santuarios mas celebrados*, 2ª ed., Buenos Aires, con abbondante bibliografia a pp. 815-818; VARGAS B., *El culto de la Asunción de la Santísima Virgen María en B.*, in « Actas del Congreso Asuncionistico Franciscano de America Latina », Buenos Aires 1949, pp. 145-155; OROZA DENER T., *La dévotion mariale en B.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 353-362.

BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO (S.).

— Nacque a Bagnorea (oggi Bagnoregio) nel 1221. Entrato giovanetto nell'Ordine dei Frati Minori, fece i suoi studi a Parigi, ove, dal 1243 al 1257, tenne la Cattedra di Teologia dell'Università. Nel 1257 fu eletto Ministro Generale dell'Ordine, da lui governato per 17 anni. Nel 1273, Gregorio X lo creò Cardinale Vescovo di Albano, con l'incarico di preparare il Concilio di Lione, durante il quale, nel 1274, morì. Fu canonizzato nel 1482; nel 1588 fu annoverato tra i Dottori della Chiesa, col titolo di « Dottore Serafico ».

L'edizione critica di tutte le opere del Santo, fatta dai Francescani di Quaracchi consta di dieci volumi « in folio ».

Parla della Madonna in quasi tutti i suoi scritti autentici, ossia: 1) nel Commento al Vangelo di S. Luca (specialmente nei capitoli I e II) composto a Parigi nel 1248, quand'era Baccelliere (Cfr. Glorieux P., *Répertoire de Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, II, p. 38; Parigi 1934); 2) nel Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (specialmente nella dist. 3ª e 4ª del Libro III, e nella dist. 28ª e 30ª del IV) composto parimenti a Parigi, da Licenziato nel 1250 (Ibid., p. 38); 3) nel « Breviloquium », specialmente nella IV Parte, composto nel 1255-57 Ibid., p. 39); 4) nel Commento al Vangelo di S. Giovanni, composto nel 1255-57 (Ibid.); 5) Nelle « Collationes de donis Spiritus Santi » (la VI parla esclusivamente di Maria SS.) composte a Parigi nel 1259 (Ibid., p. 43); 6) nelle « Collationes in Hexaëmeron » composte nel 1273 (Ibid., p. 43); (Cfr. Glorieux P., *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, in « Archiv. Franc. Hist. » 19 [1929] p. 167); 7) nel « Soliloquium », nella « Vitis mystica », nel « Lignum vitae », e particolarmente nei « Sermones » (24 sono sulla Madonna), dei quali scritti non è stato ancora determinato, dagli storici, l'anno della composizione. È da notare però che le « Collationes » e i « Sermones » sono « reportationes ».

Sono apocrifi: 1) il « Tractatus super salutationem angelicam »; 2) lo « Psalterium majus B. M. Virginis »; 3) lo « Psalterium minus B. M. Virginis »; 4) la « Laus B. M. Virginis »; 5) la « Corona B. M. Virginis »; 6) l'« Officium de compassione B. M. Virginis »; 7) i « Carmina super canticum Salve Regina »; 8) il « Canticum: Te Matrem Dei Laudamus » (v.) ed altri carmi; 9) lo « Speculum B. M. Virginis » (appartenente a Corrado di Sassonia, O. Min.); 10) vari sermoni; 11) « Pharetra, Stimulus divini amoris »; 12) « Meditationes vitae Christi »; 13) « Expositio in Cant. Canticorum » ecc. (Cfr. Glorieux P., *Répertoire* ..., II, pp. 45-51; Cfr. P. P. *Edit. Op. omn. S. Bonaventurae ad Claras Aquas V Proleg.*, p. XXXVII; ibid., *IX Proleg.*, p. XXI). Tali scritti apocrifi sono stati largamente citati da vari autori, quali S. Ludovico M. da Montfort

(nel suo classico « Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge), da Lodovico da Castelplanio, O.F.M. (« *Maria nel consiglio dell'eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo* », Napoli 1872), da S. Alfonso M. de Liguori (« *Le glorie di Maria* ») e specialmente da Fasolis U., O.F.M. (*S. B. e la SS. Vergine, Pensieri per il sesto Centenario del Dottor Serafico*, Torino 1874).

Le caratteristiche della Mariologia di S. B. sono tre: tradizionale, pratica e scolastica (Cfr. Chiettini E., *Mariologia S. B.*, p. 195).

È una Mariologia « tradizionale », come risulta dalla sua stessa confessione: « Non amo trovare nuove opinioni, ma amo ritessere quelle comuni e approvate » (Cfr. Delorme F., S. B., S.R.E. Episc. Card., *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss.*, 357, ad Claras Aquas, 1934). In particolare poi, parlando di Maria, dice: « Non si debbono inventare nuovi onori ad onore della Vergine, la quale non ha bisogno delle nostre bugie, Ella che è tanto piena di verità » (In III Sent., d. 3, p. 1, q. 2, ad 3, Op. III, 686). Ed altrove asserisce che occorre aderire sempre « alla Sacra Scrittura e alla fede cristiana, la quale deve precedere tutta la nostra devozione sia verso Dio, sia verso la Madre di Lui » (Ibid., q. 1, ad 4, Op. III, 64a).

È, inoltre, una Mariologia « pratica », ordinata cioè ad illuminare l'intelletto e a riscaldare il cuore. Di qui l'esortazione: « Bisogna cercare che l'onore della Nostra Signora in nessuna cosa e da nessuno venga diminuito. Per difenderlo, ci si deve esporre anche al pericolo di dare il proprio capo » (In IV Sent., d. 28, a. 1, q. 6, Op. IV, 697b). Per questo il Serafico Dottore rifugge dalle questioni praticamente inutili. Ed ammonisce che « nessuno può essere troppo devoto della Vergine » (In III Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad. 4, Op. III, 162).

È una Mariologia, infine, « scolastica », particolarmente nel *Commento alle Sentenze*. Questo metodo usato dal Santo spiega la non rara trascuratezza dello stile e della forma, nonchè le molteplici divisioni e suddivisioni, o le frequenti citazioni ecc.

Si dimostra particolarmente geniale e personale nel trattare, specialmente, della Maternità Divina, della Compassione presso la Croce del Figlio, dell'Immacolata Concezione (v. *Immacolata Concezione*), della perpetua verginità, dell'Assunzione e della Mediazione universale di Maria. Non si può non sottoscrivere al seguente giudizio emesso dal P. Chiettini: « Adeo enim usque pietatem simul et scientiam spirat, ut vix aut nullo modo possit reperiri, qui rectam theologiae marianae viam rationemque melius Seraphico cognoverit et constantius persecutus fuerit atque fidelius servaverit quod ipse consultissime admonuit: " Verba fidem christianam exprimentia debent esse ab errore longinqua et devotioni approximantia maxime illa, in quibus est sermo de Virgine Maria " » (Ibid., q. 3, in corp., Op. III, 115b). Notevole l'influsso di S. B. sui mariologi fioriti dopo di Lui.

BIBL.: GIUSEPPE DA LEONESSA, O.F.M., Capp., *Dogma Inmaculatae Conceptionis et Doctorum Angelici et Seraphici doctrina*, in « Div. Thom. » (Plac.) 25 (1904) pp. 632-40; BÄUERLE M.; O. Cap., *Lehre des hl. B. über das Gnadenvollmass der Gottesmutter*, in « Franz. Stud. » 12 (1925) pp. 177-79; ONINGS I., O.F.M., *Maria Nieuwe Eva volgens der leer van den H. B.*, in « Stand, v. Maria », 9 (1929) pp. 129-34; ID., *De Opdracht van Christus in den Tempel Uiteenzetting van S. B. over het aandeel van de H. Maagd*, ibid., 10 (1930) pp. 97-101; ID., *Uit de Mariologie van den H. B. Maria onder het Kruis van Christus*, ibid. 11 (1931) pp. 39-45; BITTREMIEUX I., *Le sentiment de S. B. sur l'Immaculée Conception de la sainte Vierge*, in « Et. Franc. » 40 (1928) pp. 367-94; PLESSER V., O.F.M. *Die Lehere des hl. B. über die Mittlerschaft Mariens* » in « Franz. Stud. » 23 (1936) pp. 533-89; CICCHITTO L., O.F.M., Conv., *Maria, mediatrice universale in S. B. e in Dante*, in « Miscell. Franc. » 36 (1936), pp. 35-51; DI FONZO L., O.F.M. Conv., *Doctrina S. B. de universali Mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938; ID., *S. B. universalis Mediationis B. Virginis egregius Doctor*, in « Miscell. Franc., 39 (1939) pp. 57-78; 263-286; ID., *De corporea Assumptione B. Virginis Mariae eiusque gloria caelesti iuxta S. B.*, in « Marianum » 1 (1939) pp. 327-50; APOLLINAIRE P., *Saint B., le chantre de Marie*, in « Ét. Franc. » 51 (1939) pp. 337-58; ROSCHINI G. O.S.M., *La Mediazione Mariana in S. B.*, in « Marianum » 2 (1940) pp. 59-80; CHIETTINI E., O.F.M., *Mariologia S. B.*, Sibenici-Romae 1941; SZABO T., O.F.M., *Doctrina S.B. de mediatione B. V. Mariae quoad omnes gratias*, in « Alma Socia Christi », II pp. 293-341; MAGRINI E., O.F.M., *Concezione Immacolata e Immortalità nella dottrina di S. B.*, in « Antonianum » 25 (1950) pp. 207-222; CHIETTINI E., O.F.M., *La dottrina di S. B., sull'Assunzione di Maria SS.*, in « Marianum » 16 (1954) pp. 1-21; FERNÁNDEZ D., C.M.I., *El misterio del Inmaculada según los Escolásticos Alejandro de Hales y S. B.*, in « Ilustración del Clero » 47 (1954) pp. 184-192.

BOSSUET Giacomo Benigno. — È considerato il più grande oratore cristiano dell'evo moderno. Nato a Digione nel 1627, studiò a Digione e a Parigi, e dai suoi condiscepoli, per la sua assiduità allo studio, scherzando sul cognome, fu chiamato: « Bos

suetus aratro ». Canonico a Metz fin dal 1640, si laureò in Teologia alla Sorbona e si fece ordinare Sacerdote nel 1650. Dopo un'intensa attività pastorale esercitata in Parigi, nel 1669 veniva eletto vescovo di Condom. L'anno seguente veniva designato « Precettore del Delfino » e nel 1671 Accademico di Francia e poi vescovo di Meaux. Morì a Parigi il 12 aprile 1704.

Ha parlato di Maria in 15 discorsi (tre per la festa dell'Immacolata, tre per la Natività di Maria, tre per la festa dell'Annunciazione, uno per la Visitazione, due per l'Addolorata, due per l'Assunzione ed uno per la festa del Rosario), tutti raccolti, tradotti e pubblicati in un volume da Bosio F. (*Bossuet. Discorsi nelle feste della Madonna*, Ed. III, Queriniana, Brescia 1948).

BIBL.: ANGERS P., S.J., *La doctrine Mariale de B.*, presso Du Manoir, III, pp. 233-250.

BRASILE. — « Se il Brasile — così ha detto Pio XII — è nato all'ombra della Croce, si organizzò, crebbe, prosperò sostenuto sempre dalla Madre Santissima, venerata tenacemente e invocata sotto diversi titoli, tutti belli ed espressivi » (Cfr. Bertetto D., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Ed. Paoline, Roma 1956, p. 582). Effettivamente, Maria si trova sempre presente nei grandi momenti della storia del B.

Solenne la funzione per la partenza della flotta portoghese alla scoperta del B. Era l'8 marzo 1500. Il Re Manuel II, con tutta la corte, si portò ad ascoltare la Messa alla Madonna di Belém, in Restelo, dov'erano le navi coi loro capitani e con l'Ammiraglio Pedro Alvarez Cabral, alla presenza di molti accorsi da Lisbona per lo storico evento. Celebrava il Vescovo di Ceuta, il quale, al termine della Messa, benedì solennemente una bandiera dell'Ordine di Cristo che era stata issata presso l'altare. Il Re, quindi, la passò all'Ammiraglio Cabral, che con solenne processione, alla quale prese parte il Re, la portò sulla nave. Era la flotta più bella e più poderosa che possedesse il Portogallo. I cuori di tutti trepidavano. Le speranze di quegli arditi erano riposte nel patrocinio di Maria. Per questo il Cabral volle portare con sè, sulla sua nave ammiraglia, un'immagine della Madonna della Speranza (Cfr. De Barros J., *Décadas*. Déc. I, L. V, c. 2°). Questa immagine si conserva nella città di Belmonte, in una chiesa moderna dedicata alla Sacra Famiglia (Cfr. Quelhas Bigotte J., *O culto de Nossa Senhora na Diocese de Guarda*, p. 101).

Il giorno seguente, 9 marzo, dopo aver implorato l'aiuto della Vergine « affinché li avesse mantenuti in salute e li avesse liberati dai pericoli del mare », la flotta lasciò il porto per lanciarsi alla conquista del B. Il 22 aprile si trovava in vista della terra che fu chiamata Vera Cruz (poi B.). Il 26 aprile, domenica, veniva celebrata, dinanzi alla Croce e all'immagine di N. S. della Speranza, la prima S. Messa alla quale assistevano tutti i capitani delle navi. « Delle tre caravelle dell'armata, che portava alle terre di Santa Croce il primo abbozzo della sua organizzazione politica, due furono come cristallizzate nelle due grandi chiese della prima capitale, Nostra Signora dell'Aiuto e Nostra Signora della Concezione, alla cui ombra dovettero combattersi e vincersi le più grandi battaglie che salvarono l'integrità della Patria e l'unità della Fede. Queste due chiese, negli ultimi quattro secoli di storia, si moltiplicarono in cento Cattedrali e più di mille Santuari, senza parlare delle innumerevoli modeste chiese e semplici cappelline, che hanno come Patrona la Madre di Dio in qualche mistero e ornano il territorio brasiliano dalle Amazzoni al Plata, dall'Atlantico alle Ande. Esse, più che venerabili monumenti, sono testimoni vivi ed eloquenti dell'amore e della devozione del cattolico popolo brasileno alla sua augusta Sovrana e della protezione con cui Maria lo assiste in tutte le vicissitudini, favorevoli o avverse, della sua esistenza. Fra i titoli mariani prevale quello d'Immacolata, che adorna, con tanti altri titoli secondari, più di trecentocinquanta dei templi principali. Ed era naturale. Fin dai primordi fiorì, nelle terre di Santa Croce, la devozione all'Immacolata Concezione di Maria, recata dagli scopritori. Ma il suo culto si è intensificato dopo che nel 1646, per proposta del Monarca Restauratore, che ebbe piena conferma apostolica dal Nostro Predecessore Clemente X, Nostra Signora della Concezione fu proclamata " particolare unica e singolare Patrona e Protettrice " della metropoli e di tutti i suoi domini, con giuramento di difendere, anche a costo del sangue e della vita, il suo singolare privilegio, " sicuri di essere protetti e difesi dai nostri nemici, per la gloria di Cristo nostro Dio, per l'esaltazione della fede cattolica romana, per la conversione degli infedeli e per il ritorno degli eretici ". E affinché la memoria della solenne consa-

crazione e del giuramento non fosse dimenticata nel tempo, a ricordarli rimasero le lapidi che, nel 1654, precisamente 300 anni fa, un nuovo decreto sovrano ordinava di collocare nelle entrate e nelle porte di tutti i paesi e città e nei palazzi del Consiglio, delle quali ancor oggi il B. conserva preziose reliquie (ved. i documenti in D. Mauricio, *Iniziativa della Consacrazione del Portogallo alla Madonna della Concezione*, Brotéria, vol. 43, 1946, p. 625 ss.). In questa continua fioritura di devozione mariana non potrebbe non comparire per prima la città di S. Paolo, che ha per fondatore l'apostolo Manuel de Nobrega, primo panegirista della Vergine Mediatrice, di cui la storia conservi esplicito ricordo (Cfr. Serafin Leite, S. J., nella rivista dell'Università Cattolica di Rio "Verbum", t. 8, 1951, p. 258), e che venera, fra gl'immediati collaboratori nella fondazione, Anchieta, l'ispirato cantore del *De Beata Virgine Dei Matre Maria*» (Bertetto D., *l. c.*, pp. 584-585).

Tutti i villaggi del B. hanno avuto per inizio una piccola chiesa, per lo più dedicata alla Vergine, come, per es., N. S. della Concezione del Ribeirâo di Carmo, N. S. dei Mari di Paraiba (nel 1584), Fortaleza (nata da una fortezza e da una cappella mariana costruita da Martinez Soares Moreno aiutato dall'indiano Jacaune), N. S. di Belém. Numerosi poi i villaggi col nome di Maria: lo storico Serrano ne contava più di settanta nella sola Provincia di Minas Geraes.

I principali Santuari Mariani nel B. sono: 1) N. S. Aparecida (v.) sulle rive del fiume Parahiba, Patrona del B.; 2) N. S. da Penha (del Dolore); 3) N. S. del Soccorso di Porto Seguro; 4) N. S. dell'Immacolata Concezione di Itanhaen (la prima, d'America, con tale titolo); 5) N. S. delle Grazie di Baía, il primo santuario mariano eretto in B.; 6) N. S. della Concezione di Praia nella città di San Salvador; 7) N. S. di Nazareth di Belém do Pará, conosciuta in tutto il mondo, la più bella Basilica del B. (riproduzione, in scala minore, per opera dei Barnabiti che l'ufficiano, della Basilica di S. Paolo fuori le mura di Roma) dove ogni anno le grandiose feste del Cirio (Candela), che durano 16 giorni, attirano a Belém centinaia di migliaia di fedeli i quali sciolgono i loro voti alla « Santa dos Paraenses », ecc.

Fiorentissime, in tutto il B., sono le Congregazioni Mariane dirette dai PP. Gesuiti: si contano 2.300 Congregazioni con 130.000 giovani raggruppati in 54 Federazioni Mariane che si riallacciano alla Confederazione nazionale di Rio de Janeiro.

Le Pie Unioni delle Figlie di Maria in B. sono circa 400. Nel 1930 l'Aparecida veniva proclamata da Pio XI « principale Patrona di tutto il B. ».

BIBL.: CASTHANO DE ALMEDA L., *A Raguha do Brasil, Nossa Senhora, no século do descobrimento*, in « Voz de Petropolis » 9 (1951) pp. 76-93; LEME LOPES F., S.J., *A Imaculada no Brasil de ontem e de hoje*, in « Verbum » 11 (1954) pp. 451-492; PIRES H., *Homenagens Oficiãis à Imaculada no Brasil*, in « Rev. ecl. bras. » 14 (1954) pp. 557-573; VILHENA DE MORAES E., *Algun aspectos históricos e toponímicos da devoção no Brasil. O Padroneira do exército*, in « Verbum » 11 (1954) pp. 435-450; ROSSETTI P., S.J., *La dévotion à la Sainte Vierge au B.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 363-377.

BULGARIA. — Nella Tracia, fin dal secolo terzo, esisteva una Congrega di donne che venerava la Vergine offrendole, sopra un altare quadrato, una focaccia di fior di farina d'orzo (v. Colliridiani).

L'attuale capitale della B., Sofia (l'antica Sardica) deve il suo nome ad una chiesa dedicata, nel sec. IV, alla divina Sapienza (S. Sofia = Sapienza), ove il culto del Figlio, Sapienza increata ed incarnata, era unito a quello della Madre, Sede della Sapienza. Molti in B. sono i monasteri dedicati a Maria e i santuari mariani. La cattedrale di Plovdiv, Varna e Tirnovo sono dedicate all'Assunta.

Il più celebre tra i monasteri della B., quello di « Monte Rilo », è dedicato alla Vergine « Ossenovitza » (= Protettrice), la Protettrice della gente bulgara, meta di numerosi pellegrinaggi.

Altri santuari mariani molto frequentati sono quello di Batckovo e quello di Troian. Degno di rilievo è il modo con cui si celebrano in B. le più grandi ricorrenze mariane. Il villaggio che ha un santuario mariano organizza solenni festeggiamenti ai quali prendono parte anche i paesi circonvicini. Tutti si recano alla festa inghirlandati di fiori, assistono alla Messa e partecipano alle varie parate. A tarda sera, a coronamento della festa, vi è un simposio comune, al quale segue, ordinariamente, l'« horò » (= danza nazionale). Nei luoghi dove i santuari sono stati distrutti, la gente si raduna sul posto in cui sorgevano, o presso le rovine, oppure presso qualche sorgente d'acqua, la quale, in tal caso, viene benedetta in onore di Maria.

Grazioso il modo con cui le donne che hanno il nome Maria celebrano il loro onomastico: ognuna prepara, secondo le sue

possibilità, acqua, olio, grano, pane, carne ecc. e, dopo aver fatto benedire tutto da un Sacerdote, lo distribuisce a coloro che si recano in casa per gli auguri.

BIBL.: GAGOV G., O.F.M. Conv., *Pietà Mariana in B.*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 35-37.

BUSELLI REMIGIO. — Teologo, scrittore ed oratore francescano, nato nel 1827 e morto nel 1889. Ha un posto di primo piano nella storia del « Movimento Assunzionistico » che è poi sfociato nella definizione dogmatica del 1° nov. 1950. Un tale movimento infatti aveva inizio nel 1863, anno in cui il B. pubblicava l'opera: *La Vergine Maria vivente in corpo ed anima in Cielo, ossia apparecchio teologico-storico-critico per la futura definizione dogmatica della corporea assunzione della Madre di Dio, secondo il beneplacito della cattolica Chiesa* (Firenze 1863). Questo volume, presentato a Pio IX, contemporaneamente alla petizione della Regina Isabella II di Spagna, apriva la serie degli studi sull'argomento. Il B., inoltre, partecipò alle prime affermazioni del suddetto movimento durante il Concilio Vaticano I, con la preparazione di varie formule postulatorie dirette ad ottenere la definizione dogmatica.

BIBL.: BERTAGNA M., O.F.M., *P.R.B., O.F.M., e il movimento assunzionistico contemporaneo*, in « Atti del Congresso Naz. Mariano dei Frati Minori d'Italia », Roma 1948, pp. 405-414.

C

CABASILAS NICOLA. — Celebre teologo bizantino del sec. XIV, morto dopo il 1396. Ha lasciato, fra l'altro, Omelie sulla Natività, sull'Annunciazione e sulla Dormizione di Maria SS., edite da M. Jugie (PO 19, 465-510).

BIBL.: JUGIE M., *La doctrine Mariale de N. C.*, in « Echos d'Orient » 18 (1919) pp. 373-88; MAGGINI L., *L'Assunzione di Maria, secondo tre teologi bizantini (Palamas, Cabasilas, Glabras)*, in « Sapienzia » 3 (1950) pp. 441-445; TONIOLO E., O.S.M., *La Mariologia di N. C.*, Vicenza 1955, 31 pp.

CANA. — Località celebre per le nozze ivi celebrate, durante le quali Gesù, per intercessione di Maria, fece il primo dei suoi miracoli.

I. *Le nozze di C. nell'esegesi.* - Il racconto si trova soltanto presso il Vangelo di S. Giov., c. 2, vv. 1-15. 1) « Tre giorni dopo » il colloquio di Gesù con Natanaele. 2) « Vi fu uno sposalizio in Cana di Galilea ». L'identificazione di questa località della Galilea è controversa: chi sta per l'odierna Kefr-Kennah (a sei km. da Nazareth) e chi per l'odierna Hirbet Qānah (a 14 km. da Nazareth). 3) « Ed era quivi la Madre di Gesù... »: vi era perciò prima ancora che vi giungesse Gesù. Forse uno degli sposi era parente o perlomeno amico di Maria. 4) « E fu invitato anche Gesù coi suoi discepoli alle nozze »: fu invitato, a quanto sembrerebbe, in vista di Maria: dov'è Maria non può mancare Gesù. 5) « Ed essendo venuto a mancare il vino... »: forse ciò avvenne per l'inatteso arrivo dei discepoli... 6) « Disse a Gesù la Madre: Non hanno più vino »: Maria si limita a far presente a Gesù il bisogno, con un implicito invito a provvedere. 7) « E Gesù Le disse: che cosa (è) a me e a te, o donna; non è ancora venuta l'ora mia ». L'interpretazione di queste parole ha dato luogo a innumeri controversie (v. Roschini, *La vita di Maria*, III ed., Città del Vaticano 1948, pp. 248-265). Tutti cattolici son d'accordo nel riconoscere che non vi è nulla di duro, di disdicevole o di poco onorifico pel fatto che Maria, invece che « madre » vien chiamata « donna ». Non così quando si tratta di determinare il significato delle altre parole. Le varie interpretazioni si possono ridurre a quattro classi, secondo che le suddette parole vengono interpretate: 1) come supponenti o un rimprovero (reale o apparente), 2) o un rifiuto (almeno iniziale), 3) o una certa opposizione, 4) o, finalmente, un pieno assenso, senza alcuna opposizione. Le prime due vanno senz'altro scartate; le altre due sono perlomeno probabili. Secondo la terza interpretazione, quindi, vi sarebbe stata una certa opposizione derivante dal fatto che non sarebbe stata proprio quella l'ora (in un banchetto di nozze) di dare inizio all'operazione dei miracoli, se non si fosse interposta l'intercessione della Madre. Secondo la quarta interpretazione, invece, non vi sarebbe stata alcuna opposizione, poiché l'« ora » alla quale accenna Cristo (secondo i luoghi paralleli) è quella della sua Passione e Morte. Gesù, secondo lo Zolli (v. bibl.) avrebbe detto: « Nessun dissenso v'è fra me e te, o donna; quel che mi chiedi sarà fatto... E " la mia ora " è l'ora di Gesù: tutta sua; è l'ora più alta, più dolorosa, più sublime nella storia dell'umanità di tutti i tempi. Gesù è col pensiero così lontano dal gaudio rumoroso dei convenuti... Egli sta per iniziare l'opera decisiva della sua esistenza terrena. Il primo prodigio... La fede che ora avranno in Lui, i discepoli... e poi la predicazione... altri prodigi... ribellione e ammirazione... *osanna* e *crucifige*... che havvi fra me e te, o donna? (Nessun dissenso; sarà fatto). E qui un silenzio profondo che la Madre Santissima comprende... ne intuisce tutta la gravità... Il silenzio pare voglia dire: qualche pila di vino... ben altro attende noi due... Il dolore mio sarà tuo... Il prodigio a Cana, è il passo primo sulla via che conduce verso la croce. A Cana, l'alba che preannuncia l'ora serafica della Passione... » (in « Marianum » 10

[1948] p. 73) (v. anche la voce Giovanni). 8) « Disse la Madre a coloro che servivano: fate quello ch'Egli vi dirà »: segno evidente che nelle parole di Gesù Ella non vide affatto un rifiuto. Dietro l'ordine di Gesù furono portate sei idrie piene d'acqua e Gesù mutò quell'acqua in vino.

II. *Le nozze di C. nel dogma.* - I teologi han fatto rilevare che, come l'inizio dei miracoli di ordine soprannaturale (la santificazione del Battista prima di nascere) così l'inizio dei miracoli di ordine naturale (la conversione dell'acqua in vino) è avvenuta con l'intervento e la cooperazione di Maria: ciò è un indizio che rivela un piano divino d'indole generale, cioè: che il Signore vuol far passare tutte le sue grazie attraverso Maria, sua associata in tutta l'opera della nostra salvezza (v. Mediazione mariana).

III. *Le nozze di C. nell'iconografia.* - Le prime rappresentazioni risalgono al sec. III, e si trovano nelle catacombe di Roma. La più antica si trova nel cimitero « ad duos lauros »: sullo sfondo vi è la scena del banchetto nuziale: in primo piano, a destra, vi è Gesù, il quale, con la verga taumaturga, tocca una delle sei idrie (Cfr. Wilpert, *Pitture*, tav. 57; tavv. 166, 1, e 186, 1; v. anche « Nuovo Bull. d'Arch. crist. » 20 [1920] p. 83). Un'altra rappresentazione si trova nell'ipogeo scoperto in Alessandria d'Egitto nel 1858, del sec. V-VI (Cfr. Wilpert, *Eucharistische Malereien der Katakomben Karmouz in Alexandria*, in « Ehrengabe Deutscher Wissenschaft dargeboten von Katholischen Gelehrten », Friburgo 1920, pp. 273-81). Altri esempi si trovano nella chiesa sotterranea di Abu Hennys in Antinoe (Cfr. Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 8, 3; 17, 2; 2, 8, 1; 227, 2), nei mosaici della volta del Battistero di Napoli, a S. Apollinare di Ravenna, nei pannelli di S. Sabina in Roma, in un dittico di Milano e di Palermo ecc. (Cfr. Leclercq H., in DACL II, 2, coll., 1802-19).

BIBL.: BOURLIER, J. *Les paroles de Jésus à C.*, in « Revue Bibl. » 6 (1898) pp. 405-522; POWER E., S.J., *Quid mihi et tibi, mulier?*, in « Verbum Domini » 2 (1922) pp. 129-135; ANZALONI V., *Jesus et Maria ad nuptia in C. Galilaeae*, in « Verbum Domini » 9 1929) pp. 364-68); BRINKMANN, ibid. 14 (1934) pp. 135-41; LEAL L., S.J., *La hora de Jésus, la hora de su Madre* (Io. 2, 4), in « Est. Ecl. » 26 (1952) pp. 147-166; CADOUX, *Les noces de C.*, in « Vie spir. » 81 (1949) pp. 154-162; BRUNET A. M., *Les noces de C. Études et recherches*, in « Cahiers de Théologie et Philosophie » 8 (1952) pp. 9-22; BUSSCHE H. (VAN DEN), *Het wijnwonder te C.* (Io. 2, 1-11), in « Coll. Gand » 2 (1952) pp. 193-225; ILLINOWORTH, P. A., *The miracle at C.*, in « Exp. Tim. » 65 (1953-54) p. 287; PEROKE C., O.C., *Jesus and Mary at C.: separation or association?*, in « Theol. Studies » 17 (1956) pp. 1-38; GILLET J., *De signo in C. Galilaeae patrato*, in « Coll. Mechl. » 24 (1954) pp. 593-596; DIAZ J. M., *Intervino eficazmente N. Señora en el primer milagro obrado por Jesús para manifestar su gloria?*, in « Cathedra » 9 (1956) pp. 381-390; MICHL J., *Die Hochzeit zu Kana. Kritik einer Auslegung*, in « Theol. Glaube » 45 (1955) pp. 344-348; ID., *Frau, was ist zwischen mir und dir?* Bemerkungen zu Joh. 2, 4, in « Bibel u. Kirche » 2 (1956) pp. 98-110; PEINADOR M., C.M.F., *La respuesta de Jesús a su Madre en las bodas de C.*, in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 61-104; PERETTO L., O.S.M., *A C. di Galilea*, in « Marianum » 19 (1957) pp. 235-240; RIVERA A., C.M.F., *Nota sobre el simbolismo del milagro de C. en la interpretación patrística*, in « Est. Mar. » XIII, 61-72; SPADAFORA F., *Maria alle nozze di C.*, in « Riv. Bibl. » 2 (1954) pp. 220-247; TEMPLE G., *Conversation piece at C.* (Jo. 2, 4), in « Dom. Stud. » 7 (1954) pp. 104-113.

CANADA. — La storia mariana del C. si riallaccia ai primi esploratori — tra i quali il portoghese Gaspare de Cortereal — che navigarono nella Terra-Nova nel 1500 e, per esprimere la loro devozione alla Vergine, a tre vaste baie, situate sulle coste est e sud-est, davano il nome di « Baia di Nostra Signora », « Baia Concezione » e « Baia Santa Maria ». Il titolo di « Baia Concezione » si trova sopra una carta pubblicata nel 1527, mentre gli altri due si trovano anch'essi su carte antichissime. Uno dei villaggi primitivi della diocesi di S. Bonifacio porta il nome di « Mariapolis ».

Il grande scopritore francese del C., Jacques Cartier, nel 1535, nel suo secondo viaggio nel C., si vide costretto a svernare a Québec, poiché lo scorbuto aveva attaccato mortalmente venticinque dei suoi marinai. L'audace scopritore, che aveva messo il viaggio sotto il patrocinio di Maria « Stella del Mare », si rivolse a Lei invocando con fiducia il suo aiuto. Attaccò un'immagine di Maria ad un albero della foresta e vi si recò, coi suoi marinai malati, in devota processione cantando Salmi e l'« Ave Maris Stella » e promettendo un pellegrinaggio al santuario di Roc-Amadour, in Bretagna, qualora la Vergine avesse guarito il suo equipaggio. Gl'indiani, incuriositi, li circondarono, ed uno di essi insegnò loro un rimedio efficace contro il male.

Settant'anni più tardi, nel 1605, Samuele de Champlain fondava in Acadia, nella baia di « Santa Maria », la prima colonia francese del C. Lo stesso Champlain, secondo la tradizione, avrebbe insegnato agli indigeni la devozione mariana del Rosario, devozione

sviluppata poi dai primi missionari — i Francescani Recolletti — di modo che un secolo dopo, secondo il Diéreville, « portavano tutti una corona del Rosario a modo di Scapolare ». Tutti i missionari Gesuiti, l'8 dic. del 1635, emettevano il voto di « celebrare dodici Messe (...) in onore dell'Immacolata Concezione, promettendo inoltre che, se avessero eretto qualche chiesa o cappella, l'avrebbero dedicata a Dio sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, per ottenere la conversione di quei popoli per la mediazione della sua Santa Madre ». Effettivamente, la prima cappella di Trois-Rivières, eretta nel 1636, fu immediatamente dedicata alla « Concezione ».

I Francescani Recolletti iniziarono l'evangelizzazione degli Huroni dell'Ontario fin dal 1615; ma solo nel 1624 riuscirono ad ottenere conversioni, allorché, cioè, per visibile intervento della Vergine, gl'indigeni di Caragouha si videro preservati dalla distruzione della raccolta del mais e dalla conseguente fame. Le piogge torrenziali, infatti, inondavano le loro terre. Invano avevano fatto ricorso ai loro dèi offrendo sacrifici: il cielo continuava a riversare ostinatamente sulla terra acqua a catinelle. Fu allora che il capo della borgata si rivolse ai Padri Recolletti i quali organizzarono una processione al canto delle Litanie della Madonna. Fu visto allora il sole squarciare le nubi, e tre settimane di bel tempo permisero al mais di maturare. Da quel momento in poi le conversioni degli indigeni incominciarono ad operarsi senza difficoltà. I Gesuiti, successi nel 1635 ai Recolletti, sottoscrissero il voto mariano emesso dai loro Confratelli di Québec; nel 1637 costruirono la residenza « Santa Maria » al sud dell'Ontario, e le conversioni furono così numerose che, nel 1649, i battesimi degli Huroni in quella regione superarono gli 8.000. Nelle « relazioni » dei Gesuiti si leggono almeno una ventina di favori (conversioni e guarigioni) ottenuti dagli indigeni con il loro fiducioso ricorso a Maria. Il 17 maggio 1642, sabato, sorgeva la città di Montréal col nome di « Città di Maria » (Ville Marie), una città in cui la colonia francese fece rivivere i fervori dei primi cristiani adunati intorno alla Vergine.

Nel 1653, veniva istituita, presso gli Huroni, la prima Congregazione Mariana americana che ebbe l'onore di avere molti martiri, e l'anno seguente, 1654, i congregazionisti Huroni inviarono alla Congregazione Mariana di Parigi una collana di 5.000 perle perché venisse posta dinanzi alla statua della Madonna. Nel 1659, la Beata Margherita Bourgeoys fondava la Congregazione di Nostra Signora.

Nel 1690, l'ammiraglio inglese Phipps muoveva all'attacco di Québec con una flotta di trenta vascelli e tremila uomini. Umanamente parlando tutto era perduto. Viene portata allora nelle vie la bandiera di Maria. L'ammiraglio inglese, scoraggiato, si ritira. Per commemorare questa insigne vittoria, Mons. de Laval decretava che una chiesa, iniziata col titolo del « Bambin Gesù », venisse appellata « Nostra Signora della Vittoria ».

Nel 1694 sorgeva tra gli Huroni, a nord dell'attuale Québec, la missione di « Nostra Signora di Loreto ».

Durante il periodo in cui gl'Inglesi e i Francesi si disputarono il possesso della colonia della Nuova Francia (1700-1840), alcuni esploratori spagnoli facevano risuonare il nome di Maria fra gl'indigeni della costa del Pacifico, e imponevano nomi mariani, fin dal 1775, ai luoghi da loro esplorati nella regione di Vancouver.

Nel 1841, dopo 80 anni di lotta per la libertà religiosa, si stabilirono nel C. i Missionari Oblati di Maria Immacolata e vi continuarono l'opera mariana dei loro predecessori nell'apostolato missionario. Nel 1847 la missione di Fort Chipewyan (ora Alberta) nell'ovest del C. veniva consacrata alla Natività di Maria. Molte altre missioni, in seguito, furono consacrate alla Vergine. L'8 luglio 1849 il P. Clément consacrava a Maria le missioni dell'Abitibi e appellava « terra di Maria » il primo villaggio di quella regione. Nel giugno del 1851 le popolazioni indigene del C. venivano consacrate alla Vergine. L'11 maggio 1863 le venivano consacrate le missioni del Témiscamingue.

Nel 1881 la Vergine veniva proclamata Patrona degli Acadesi i quali, nel 1755, dai conquistatori inglesi erano stati deportati in massa; veniva scelta l'Assunzione come festa nazionale, l'« Ave Maris Stella » veniva ritenuto come inno nazionale; veniva inoltre decretato che la « Stella », simbolo di Maria, fosse messa sulla bandiera nazionale. Nel 1902 veniva fondata un'« Associazione di mutuo aiuto » dedicata all'Assunzione, che ha dato all'Acadia vescovi, sacerdoti, religiosi e noti laici (Cfr. Le Blanc E., *Marie et l'Acadie moderne*, in « Marie » 1 [1947] 54-57). La Diocesi di Québec ha organizzato due Congressi Mariani, uno nel 1929 e l'altro

nel 1931. La Diocesi di Ottawa ne organizzava un altro nel 1947 in occasione del suo primo centenario.

Molti sono nel C. i luoghi consacrati a Maria: « Da oltre tre secoli — diceva Pio XII nel radiomessaggio in francese per il Congresso Mariano di Ottawa del 1947 — laghi e riviere, montagne e baie sono state chiamate col dolce nome di Maria ».

Imponente il numero delle cappelle, chiese, cattedrali. Le chiese dedicate in C. alla Vergine assommano a varie centinaia, tra le quali la Cattedrale di Québec, la prima cattedrale dell'America del Nord (1674). Imponente il numero dei Santuari Mariani, mèta di pellegrinaggi, con a capo quello di « Notre Dame du Cap ». Oltre a questo, meritano particolare menzione: la Madonna del Buon Soccorso (fondato dalla Beata Margherita Bourgeoys), la Madonna delle Grazie e la Madonna di Liesse a Montréal; la Madonna Addolorata di Pointe Navarre, la Madonna della Pace di Joinville, la Madonna d'ogni grazia di Nicolet, la Madonna delle Vittorie in Québec, la Madonna della Grazia in Marylake, King City, Ontario e la Madonna della Consolazione in Monastery, Nova Scozia. Parecchi sono i Santuari della Madonna di Lourdes. Né manca, in Halifax, un Santuario alla Madonna di Guadalupe, « Regina delle Americhe ».

Nel maggio del 1947, per opera di Roger Brien, veniva fondato a Nicolet il « Centro Mariano Canadese » (v. Centri mariani), con varie iniziative, fra le quali la rivista internazionale « Marie » ed i « Tracts Marials ». L'anno seguente, il 2 febbraio 1948, per opera di Mons. Vachon, Arcivescovo di Ottawa, veniva fondata la « Società Canadese di studi mariani » (v. Società di studi mariani). Nello stesso anno 1948, la Crociata del Rosario, organizzata dal P. Peyton, riportava in C. successi che andavano oltre ogni previsione.

Imponenti le manifestazioni del 1947 in onore della statua della Vergine venuta in aereo da Fatima.

Tra le devozioni mariane vigenti nel C. sono particolarmente degne di menzione il « Giorno di Maria » (v.) ed il « Rosario vivente » (v.).

BIBL.: Carr A., O.F.M. Conv., *Notes on the Origins of Marian Devotion in C.*, in « Marian Studies », vol. III (1952) pp. 251-263; Godbont A., O.F.M., *Les Récollets, apôtres sous le régime français*, in « La Soc. Can. d'Hist. de l'Égl. Cath. ». Rapport 1953-1954, pp. 13-22; Laurin J., O.M.I., *Reine du C.*, in « Revue Eucharistique du Clergé », 57 (1954) pp. 294-305; 364-374; Brien R., *Marie dans l'histoire du C. Français*, presso Du Manoir, V, p. 223-239; Mc Guigan Card. J. C., *La dévotion à la sainte Vierge au C. de langue anglaise*, ibid., pp. 197-221; Laviolette G., O.M.I., *La dévotion mariale des Indiens au C.*, ibid., pp. 241-251.

CARAMUEL GIOVANNI. — Monaco cistercense, morto nel 1682. È autore del *Liber de laudibus V. Mariae* (in-f., Praga 1647; Santangelo 1664).

CARISMI. — I C. o grazie gratuite (*gratiae gratis datae*) sono quelle grazie che direttamente e prossimamente, più che a vantaggio personale di chi ne è favorito, sono ordinate al bene degli altri. Esse, quindi, non santificano, almeno direttamente, l'individuo nel quale si trovano; tuttavia, gli servono immensamente per far del bene agli altri, e se egli ne sa approfittare conferiscono anche molto alla sua santificazione, come avviene nei Santi. San Paolo (I Cor.) ne enumera nove, provenienti tutte dallo stesso Spirito. E sono: *la parola della sapienza, la parola della scienza, il dono della fede, il dono delle guarigioni, il dono dei miracoli, il dono della profezia, il discernimento degli spiriti, il dono delle lingue e il dono dell'interpretazione.*

Ebbe la Vergine tutti questi C.? Le grazie « gratis datae » sono da Dio concesse specialmente a coloro che debbono occuparsi dell'eterna salute del prossimo ed in proporzione della cooperazione che esse debbono prestare a questa nobile impresa. Ma la Vergine, più di tutti gli altri Santi, doveva occuparsi nel procurare la salute del prossimo; ne segue perciò che, più di tutti gli altri Santi, dovette essere adorna di questi C. E perciò — come afferma S. Tommaso (Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 5) — Ella ebbe *in abito* tutte le grazie « gratis datae »; *in atto*, poi, ebbe tutte quelle che erano convenienti alla sua condizione ed alla sua missione. Ma è utile parlare di esse in particolare. Per maggior chiarezza le riduciamo a tre classi: 1) *grazie di cognizione*; 2) *grazie di parola*; 3) *grazie di operazione*.

I. *Grazie o C. di cognizione.* - Le grazie di cognizione sono quelle che hanno relazione con qualche lume soprannaturale infuso nell'anima. Esse sono le più numerose poiché comprendono: 1) i doni di sapienza e di scienza; 2) il dono della profezia; 3) il dono della discrezione degli spiriti ed anche,

in un certo senso, 4) il dono dell'interpretazione dei discorsi.

1) I doni di *sapienza e di scienza* furono in Maria in modo eccellentissimo. I teologi distinguono tre sorta di scienza: la scienza *acquisita*, *infusa*, *beata*.

Orbene, la Vergine possedette queste tre scienze (v. Scienza).

2) La Vergine, inoltre, ebbe il dono di *profezia*. Su questo punto non vi può esser dubbio. Ella fu profeta nel senso più stretto della parola, anzi — come la saluta la Chiesa — *Regina dei profeti*. Basta ricordare quella espressa nel suo celebre cantico *Magnificat*: « *Tutte le genti mi diran beata* ».

3) La Vergine ebbe anche la grazia dell'*interpretazione*. Questa grazia, infatti, oltre ad esser utile agli altri, perfeziona l'intelletto della persona che la possiede. Maria ebbe dunque anche questa grazia: l'ebbe per la propria santificazione e per l'utilità della Chiesa.

4) Ebbe infine, Maria, la *discrezione degli spiriti* sia nel conoscere (per speciale rivelazione, come fu concesso a molti Santi) i segreti dei cuori e delle intelligenze, sia nel giudicare se un dato pensiero o desiderio proveniva dallo spirito buono (Dio) oppure dallo spirito cattivo (il demonio).

II. *Le grazie di parola* sono due: il *dono della fede* e il *dono delle lingue*.

1) Per dono della *fede* alcuni intendono quella speciale vivezza di fede la quale è capace di trasportare anche le montagne. S. Tommaso, invece, per il dono della fede intende quel dono particolarissimo che uno ha di persuadere gli altri a credere le verità della fede. Nell'uno e nell'altro senso, dovette trovarsi in modo eccellentissimo nella Vergine.

2) Ebbe anche Maria il dono delle *lingue*? In tutte le circostanze della vita in cui n'ebbe bisogno, come, per es., nella venuta dei Magi, nella fuga in Egitto, Iddio certamente glielo dovette concedere. Specialmente poi dovette concederle il dono delle lingue nel giorno della Pentecoste, tanto più che Ella dovette parlare assai spesso con gente di lingua diversa.

III. *Grazie di operazione*. - S. Paolo ne enumera due: la *grazia delle guarigioni* e il *dono dei miracoli*. Si possono ridurre ad una: al dono dei miracoli, poiché il ridonare la sanità ad un infermo, per virtù soprannaturale, è un vero e proprio miracolo. La questione, quindi, si può porre in questi termini: esercitò Maria in vita il dono dei *miracoli*? S. Tommaso (Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 1, ad 3) risponde di no, perché non conveniva punto a Lei, mentre era in vita, il dono dei miracoli; lo *scopo*, infatti, dei miracoli, era allora di confermare la dottrina di Cristo, e quindi a Lui solo ed ai suoi discepoli, predicatori di questa dottrina, apparteneva di far miracoli.

Quantunque si possa ritenere che la Vergine, fino all'Ascensione di Cristo, non abbia operato miracolo alcuno, tuttavia siccome i miracoli (i quali son diretti sempre alla confermazione della fede) non necessariamente debbono essere operati dai soli predicatori della fede, ma possono essere operati anche dai semplici fedeli, non si può dubitare che la Madre di misericordia, pregata forse da qualche fedele posto in angustia, abbia interceduto per lui; e, siccome a Lei nulla si nega, abbia ottenuto miracolosamente la grazia richiesta.

CATARINO AMBROGIO († 1553). — Teologo Domenicano, Senese, Arcivescovo di Conza. Di particolare interesse appare la polemica da lui sostenuta coi suoi Superiori di Firenze per introdurre nel convento domenicano di S. Spirito in Siena la festa dell'Immacolata Concezione, decretata dal Comune di Siena nel 1526 in seguito alla vittoria sui Fiorentini, ritenuta un prodigio dell'Immacolata.

È notevole l'attività mariana svolta dal C. coi suoi scritti. Egli si è battuto strenuamente, fino all'ultimo della sua vita, per vedere accolto, presso i suoi e presso la Chiesa universale, il culto e la credenza nell'Immacolato Concepimento di Maria.

BIBL.: Bosco G., O.P., *Intorno a un carteggio inedito di A. Catarino*, in « Memorie Domenicane », a. 1950, pp. 103-120; 137-166. Ne è stato fatto un estratto.

CESARIO d'ARLES. — Fu il più eminente vescovo delle Gallie della prima metà del sec. VI. Dopo essere stato monaco nel convento di Lerino, negli anni 502-542 fu vescovo di Arles, « la Roma delle Gallie ». Morì nel 542. Lasciò importanti scritti (v. Morin G., *S. Cesarii Arelatensis opera*, Maredsous 1937). Ha alcuni accenni a Maria (Cfr. *op. cit.*): t. I, 37. 3.7 (« Maria esempio delle vergini »); 51, 14 (« verginità perpetua »); 51, 15 (« senza macchia di colpa »); t. II, 119, 4 (« le vergini coronate con Maria »); 148, 5 (« Maria esempio delle vergini nel parlare »).

È spurio il *Sermo 3 de Paschate* (PL 67, 1048 bc, ove si parla del parallelismo Maria-Chiesa): v. Laurentin-Table, p. 136).

CESARIO di HEISTERBACH. — Monaco cistercense della diocesi di Colonia. Scrisse, tra il 1220 e il 1230, il suo « Dialogus miraculorum » (ed. A. Meister, in *Römische Quartalschr.* 14, supplementband, 1901; altre edizioni vengono indicate nella *Bibliographica hagiographica latina*, Bruxelles 1898-1899, p. XIX). Egli rappresenta la Vergine in atto di proteggere sotto il suo manto i monaci cistercensi: idea che ha dato poi origine ad un tema iconografico molto comune, la Madonna del manto. Ha inoltre: *De solemnitatibus B. M: V. octo sermones* (v. Hilka, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heis* [erster Band], Bonn 1933, pp. 2-60); *Tractatus super « Quae est ista »* (pubblicato da Schütz nella sua « Summa Mariana », Paderborn 1908, pp. 687-716); *Expositio super sequentiam « Ave praeclara maris stella »*; *22 homiliae ad honorem Dei Genitricis, explicatio Cantici Salomonis*; *Libri duo super verba « Signum magnum »*, ecc. (presso Tissier « Bibliotheca Patrum Cisterciensium », Bonofonte 1660).

CHAMINADE GUGLIELMO GIUSEPPE (Ven.). — Nato a Périgueux (Francia), morì a Bordeaux nel 1850. Sacerdote, educatore, apostolo, durante gli anni del Terrore esercitò clandestinamente il ministero sacerdotale a Bordeaux. Esule in Spagna, dinanzi alla Madonna del Pilar di Saragozza sentì « le parole interiori » della sua particolare devozione mariana, attuata poi a Bordeaux nel 1817 con la fondazione della « Società di Maria » composta di Sacerdoti e di Laici, dedita in modo particolare all'educazione della gioventù. Lasciò un *Petit Traité de la connaissance de Marie* (tradotto in italiano dal P. Giulio Folgarait, S. M., Ed. Ancora, Milano 1941) ed un *Manuel des Serviteurs de Marie* pubblicato, col primo, a Bordeaux nel 1844. Caratteristica del P. Ch. e della sua Congregazione è una « pietà filiale » verso Maria, foggiata su quella ch'ebbe Gesù verso di Lei. La sua causa di beatificazione veniva introdotta nel 1918.

BIBL.: NEUBERT E., S.M., *La doctrine mariale de M. Chaminade*, Les Editions du Cerf., Juvisy, Paris 1938, 113 pp.; CH. G. J., *Marie, la femme promise*, d'après le Serviteur de Dieu G.J.C., Nicolet, Centre Marial Canadien (1949), (Les traits Marials, 2) 29 pp.; FERNANDEZ F., S. M., *De la esclavidud a la piedad filial*, in « Est. Mar. » 10 (1950) pp. 33-60; FERRERO P., S.M., *L'ora di Maria negli scritti di P. Ch.*, pref. del P. E. Neubert. Suppl. straordinario della Rivista « L'ora di Maria », Roma 1931, 66 pp.; FRIEDEL F., S.M., *Dogmatic foundation of Father Chaminade's Doctrine on Filial Piety*, in « Marian Studies » III (1952) pp. 208-217; LE MIRE N., S.M., *La maternité spirituelle selon Monsieur Ch.*, in « Nouv. rev. mar. » 2 (1955) pp. 233-245; ARTADI J., S.M., *Naturaleza de la Piedad Filial*, in « Memoria Congreso de Zaragoza 1954 » pp. 875-896; FERNANDEZ F., S.M., *La piedad filial mariana*, Ediciones S.M., Madrid (1954) 146 pp.; ID., *La Congrégation de l'Immaculée Conception selon l'esprit du P.G.J. Ch.*, in « Virgo Immaculata » III, 3, pp. 193-215; N. N., *De vita mariologico-mariana apud Societatem Mariae*, in « Eph. Mar. » 5 (1955) pp. 457-465; COLE W. J., S.M., *The spiritual Maternity of Mary according to the Writings of F.W.J. Ch. A study of spiritual doctrine*, 1958, 391 pp.

CHIESA. — Il tema « Maria e la C. » con il conseguente ravvicinamento tra la Mariologia e l'Ecclesiologia (tutte e due in pieno sviluppo, specialmente a partire dal 1930) è quello che ha attirato maggiormente, ai nostri tempi, l'attenzione e la riflessione dei teologi. La Mariologia, in tal modo, ha portato nuova luce alla Ecclesiologia e l'Ecclesiologia alla Mariologia.

Il primo a trattare il suggestivo tema pare che sia stato Mons. J. E. Laurent (vicario apostolico di Lussemburgo, 1804-1883) con le sue sei conferenze su « Maria e la C. » (*Mystères de la sainte Vierge, mère de Dieu*; trad. dal tedesco, Bruxelles 1857). Da lui dipendono Scheeben e molti altri che si unirono a lui. Nel 1934 il P. H. Rondet S. J., col suo studio *La place de la très Sainte Vierge dans l'Église* (v. « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 1937-1938, pp. 210 ss.) inaugurava, si può dire, la serie delle monografie succedutesi, sui rapporti che legano Maria alla C. e viceversa. Basti accennare, in Germania, a quelle del Koester (*Die Magd des Herrn*, I ed. 1947, II ed. 1954), del Semmelroth (*Urbild der Kirche*, I ediz. Würzburg 1950, II ed. 1954), di A. Mueller (*Maria-Ecclesia. Die Einheit Marias und der Kirche*, I ediz. Freib. Schweiz, 1951, II ediz. 1955), del Feckes (in un'appendice all'opera *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1936, pp. 264-278), Schmaus (*Mariologia*, pp. 247-291), Rahner *Maria und die Kirche*. Innsbruck 1951) ecc. (v. Fernandez D., C. M. F., *Maria y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*, in « Est.Mar. » 18 [1957] pp. 55-107).

Dietro l'esempio dei mariologi tedeschi, la « Soc. Franç. Ét. Mar. » consacrava ai rapporti tra Maria e la C. le riunioni annuali del 1951, 1952 e 1953: rapporti pubblicati

in tre volumi dal titolo *Marie et l'Église* (v. Crisostomo da Pamplona, O. F. M. Cap., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía francesa*, in «Est. Mar.», pp. 109-125).

La Società Mariologica Spagnola, a sua volta, dietro l'esempio di quella tedesca e francese, nella riunione annuale del 1950, studiava il tema e pubblicava i suoi studi in «Est. Mar.», 18 (1957), 405 pp.

A coronamento dei precedenti studi, l'Accademia Mariana Internazionale, nel 1958, sceglieva l'argomento *Maria e la C.* come tema del Congresso Mariano Internazionale di Lourdes.

Il tema, quanto mai suggestivo, è altrettanto vasto, complesso ed arduo, per cui i vari modi di vedere dei mariologi, su vari punti, anche fondamentali, presentano una certa discrepanza, e non si è ancora riusciti a raggiungere un pieno accordo. Ecco uno schema che ci permette di abbracciare, in un solo sguardo, tutta l'ampiezza del tema:

Maria e la Chiesa possono considerarsi:

nelle fonti
1. Magistero Eccl.
2. S. Scrittura
3. Tradizione

nella elaborazione teologica
considerando i rapporti tra Maria e la Chiesa

Tradizione in generale
ordinari:
1. con la Gerarchia
2. coi Sacramenti
3. con la vita della C.

Tradizione in particolare
straordinari:
1. apparizioni
2. miracoli

I. *Maria e la C. nelle fonti.*

1. *Nel Magistero Ecclesiastico ordinario.* Da Gregorio XVI fino a Pio XII vari documenti del Magistero Ecclesiastico ordinario han messo in rilievo le relazioni che corrono tra Maria e la C.

1) *Gregorio XVI.* Il Quadrio, dopo una diligente rassegna dei vari documenti, è giunto alla seguente conclusione: «Nel quadro della Mediazione universale sottolineò la speciale e continua protezione di Maria a difesa della C. cattolica, del Romano Pontefice e della sua città episcopale specialmente contro le eresie, gli assalti dei nemici e qualsiasi calamità. Per questa ragione riconobbe alla Vergine il titolo di "Ausiliatrice della Chiesa". Non trattò delle altre relazioni che uniscono Maria e la C.» (v. Quadrio G., *L'insegnamento mariano del Papa Gregorio XVI*, in «Salesianum» 20 [1958] pp. 542-561).

2) *Pio IX*, nei suoi vari documenti mariani, ha dato uno speciale risalto alla mediazione sociale dell'Immacolata verso la C. considerata come corpo visibile e sociale. Una tale mediazione sociale si esplica in modo particolare: 1) «intercedendo di continuo per l'intero popolo cristiano» (Alloc. «Inter graves» del 1° dicembre 1864, in «Pii IX Acta, I, 1, p. 594); 2) nella difesa del popolo cristiano; 3) nella lotta vittoriosa contro le eresie di ogni età e contro gli assalti delle forze infernali; 4) nella speciale assistenza al Capo visibile della C. e alla Sede Apostolica contro tutti i suoi nemici. Pio IX, infine, sottolinea la distinzione e la trascendenza della SS. Vergine sopra la C., essendo Essa «inter Christum et Ecclesiam» (Ep. Enc. «Ubi primum» del 2 febbraio 1849, in «Pii IX Acta», I, 1, p. 164; v. Quadrio G., *L'Immacolata e la C. nell'insegnamento di Pio IX*, in «Virgo Immaculata» XIII, 1957, pp. 1-24).

3) *Leone XIII.* Il suo insegnamento sul nostro tema è assai ricco di elementi dottrinali ed ha influito non poco sui documenti posteriori del Magistero Ecclesiastico. Dall'attento esame dei vari documenti, il Quadrio ha dedotto le seguenti conclusioni: «Maria, quale cooperatrice del Figlio nell'opera della redenzione, ha efficacemente cooperato col medesimo divin Fondatore alla costituzione della C., della quale è perciò con verità detta Madre». - «Maria, quale Mediatrice della C. presso l'unico divin Mediatore, è stata fin dagli inizi ed è tuttora propagatrice della C. e della fede cattolica nel mondo; tutrice dell'ortodossia contro tutte le eresie di cui è debellatrice vittoriosa; fautrice e restauratrice dell'unità ecclesiastica contro tutte le divisioni». - «Maria, quale potentissima Ausiliatrice della C., ne è stata e sarà sempre l'invincibile baluardo nei pericoli e nelle calamità che la minacciano, con particolare riguardo al Pontificato Romano». - «Maria, per la sua singolare posizione di mediatrice tra Cristo e la C., è bensì, come noi, membro della C., ma un membro supereminente e del tutto singolare». - «Per quanto Leone XIII non abbia di proposito trattato la questione del parallelismo tra Maria e la C., vi sono tuttavia nella sua dottrina mariana sicuri elementi su cui tale parallelismo è fondato, elementi che verranno poi organicamente sviluppati da Pio XII. Tali sono: la comune Maternità di Maria e della C. verso le mistiche membra di Cristo; la comune missione di dispensare agli uomini i tesori della redenzione; un potere in certo senso comune, ma non identico, di magistero e di dominio»

(v. Quadrio G., *Le relazioni tra Maria e la C. nell'insegnamento di Leone XIII*, l. c., p. 641).

4) *S. Pio X.* Nei suoi vari documenti, il Pontefice ha posto in bel rilievo il misterioso contributo di Maria: 1) nell'origine o costituzio[illegible] della C., mistico corpo di Cristo, di cu[illegible], in quanto Capo, è vera Madre; 2) nello [illegible]viluppo o crescita interiore del Corpo Mistic[illegible] per mezzo della Grazia di cui è *prin[illegible] dispensatrice* alle singole membra; 3) ne[illegible] espansione esteriore della C. mediante la diffusione della fede cristiana fra tutti i popoli e l'incorporazione di tutti alla C.; 4) nella difesa della ortodossia della fede contro tutte le eresie, specialmente quelle dei tempi moderni; 5) nelle lotte e nei pericoli del popolo cristiano; 6) nella speciale protezione da Maria prestata al Capo visibile della C., specialmente nei momenti più difficili. Maria SS. è l'« Aiuto dei Cristiani » (v. Quadrio G., *La mediazione sociale di Maria SS. nel magistero di S. Pio X*, in « Problemi scelti di teologia contemporanea », Analecta Gregoriana, vol. 68, Roma 1954, pp. 361-381).

5) *Benedetto XV.* In alcuni suoi documenti, parlando della Mediazione di Maria nella distribuzione delle grazie, il Pontefice sottolinea l'aspetto « sociale » o « ecclesiale » della medesima, in forza della quale Maria appare come potentissima e indefettibile « Ausiliatrice » della C. nella sua origine, nella sua espansione, nella difesa contro i nemici. Essa suscita, diffonde e protegge gli Ordini e Congregazioni Religiose (v. Quadrio G., *Maria Mediatrice e la C. nell'insegnamento del Papa Benedetto XV*, in « Salesianum » 20 [1958] pp. 562-595).

6) *Pio XI.* Dai vari documenti mariani di questo Pontefice risulta che Maria, Mediatrice e Madre spirituale di tutti gli uomini, è anche, in modo speciale, Mediatrice e Madre spirituale della C. cattolica, Mistico Corpo di Cristo, e perciò interviene nella fondazione, nella espansione e nella santificazione della C.; nella difesa dell'unità della medesima contro gli scismi e dell'ortodossia contro gli errori; nella lotta vittoriosa contro i suoi nemici e nella particolare protezione del Pontificato Romano. Egli rileva, infine, il carattere spiccatamente ecclesiologico e papale del titolo « Auxilium Christianorum » (v. Quadrio G., *La mediazione sociale di Maria SS. e nel magistero di Pio XI*, in « Salesianum » 17 [1955] pp. 472-493).

7) *Pio XII.* Il « Papa Mariano » per antonomasia, nei suoi molteplici documenti mariani, ha sottolineato con insistenza l'aspetto sociale della mediazione mariana, presentando la Vergine SS. come Madre, Sovrana, Maestra e Protettrice della C. Essa ha cooperato a « fondare il suo Corpo sociale » (Enc. « Mystici Corporis Christi », AAS 35 [1943] p. 204) nelle sue tre fasi successive: l'inizio, con la predicazione evangelica; il compimento, fra i tormenti della Croce; la promulgazione, nel giorno di Pentecoste (ibid., pp. 204-208). Alla fondazione della C. ha fatto seguito una ininterrotta assistenza di Maria nella vita e nella espansione della medesima (ibid., p. 248). « Ella, per il mistico Corpo di Cristo, nato dal Cuore squarciato del nostro Salvatore, ebbe quella stessa materna sollecitudine e premurosa carità, con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il Bambinello Gesù » (ibid.). Ella è presente, col suo aiuto, nelle lotte e nei pericoli del popolo cristiano, quale specialissima Protettrice del Capo Visibile della C. Per questo « il mondo intero invoca questa Madre Divina come Ausilio dei Cristiani » (Disc. del 31 genn. 1940 ad un gruppo di sposi novelli e di Figlie di Maria. Cfr. « L'Osservatore Rom. » 1° febr. 1940) (v. Quadrio G., *La mediazione sociale di Maria SS. nel magistero di Pio XII*, in « L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa », Torino 1953, pp. 91-125).

Pio XII, inoltre, rileva la netta differenza tra la cooperazione di Maria e quella della C. alla redenzione del genere umano. Egli infatti distingue nettamente, innanzitutto, le due fasi della Redenzione, ossia l'operazione della Redenzione (la cosiddetta Redenzione « oggettiva ») e l'applicazione della medesima agli individui (la cosiddetta Redenzione « soggettiva »). Così, per es., nell'Enc. « Mystici Corporis Christi » dice che « per essa [la Vittoria della croce] Egli ha accresciuto all'infinito il tesoro di quelle grazie che [Red. ogg.], nella gloria del Cielo, Egli distribuisce senza interruzione ai suoi membri mortali [Red. sogg.] (AAS 35 [1943] 206; v. anche, ibid., pp. 206-207; 213; Enc. « Mediator Dei et hominum » AAS 39 [1947] pp. 522; 549; 550-551).

Lo stesso Pontefice, in secondo luogo, mette in rilievo la parte di Cristo, della C. e di Maria alla Redenzione.

Riguardo a Cristo, il Pontefice insegna che Egli è il Redentore del genere umano: « Fin dal primo istante dell'Incarnazione, il Figlio dell'Eterno Padre colmò la natura umana,

ch'Egli si era sostanzialmente unita, della pienezza dello Spirito Santo, per farne uno strumento atto della divinità nell'opera sanguinosa della Redenzione » (Enc. « Mystici Corporis Christi », AAS 35 [1943] pp. 206-207). Egli è « il Mediatore unico di grazia e di verità tra il Padre suo celeste e il genere umano » (Enc. « Haurietis aquas », AAS 48 [1956] p. 310). Egli è « l'Autore di quel mirabile accordo tra la giustizia divina e la divina misericordia che costituisce il mistero della nostra salvezza che trascende tutte le cose » (ibid., pp. 321-322).

La C. [ossia, l'insieme dei cristiani appartenenti sia alla Gerarchia sia al popolo fedele] nata « dal costato del Salvatore sulla Croce, come una nuova Eva, madre di tutti i viventi (Cfr. Gn. 3, 20) » (« Mystici Corporis Christi », l. c., p. 205), è la « dispensatrice del sangue della Redenzione » (« Haurietis aquas », l. c., p. 333). « Morendo sulla Croce, Egli [il Redentore] ha comunicato alla sua C., *senza alcuna contribuzione* da parte di Essa [*nihil ea conferente*], l'immenso tesoro della Redenzione, quando però si tratta della distribuzione di un tale tesoro, non solo Egli condivide con la Sua Sposa immacolata l'opera della santificazione delle anime, ma vuole che queste nascano, per così dire, dall'opera sua » (« Mystici Corporis Christi », l. c., p. 213). Pio XII quindi insegna chiaramente che la Chiesa, nella cosiddetta redenzione « oggettiva », « non ha apportato alcun contributo »; e che tutta l'azione della C. è limitata alla cosiddetta redenzione « soggettiva », ossia, all'applicazione dei frutti della Redenzione. Ed è qui precisamente che Maria SS. si contraddistingue — secondo Pio XII — dal resto della C., poiché Essa, ed Essa sola, è stata la *generosa socia del Divin Redentore* (« Munificentissimus Deus »: Cfr. AAS 42 [1950] p. 788) nel momento stesso in cui il Figlio suo Redentore compiva la cosiddetta Redenzione oggettiva; per cui « quantunque sia vero che anche la Beatissima Vergine, come noi, è membro della C., tuttavia non è men vero che Essa è un membro del tutto singolare [« membrum plane singulare »] del mistico Corpo di Cristo » (Radiomessaggio del 24 ottobre 1904 al Congresso Mariologico Internazionale: Cfr. AAS 46 [1954] p. 199). In molti luoghi poi Pio XII ha illustrato l'associazione, la cooperazione di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva (v. Mediatrice) oltrechè alla cosiddetta Redenzione soggettiva (propria della C.) (v. Pilote G.-R., *La coopération de Marie et de l'Église à la rédemption selon les enseignements de Sa Sainteté Pie XII*, in « Maria et Ecclesia » IV, pp. 483-523).

2. *Nella S. Scrittura.* I testi che, secondo i teologi, fondano le relazioni fra Maria e la C. sono: Gn 3, 15; Gv 2, 1-11; 19, 25; Apocalisse 12, 1 ss.: sono testi intimamente connessi. Da essi, presi nel loro pieno significato, si deduce che Maria, essendo Madre fisica di Cristo e sua associata nell'opera della salvezza dell'umanità, è anche Madre spirituale della C. Questa è l'idea di fondo contenuta nei suddetti testi biblici. Questa maternità spirituale di Maria verso la C. serve di base alle principali analogie che ci permettono di avvicinare Maria e la C. in una analoga visione, ossia, la C. può dirsi madre spirituale ad imitazione di Maria ed in dipendenza da Maria; associata come sposa a Cristo, ad imitazione di Maria ed in dipendenza da Maria; avversaria vittoriosa di Satana ad imitazione di Maria ed in dipendenza da Maria; destinata alla gloria celeste ad imitazione di Maria ed in dipendenza da Maria. Secondo il Bouyer (v. bibl.) i temi biblici relativi a Maria, vale a dire, la Madre del Messia, la Sposa del Signore e la Sapienza divina, sono, nello stesso tempo, temi ecclesiologici (*Le Trône...*, p. 14, v. bibl.).

BIBL.: BRAUN F. M., O.P., *Marie et l'Église d'après l'Écriture Sainte*, in « Bull. Soc. Mar. Franç. Ét. Mar. » 10 (1947) pp. 1-21; PEINADOR M., C.M.F., *Estudio sintético-comparativo de los textos escrituristicos que fondamentan las relaciones entre Maria y la Iglesia*, in « Est. Mar. » 18 (1957) pp. 127-155; BOUYER L., *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Parigi 1957; FLESSENKEMPER R., SS.CC., *Das Verhältnis der Kirche zu Maria gemäss dem Schriftum des hl. Johannes*, in « Maria et Ecclesia » 30 (1959) pp. 1-38; KASSING A., O.S.B., *Der heilgeschichtliche Ort Mariens in der Kirche nach Apk 12*, ibid., pp. 39-60; SPEDALIERI F., S.J., *Maria et Ecclesia in Apocalypsi XII*, ibid., pp. 61-70.

3. *Nella Tradizione.* Il primo a ravvicinare la C. da Eva (nel parallelismo Eva-Maria) è stato l'autore della II Lettera di Clemente. Costui enuncia, per primo, echeggiato poi da Tertulliano (nel *De anima* 43, 10, ed. Waszink, Amsterdam 1947, p. 60), l'idea che Cristo è « l'Uomo » e la C. è « la donna » arguendo da Gn 1, 27, e da S. Paolo (Eph 5, 31-32). Si ha infatti nel Gen.: « Fecit Deus hominem masculum et feminam ». Ed in S. Paolo: « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Eccle-

sia » (Eph 5, 31-32). La C., qui, viene avvicinata ad Eva, e a titolo di sposa. Oltre quindi al parallelismo Eva-Maria, sorge anche il parallelismo Eva-C. All'origine i due parallelismi rimasero nettamente separati: Maria, accogliendo la parola di salvezza, riprende la parte di Eva prima della caduta; la C., estratta dal costato del nuovo Adamo (Gv 2, 21 parallelo a Gv 19, 34), riprende la parte di Eva prima della caduta, diventando « l'aiuto » di Adamo simile a lui (Gn 2, 18) e, mediante lui, *la madre di tutti i viventi* (Gn 3, 20). In seguito, però, i due parallelismi Eva-Maria ed Eva-C.verranno uniti: Maria, come la C., diventerà, con S. Epifanio (verso il 377) la « madre dei viventi » (indicata in enigma in Gn 3, 19) nel *Panarion* (78, 88, PG 42, 728); e solo nel sec. XII diventerà « l'aiuto simile a lui » (Gn. 2, 18). Al termine di questo sviluppo il parallelismo Eva-Maria e quello di Eva-Chiesa si uniscono, e la C., nella sua opera di salvezza (opposta all'opera di rovina di Eva) apparirà sistematicamente unita a Maria e subordinata a Lei. Maria appare quale anello di congiunzione tra Cristo e il suo Corpo Mistico che è la C. Gli scrittori del sec. XII si industriano ad esprimere con immagini concrete i diversi aspetti dell'azione mediatrice di Maria. La più celebre di tali immagini è quella dell'acquedotto, dovuta a S. Bernardo. Cristo è la sorgente d'acqua viva che deve dare da bere alla C. e ai suoi membri; ma quest'acqua non giunge ad essi se non attraverso l'acquedotto, Maria. Cristo è il « sole » di giustizia; la C. è la « luna » che riceve da Lui tutta la sua luce: la riceve però non già direttamente, ma indirettamente, attraverso Maria, la « donna vestita di sole » con la « luna » sotto i piedi. La mediazione mariana perciò si sviluppa parallelamente alla mediazione della C. Tutti questi sviluppi si trovano già « in germe » in quelli dei primi Padri, e derivano tutti da un'unica radice: la Eva-Maria (v.). Occorre tuttavia dichiarare che, il parallelismo Maria-C. (che è un'idea antica nella dottrina patristica) non ha mai occupato un posto di primo piano presso i Padri. Essi non identificavano affatto (come pretende qualche autore tedesco) Maria con la C. Secondo i Padri, la C. è una imitazione o riflesso dei privilegi mariani. Dalla semplice analogia stabilita dai Padri tra Maria e la C., non si può dedurre che, secondo essi, la Chiesa sia corredentrice, madre, vergine ecc. *come* lo è Maria, ma come lo è *anche* Maria, in modo molto diverso.

Riguardo poi agli scrittori latini medioevali, siamo ben lungi dal trovarci dinanzi ad una dottrina comune ed universale. L'idea di Maria, prototipo della C., non solo non costituisce il tema centrale della Mariologia medioevale (come hanno preteso alcuni mariologi tedeschi) ma neppure costituisce una delle maggiori preoccupazioni. Una tale idea, con il passare del tempo, veniva riconosciuta come « essenzialmente teologica », un'idea che offriva il vantaggio di impostare sotto nuovi aspetti i vecchi problemi mariologici. Rimaneva quindi alla teologia speculativa e sistematica il cômpito di determinare i rapporti precisi tra Maria e la C.

Presso gli scrittori latini medioevali, la Vergine appare come prototipo o figura della C. nelle sue qualità fondamentali di « sposa », « madre » e « vergine ». Secondo tali scrittori, inoltre, Maria è la « portio praecipua Ecclesiae », « eminentissimum membrum », il « legame » o « collo » che unisce Cristo con la C.

BIBL.: COATHALEM H., S.J., *Le parallélisme entre la Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1954 (presentata come tesi di laurea in teologia nel 1939); HOLSTEIN H., S.J., *Marie et l'Église chez les Pères anténicéens*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. », IX (1951) pp. 11-25; MÜLLER A., *L'Unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^e et V^e siècles*, ibid., pp. 27-38; FRENAUD G., O.S.B., *Marie et l'Église d'après les Liturgies latines du VII^e au XI^e siècle*, ibid., pp. 39-58; BARRÉ H., C.S.Sp., *Marie et l'Église du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, ibid., pp. 59-143; SOLÁ F. DE, S.J., *Maria y la Iglesia en los Padres Orientales*, in « Est. Mar. » 18 (1957) pp. 169-186; SOLANO J., S.J., *María y la Iglesia en los Padres Occidentales*, ibid., pp. 187-206; PALMA M., *María y la Iglesia según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*, ibid., pp. 207-230; LLOPART ST., O.S.B., *Maria-Ecclesia. Observationes in argumentum iuxta Padres praeephesinos*, in « Maria et Ecclesia » 3 (1959) pp. 81-108; KRÜGER P., *Maria und die Kirche in der alteren syrischen Väterliteratur*, ibid., pp. 109-136; SÖLL G., S.D.B., *Maria und die Kirche bei den griechischen Vaetern seit Cyrill von Alexandrien*, ibid., pp. 137-162; HUHN J., *Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum*, ibid., pp. 163-199; DIETZ J., O.E.S.A., *Maria und die Kirche nach dem hl. Augustinus*, ibid., pp. 200-239; RIEDINGLER H., *Maria und die Kirche in den Marianischen hohelied-Kommentaren des Mittelalters*, ibid., pp. 241-289; SPILKER R., O.S.B., *Maria-Kirche nach dem hoheliedkommentar des Rupertus von Deutz*, ibid., pp. 291-317; FRIES A., C.SS.R., *Des Albertus Magnus gedanken über Maria-Kirche*, ibid., pp. 319-374; BAUDUCCO F., *De Maria et Ecclesia apud Dionysium Carthusianum*, ibid., pp. 375-388; BROSCH J., *Maria als bild und glied der Kirche nach der lehre der deutschen theologen des 19. Jahrunderts vor M. J. Scheeben*, ibid., pp. 469-518; SEBASTIAN W., O.F.M., *La coopération de Marie et de l'Église à la rédemption*

selon les Pères de l'Église, in « Maria et Ecc sia », IV, pp. 35-66.

II. *Maria e la C. nella elaborazione teologica.* Basati sui dati positivi biblici e tradizionali, e alla luce del Magistero della C., i mariologi han cercato di precisare i rapporti dell'analogia tra Maria e la C., considerando sia il fondamento sia lo sviluppo di una tale analogia.

1. *Il fondamento* di tali rapporti, ossia, dell'analogia tra Maria e la C., va ricercato, secondo il P. Nicolas, in due cose: 1) nella possibilità di considerare, sia l'una che l'altra, come creature soprannaturali; 2) nel fatto che, sia l'una che l'altra, hanno un'ordinazione al Verbo Incarnato in quanto tale, ordinazione che le definisce nel loro essere soprannaturale e dalla quale si dedurranno i loro attributi e proprietà (v. *Introduction à nos travaux sur la Vierge et l'Église*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » [1951] p. 4).

Quantunque membro della C., Maria « è anteriore » alla C. Essa, a differenza dei personaggi dell'A. T., appartiene alla C. come un membro in cui, nel momento dell'Annunciazione, si riassume tutta la C., di modo che la C. cristiana procede da Lei, da questa prima « cristiana ». Ne segue perciò che Maria sia anteriore alla C. e la preceda: « illa [Maria] praecedit, haec [la C.] sequitur » (Serlo di Savigny, *Sermo in Assumpt.*, I, ed. Tissier, p. 115; presso Barré, *Marie et l'Église du Vénérable Bede à S. Albert le Grand*, in « Bull. Soc. Franç. Et. Mar. » [1951] p. 92).

Maria, infatti, precede la C. nella relazione ch'Ella contrae col Verbo Incarnato. Essa non è un membro comune della C., partecipante al rapporto comune, sia pure privilegiato, con Cristo. Essa è legata al Verbo Incarnato con un rapporto di vera e propria maternità, e perciò in modo del tutto speciale, unico, proprio a Lei sola, modo che porta con sè una maternità di natura per rapporto alle relazioni di grazia che legano tutto il resto della C. a Cristo. Mentre quindi Maria è costituita nel suo essere soprannaturale (nella sua personalità) dalla relazione di maternità divina, la C. invece è costituita nel suo essere soprannaturale (nella sua personalità) per mezzo della grazia. La grazia stessa che la Vergine ha con pienezza (superiore alla grazia di tutta la C.). Essa non la riceve, come gli altri, attraverso la C., ma la riceve direttamente da Cristo (in vista della divina maternità, ragione della sua preservazione dalla colpa e misura della sua grazia). Mentre, quindi, Maria, per ragione della sua maternità divina (di questa speciale, singolare relazione al Verbo Incarnato) appartiene all'ordine ipostatico (l'ordine di Cristo), la C. invece appartiene all'ordine della grazia (l'ordine della C., cioè, di tutti gli altri membri della C.). Non è dunque in dipendenza della C. che Maria è essenzialmente quello che è; più che *dentro* la C., Ella è al vertice della C., e perciò trascende tutti gli altri membri di essa.

2. *Sviluppo dell'analogia*, ossia, del parallelismo tra gli attributi di Maria e quelli della C. Si può stabilire questo principio: ai principali attributi e misteri di Maria, corrispondono analoghi attributi e misteri nella C., di modo che Maria è il prototipo della C.

1) *Mistero* Maria, mistero la C., poiché entrambi creature soprannaturali;

2) *Santa* ed Immacolata Maria, santa ed Immacolata la C.;

3) *Madre* Maria (Madre del Cristo totale, madre fisica del Capo e Madre spirituale dei membri), Madre la C. (madre spirituale dei membri di Cristo);

4) *Madre-Vergine* Maria e Madre-Vergine la C., poiché entrambe fecondate dallo Spirito Santo;

5) *Sposa di Cristo* Maria (nella rigenerazione soprannaturale dell'umanità) e sposa di Cristo la C. (nella generazione soprannaturale dei singoli membri della C.).

Insieme a queste somiglianze, van tenute presenti anche le dissomiglianze. Si tratta infatti di analogia (e perciò di somiglianza unita a dissomiglianza) e non già di univocità. La C., infatti, non può dirsi, in senso vero e proprio, Madre di Cristo, come Maria; Maria, inoltre, ha avuto parte attiva nella cosiddetta redenzione oggettiva, mentre la C. (insieme a Maria) ha una parte attiva soltanto nella cosiddetta redenzione soggettiva, ossia, nell'applicazione della Redenzione ai singoli uomini. (Si ricordi l'insegnamento di Pio XII).

III. *Rapporti tra Maria e la C. in genere.* Questi rapporti possono ridursi a tre: quello di *Madre* della C., quello di *Regina* della C. e quello di *Mediatrice* tra Cristo e la C.

1) Maria, innanzitutto, è vera madre spirituale della C. Il Verbo Incarnato, infatti, nell'istante stesso della sua Incarnazione, attrasse a sé tutto il genere umano e divenne suo Capo, precisamente in quanto Dio-Uomo; ci redense poi in quanto uomo, con atti di valore infinito, perchè atti procedenti da una

persona divina. Ciò posto, Maria è vera Madre (fisica) di Cristo nostro Capo, perché Essa rese possibile gli atti e le funzioni capitali di Cristo. Orbene, come Madre del Corpo Mistico, Maria è adorna di una grazia e di una santità unica, perché amata da Dio come Madre del suo Figlio incarnato, Madre del Capo del Corpo Mistico.

Ma oltreché Madre (fisicamente) del Capo del Corpo Mistico, Maria è anche Madre (spiritualmente) dei membri del Mistico Corpo di Cristo, e perciò è vera Madre spirituale di tutta la C.

2) Maria, inoltre, è «Regina» della C. a causa del primato e del dominio che ha su di essa.

3) Maria, infine, è anche «Mediatrice» fra Cristo e la C., «inter Christum et Ecclesiam» (S. Bernardo, citato, come abbiamo di già rilevato, da Pio IX, «Ubi primum» del 2 febbr. 1849), nel senso che tutto ciò che deriva alla C. stessa, passa, per libera disposizione divina, attraverso Maria.

Ciò posto, non si può in nessun modo identificare Maria con la C. (come vorrebbe A. Müller) riducendo la stessa grazia della maternità divina all'ordine comune della grazia, di modo che tra la maternità di Maria (verso Cristo e i Cristiani) e la maternità della C. (verso i Cristiani) non vi sarebbe nessuna specifica o essenziale differenza. Maria, secondo il Müller, non sarebbe altro che «la perfezione assoluta della C., della incorporazione a Cristo e della cooperazione materna dell'uomo con Dio all'opera della salvezza». Maria infatti è legata a Cristo da una relazione del tutto diversa (unica, singolarissima) da quella con la quale è legata alla C. con tutti gli altri suoi membri: la relazione di vera e propria maternità, avendolo, in senso vero e proprio, generato. Che se si dice talvolta che anche la C. è Madre di Cristo (e perciò legata a Lui da una relazione di maternità) ciò vien detto non già in un senso proprio, ma solo in senso metaforico, figurato. Tale maternità spirituale, figurata della C., inoltre, è fondata sulla maternità fisica e propria di Maria.

Maria, considerata sotto un aspetto, si assomiglia più a Cristo che alla C.; mentre, sotto un altro aspetto, si assomiglia più alla C. che a Cristo. Maria fa parte bensì della C., ma è anche sopra la C. Se, infatti, si considera la C. come mistico Corpo di Cristo, di cui Cristo è il Capo, e perciò se si considera come colei che trae da Cristo la sua unità, la sua vita, il suo essere soprannaturale, Maria, senza dubbio, fa parte della C. Se invece si considera in quanto trasmette alla C., mistico Corpo di Cristo, la vita di Cristo Capo, allora Essa si trova tra Cristo e la C., ossia, Essa appartiene alla C., ma è anche distinta da essa.

Posto dunque che Maria appartenga alla C., i mariologi hanno avuto cura di indagare il posto di Maria nella C., senza raggiungere tuttavia un accordo: per alcuni, infatti, Maria nel mistico Corpo di Cristo sarebbe una specie di «Capo secondario» (espressione contraddittoria); per altri, infine, sarebbe il «cuore» (v. Roschini G., *Mariologia*, III, II ed., Roma 1948, pp. 349-367). In breve: occorre evitare i due difetti opposti: quello di innalzare Maria al livello di Cristo (per eccesso) e quello di abbassarla al livello di tutte le altre creature (per difetto).

IV. *Rapporti tra Maria e la C. in particolare.* Questi rapporti possono considerarsi suddivisi in due classi: ordinari e straordinari:

1) *Rapporti ordinari.* Possono riguardare tre cose: 1) la Gerarchia o Sacerdozio (v. Ordine sacro e Maria); 2) i Sacramenti (v. Sacramenti e Maria); 3) la vita della C. e di ciascuno dei suoi membri (v. Mediazione; natura della cooperazione di Maria SS. all'applicazione dei frutti della Redenzione). Maria collabora all'affermazione e al propagarsi della C. (v. Missioni e Maria) e alla difesa della medesima dagli errori (v. Fenton C., *De Maria eiusque munere in fide catholica tuenda propagandaque iuxta scripta Summorum Pontificum a Gregorio XVI ad Pium XII*, in «Maria et Ecclesia» 2 [1959] pp. 297-327).

2. *Rapporti straordinari.* Si verificano in due modi: 1) con le apparizioni di Maria (v. Apparizioni); 2) coi molti miracoli da Lei operati in ogni tempo ed in ogni luogo (v. Miracoli e Maria).

BIBL.: Una bibliografia completa sul tema *Maria e la C.* è stata data da LAURENTIN R., in «Ét. Mar.» 9 (1951) pp. 145-152; 11 (1953) pp. 170-171. Si aggiunga: LAMIRANDE E., O.M.I., *Coopération de Marie e de l'Église à la rédemption. Introduction générale d'après les théologiens contemporains*, in «Maria et Ecclesia» IV, pp. 1-34; GUINDON H. M., S.M.M., *Coopération de Marie et de l'Église dans l'application des fruits de la rédemption*, ibid., pp. 421-443; THÉORÊT P. E., *Coopération de Marie et de l'Église à la rédemption. Conséquences pour la piété*, ibid., pp. 445-466; CANZIANI L. M., *Maria SS. e la Chiesa*, Ed. Ancora, Milano 1959, 284 pp.

CHIQUINQUIRA (Madonna di). — È il principale santuario mariano della Colombia, situato nella città omonima a 157 km. da Bogotá. Verso la fine del 1500, C. era una casa di campagna appartenente ad un certo Antonio di Santana. In essa si trovava una tavola della Vergine (con ai lati S. Antonio di Padova e S. Andrea Apostolo) dipinta da Alfonso de Narváez, sottratta alla venerazione dei fedeli perché deteriorata e talmente scolorita da non potersi quasi più distinguere le linee delle figure. Il 26 dicembre 1588, dinanzi a tre donne (tra le quali una certa Maria Ramos, spagnola) il quadro fu visto emanare fasci di luce e le figure del medesimo furono viste trasformarsi mirabilmente: da sbiadite e irriconoscibili divennero di colore vivo, acceso, incantevole. La notizia dell'avvenmento attirò sul luogo gran folla. Incominciarono i pellegrinaggi. L'autorità ecclesiastica intervenne rapidamente. Una prima inchiesta giuridica fu fatta subito, cinque giorni dopo i meravigliosi avvenimenti. Un'altra inchiesta, ancora più solenne, fu fatta per ordine del Vescovo nel settembre del 1587. All'umile oratorio senza porte e senza finestre, cinque mesi e mezzo dopo il prodigio del rinnovamento dell'immagine, veniva sostituita una decorosa cappella; a questa cappella, nel 1608, un bel tempio; infine, nel 1812, veniva eretta l'attuale Basilica.

La Vergine di C., oltre ai continui, grandiosi pellegrinaggi, ha visto anche ai suoi piedi i personaggi più rappresentativi della storia nazionale della Colombia. Molti i favori e i miracoli. La veneratissima immagine fu solennemente incoronata a Bogotá il 9 luglio 1919, in occasione del primo Congresso nazionale Mariano. In quel giorno veniva proclamata « Regina della Colombia ».

BIBL.: MESANZA A., O.P., *Bibliografia de Nuestra Señora*, ed. 2ª, Bogotá: vengono elencati una settantina di scritti intorno alla Madonna di Ch.; DE TOFAR Y BUENDÍA P., O.P., *Verdadera histórica relación de N. S. del Rosario di Ch.*, Madrid 1694; ed. 2ª, Madrid 1735; ed. 3ª, Maracaibo 1929. È stata composta sui processi originali e sui manoscritti di P. Juan de Pereira; ad essa hanno attinto tutti gli altri scrittori posteriori; MESANZA A., O.P., *Nuestra Señora de Ch. y monografia histórica de esta villa*, Bogotá 1913; CORNEJO V. - MESANZA A., O.P., *Historia de Nuestra Señora de Ch., de su ciudad y de su Convento*, Bogotá 1919; 2ª ed., Bogotá 1942; MENDOZA U., *Breve Histoira de Nuestra Señora de Ch.*, Bogotá 1933.

CIDONE DEMETRIO. — Letterato e teologo bizantino del sec. XIV. Nato a Tessalonica verso il 1304, fu per trent'anni primo ministro di Giovanni Cantacuzeno e di Giovanni Paleologo.

Tradusse in greco le due Somme dell'Aquinate. Prima del 1365, si fece cattolico e si mise a capo di un movimento per l'unione religiosa nonché per l'unione politico-militare con l'Occidente contro il pericolo turco. Morì a Creta nel 1397-98. Lasciò un importante discorso « sull'Annunciazione ».

BIBL.: JUGIE M., in DthC, VII, coll. 951-52; ID., *Le discours de D. C. sur l'Annonciation, et sa doctrine sur l'Immaculée Conception*, in « Études d'Orient » 17 (1910) pp. 97 ss.

CILE. — Pio XII, nel suo Radiomessaggio del 13 dicembre 1950, in occasione del I Congresso Nazionale Mariano del C., esaltava la pietà e la sincera devozione di un popolo « la cui storia non si può leggere senza trovare stampato in testa ad ogni pagina il dolcissimo nome di Maria » (Cfr. Bertetto D., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Roma 1956, p. 399, n. 446). « Infatti il C. — proseguiva — grazie alla profonda pietà Mariana della vecchia e feconda madre di popoli, la cattolica Spagna, il C., ripetiamo, può dirsi che sia nato alla luce della fede col nome amabile di Maria sul labbro balbettante. Quale città o quale casale, quale remota montagna o quale valle sperduta nel suo vasto territorio non è santificata o da una magnifica cattedrale, o da un severo tempio o da un'umile cappelletta dedicata a qualche invocazione alla Madre di Dio? Quale cuore, autenticamente cileno, non avverte che i suoi battiti si accelerano, quando sente, per esempio, il nome di Nostra Signora di Andacollo, ed in modo tutto particolare, della Madre Santissima del Carmelo, il cui scapolare, un giorno, figurò come segno di gloria sul petto dei vostri eroi; ed anche oggi è come un distintivo nazionale? » (ibid.).

Il primo contatto del C. con Maria si ha nella spedizione organizzata da Fernando di Magellano per fare il giro del mondo: due delle loro cinque caravelle portavano il nome di Maria: N. S. della Vittoria e N. S. della Concezione. Partiti da Siviglia nell'agosto del 1519, al termine di un anno raggiungevano lo stretto che prese il nome di Magellano. Scesi, ne presero possesso piantando una grande Croce con le effigi di N. S. della Vittoria e di N. S. della Concezione. Nel lasciare le rive americane, gli scopritori fecero un pubblico voto: quello di fare un pellegrinaggio ai santuari spagnoli

di N. S. di Montserrat, di N. S. di Guadalupe e di N. S. della Vittoria, per i gravi pericoli scampati.

Il grande conquistatore del C., Pedro de Valdivia, nel gennaio del 1540, prima di partire, si portò con i suoi ufficiali, preceduto dalla bandiera reale, nella cattedrale. Il Vescovo che l'attendeva in trono, aveva fatto scoprire — come nelle grandi cerimonie religiose — il quadro dell'Assunzione di Maria SS., Patrona della Cattedrale. Dinanzi ad Essa e, nelle mani del Vescovo, Pedro de Valdivia fece voto di dedicare all'Assunzione della Madonna la prima chiesa ch'egli avrebbe fatto costruire nei nuovi territori. (Cfr. Errazuriz C., *Orígenes de la Iglesia Chilena*, p. 50). Fu così che, nella nuova città di Santiago, fu vista elevarsi rapidamente la chiesa principale o cattedrale in onore dell'Assunta.

Nel 1551, lo stesso Pedro de Valdivia fondava la città di Concepción (a 500 km. a sud di Santiago) sulla riva nord del Bio-Rio, il principale fiume del C. La cittadina venne distrutta dal violentissimo terremoto dell'8 febbraio 1570. Siccome le scosse di terremoto si ripetevano per cinque mesi consecutivi, il capo della cittadina convocò tutti, in assemblea generale, nella chiesa, ed espose la necessità di scegliere un santo protettore. Invocato lo Spirito Santo, fu tirato a sorte, e il giorno designato fu quello della Natività di Maria. Fu fatta allora la promessa d'innalzare un Santuario alla Natività di Maria in cima al colle e di recarvisi ogni anno, l'8 settembre, in processione per ascoltarvi la Messa cantata. Sorse così il Santuario della Natività di Maria — il più antico di tutto il C. — appellato volgarmente « la Madonna del Boldo ». Il voto, fatto quattro secoli fa, viene sciolto fedelmente anche oggi (Cfr. Muñoz Olave R., *La Virgen María en la Diócesis de Concepción*, p. 55 ss.).

Anche il Santuario di N. S. del Soccorso è dovuto a Pedro de Valdivia. La statuetta, ivi venerata, aveva accompagnato il Valdivia nelle guerre delle Fiandre, d'Italia e del Perù. Nel 1541, il Valdivia fondava Santiago e la fortificava. In seguito all'aiuto ricevuto dalla Vergine, nella difesa della città dall'assalto degli indiani, fece costruire una Cappella alla Cañada, al sud di Huelín, la dedicò a N. S. del Soccorso e vi depose la sua statuetta dell'Immacolata.

Ma la devozione più sentita, più diffusa e, si direbbe, « ufficiale » in C. è quella verso la Madonna del Carmine. Essa risale al 1643, allorché venne eretta, per opera di alcuni abitanti di Concepción, una Confraternita di N. S. del Carmine, diretta dagli Agostiniani. Il principale eroe nazionale cileno, Don Bernardo O' Higgins, nella guerra d'indipendenza del 1817 contro gli spagnoli, nella cattedrale di Santiago, alla presenza del Vescovo e dei notabili della Capitale, faceva voto di « proclamare la Madonna di Monte Carmelo Patrona del C. e di elevarle un santuario nel luogo stesso in cui gli avrebbe concesso il trionfo ». Questo trionfo ebbe luogo a Maipú, nei dintorni di Santiago. Fu così che, con un decreto del 7 maggio 1818, il generale O' Higgins ordinava l'erezione del santuario promesso, il quale fu benedetto il 5 aprile 1819, anniversario della vittoria. Il 19 dicembre 1926, la statua della Madonna del Carmine, venerata nella basilica del S. Salvatore di Santiago, veniva solennemente incoronata Regina del C. dal Nunzio Apostolico. (Cfr. Farina P. A., *A Jesús por María*, Santiago 1942, p. 27).

Il 16 luglio 1946, per decisione dell'Episcopato Cileno riunito in Assemblea generale, alla presenza del Presidente della Repubblica e di parecchi Vescovi Cileni, veniva posta la prima pietra di un grandioso Santuario Nazionale alla Madonna del Carmine, in sostituzione di quello primitivo di Maipú, sul luogo della battaglia.

Il mese mariano, nel C., si svolge dall'8 nov. all'8 dic. (festa dell'Immacolata, il mese più bello dell'anno cileno). Il primo mese di maggio fu celebrato nel nov. del 1853, nella cappella del Seminario di Santiago. Da allora incominciò a diffondersi rapidamente in tutto il C. A Santiago, il mese mariano termina con una grandiosa processione. A Concepción questa processione accompagna l'augusta Regina fin sulla sommità del cosiddetto « Mont de la Virgen ». A Santiago, invece, si dirige verso il « Mont San Cristobal », un colle di 300 metri situato nel centro della Metropoli, dominata da una monumentale statua di 14 m., sopra un piedistallo di 12 m. (all'interno del quale vi è una cappellina con le pareti coperte di ex-voto) eretta in occasione del 50° anniversario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, inaugurata il 26 aprile 1909. Ivi è stata eretta una chiesina dedicata alla Maternità della Madonna (Cfr. « La Revista Católica », Santiago, anni 1904 e 1907).

A Valparaiso, dinanzi al Santuario della Madonna di Lo Vasquez, sulla strada che

congiunge quel luogo con la capitale, tutti i veicoli, sia privati che collettivi, sia da passeggeri che da carichi, i quali transitano per l'importante arteria, per gentile consuetudine, sogliono fare una rispettosa sosta in onore dell'augusta Regina.

I principali Santuari del C., oltre a quelli ai quali abbiamo già accennato, sono: 1) N. S. di Loreto di Tierra Amarilla (che risale al 1873); 2) N. S. del Carmine dell'Immagine volante (che risale al 1821) rimasta completamente illesa, nella nicchia ridotta in frantumi, a causa della dinamite posta in essa da mani criminali; 3) N. S. del Carmine di Palo Colorado di Quilimari; 4) la Cappella del Carmelo della Rinconada, sui primi contrafforti delle Ande, nella Valle di Putaendo; 5) N. S. delle Quaranta Ore di Limache, così detta perché la sua festa coincide con le Quarant'ore. Risale al 1662.

BIBL.: CEPEDA A., C.M.F., *América Mariana*, 2 voll., Madrid 1925; MUÑOZ OLAVE R., *La Virgen María en la diócesis de Concepción durante la dominación española*, 1550-1810, Santiago 1929; SEVERINO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Vírgenes Conquistadoras*, Vitoria (Spagna) 1948, pp. 379-438; RAMIREZ J. T., *La Virgen del Carmen y C.*, Santiago 1949; ARRAÑO A., S.J., *La Sainte Vierge et le C.*, presso Du Manoir, V, pp. 379-406.

CINA. — Nella C. c'imbattiamo per la prima volta nel nome di Maria nell'iscrizione della stele (nestoriana) di Si-nganfu (781, sec. VIII d. C.) scoperta nel 1625. Essa dice: « Una donna diede alla luce (in Giudea) il Santo » (Cfr. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fu*, III P., n. 20, pp. 35-41). Ma l'immagine di Maria incominciò ad attraversare le contrade della C. nei secoli XIII e XIV. Allorché S. Luigi, Re di Francia, inviò, nel 1249, il P. Andrea di Longjumeau e due compagni domenicani, tra i doni da offrire all'Imperatore, consegnò loro una tenda-cappella decorata ad arazzo con le scene dell'Annunciazione, della Natività ecc., tenda che venne offerta all'Imperatrice Ogoulgaimiz, essendo morto, nel frattempo, l'Imperatore.

Nel novembre del 1951 veniva scoperta a Yangehow una pietra tombale con un'iscrizione latina in data 1342, sulla quale è rappresentata la Vergine con Gesù tra le braccia: è la più antica immagine mariana in terra cinese (Cfr. Rouleau A., S. J., *The Yangehow latin tombstone as a landmark of Medieval Christianity in China*, in « Haward journal of asiatic studies », dicembre 1954, pp. 346-365).

La diffusione del culto mariano in C. è dovuta principalmente all'apostolato dei PP. Gesuiti all'alba del sec. XVII. Sull'altare della prima cappella che essi edificarono venne collocata un'immagine di Maria che attirò tosto una folla straordinaria di persone, tra le quali vi erano anche sacerdoti degl'idoli. Tutti si prostrarono a terra, toccando il pavimento con la fronte, per adorarLa, secondo l'uso del paese. Di là, il giorno stesso dell'Assunta, partirono per Xauceo, ove la Vergine operò il primo fra i miracoli avvenuti in C.

Nella città di Sciantum il viceré con la moglie dimostrò ai Padri un vivo desiderio di avere un'immagine di Maria. Accontentato, tutti e due promisero che l'avrebbero onorata e l'avrebbero fatta onorare dai loro dipendenti.

Con l'aiuto della Madre di Dio, i Padri Gesuiti arrivarono a Pechino, ove furono accolti con straordinaria gentilezza dal Re e dai suoi ufficiali. Il primo dono che gli offrirono fu un'immagine della Madonna, che egli, insieme con sua madre, trovò sì viva e maestosa da non poter sopportare lo splendore di quel volto divino. Il Re l'adorò devotamente e le offrì dell'incenso. Ottenuta una casa non lungi dalla villa reale, eressero in onore di Maria una cappella, adempiendo così al voto che avevano fatto.

Nel 1650, il P. Adamo Schall faceva costruire in Pechino una chiesa dedicata all'Immacolata Concezione su un terreno donato dall'Imperatore Choun-tche. Dinanzi ad essa sorgeva un arco di trionfo, in marmo bianco, con la seguente iscrizione: « Quest'arco di trionfo è stato innalzato in segno di riconoscenza e dedicato a Dio ed alla Vergine nell'anno di grazia 1652 ».

Anche il più recente periodo missionario cinese, successo a violente persecuzioni, è pieno di riflessi mariani. Esso ha veduto sorgere in Pechino, nel 1867, la chiesa di N. Signora dei Sette Dolori; la chiesa di N. Signora della Vittoria in Tien-tsin nel 1869; il santuario dell'Addolorata a Tung-erh-kow; il santuario di S. Maria della Porziuncola sui monti di Hung-kow-tze e quello di N. Signora della Cina di Tong-liu, costruito subito dopo la persecuzione dei Boxers, come atto di riconoscenza per la miracolosa apparizione di Maria sulle mura della città, a difesa dei profughi ivi rifugiati.

Non senza ragione, il 25 maggio 1941, Mons. Zanin, Delegato Apostolico, col beneplacito di Pio XII, consacrava solennemente la C. alla Vergine, proclamando ufficialmente Maria di Paotingfu « Regina della C. ».

La nota dominante della devozione dei cinesi a Maria è la « maternità ». I cinesi hanno un vero culto per la madre. Per questo, il culto di Maria, « madre universale », armonizza mirabilmente con l'anima cinese, e per questo i cinesi sono soliti appellare Maria « la santa Madre »; le chiese a Lei dedicate sono le chiese della « Santa Madre »; il mese a Lei sacro è il mese della « Santa Madre; i pellegrinaggi ai suoi santuari non sono altro che visite fatte dai figli alla « Santa Madre ». « Il primo dovere riguardo ad una persona che si rispetta e che si ama è quello di onorare la madre di lui (...) Tributare un culto a Cristo senza tributarlo alla Madre di Lui, prima di tutto non sarebbe cosa giusta, poiché Ella lo merita, e poi non sarebbe logico, ma soprattutto non sarebbe cinese »: così il Dott. Wu King Chiong, convertito al Cristianesimo, in un discorso tenuto alla presenza di cattolici e di protestanti (Cfr. Guettier J., *Marie...*, p. 107, v. bibl.). Il medesimo, in altra occasione, diceva: « A me, come cinese, è impossibile adorare Cristo senza venerare la Beata Vergine. Un proverbio cinese dice: una madre è onorata a causa del suo figlio — un figlio è onorato a causa della sua madre. Così madre e figlio sono inseparabili. Onorare il figlio e nello stesso tempo insultare la madre, è il culmine della irrazionalità e del barbarismo ». « Essere cristiano significa essere un membro di Cristo. Quello che la testa onora, non sarà certamente destinato a ricevere un calcio dal piede » (Cfr. « Marianum » 9 [1947] pp. 144-145).

Tra le forme di devozione mariana, in C., dominano: il Rosario e le Congregazioni Mariane, fiorentissime specialmente nei sec. XVII e XVIII (cfr. Dehergue I., *Les Congrégations...*, v. bibl.). Numerosi poi sono in C. i Santuari Mariani, mèta di pellegrinaggi. Molti di essi sono dedicati alla Madonna di Lourdes (sei), altri alla Madonna Ausiliatrice (sei), alla « Santa Madre » (cinque), oppure all'Immacolata Concezione, alla Madonna della Porziuncola, alla Madonna del Carmine, alla Madonna delle Grazie, alla Madonna del Rosario, alla Madonna di Liesse, ecc.

Ai nostri giorni, non ostante la tempesta che si è abbattuta sulla C., fiorisce eroicamente, in quelle regioni, la « Legione di Maria ».

BIBL.: Spada N., *Immagini cinesi di Maria*, in Rivista Mariana « Mater Dei » 4 (1932) pp. 301-304; De la Largère, *Les pélerinages à la Sainte Vierge in C.*, in « Bull. des Missions des Lazaristes et des Filles de la Charité », nov. 1935; Wu Ching Hsjung, G.B., *Il culto della Madonna in C.*, in « Marianum » 9 (1947) pp. 141-148; Lokuang St., *Il culto della Madonna in C.*, in « Vita e Pensiero » 31 (1948) pp. 326-331; D'Elia P., S.J., *La Madonna di S. Maria Maggiore in C.*, in « Ecclesia » 9 (1950) pp. 30-32; Duperray E., *Le culte de la Vierge en C.*, in « Église vivante » 6 (1954) pp. 190-100; Fels S., *L'Ausiliatrice a Pechino baluardo di ortodossia*, in « L'Immacolata Ausiliatrice », Torino 1955, pp. 379-381; Coathalem H., *La piété mariale en C.*, presso Du Manoir, IV, pp. 951-964; Dehergne I., S.J., *Les Congrégations dans l'Empire de C. aux XVIIe et XVIIIe siècles*, ibid., pp. 965-980; Guettier I., M.E.P., *Marie dans l'Église de C.*, in « Cahiers Marials » 2 (1957) pp. 107-114.

CINEMA. — Anche questo nuovo potentissimo mezzo di espressione, dalla sua origine (fine del secolo scorso) fino ad oggi, è stato messo a servizio di Maria.

Si è discusso e si continua a discutere se sia opportuno portare sullo schermo — obbiettivandolo e perciò quasi materializzandolo — il « divino », e, in modo particolare, le divine trascendenti figure dell'Uomo-Dio (Cristo) e della Madre di Dio (Maria). Checché sia della questione di principio, sta il fatto che, nel medioevo, attraverso i « misteri », e oggi, attraverso il C., la figura di Maria (come quella di Cristo) è ripetutamente apparsa sullo schermo, in vari modi: 1) *per via storica*, ossia, con la rievocazione storica della vita di Maria: tale la *Mater Dei*, realizzata da Don Cordero, della Pia Società S. Paolo, nel 1951; 2) *per via artistica*, ossia, con la rievocazione della figura della Madonna come è stata interpretata:

a) o dall'arte delle varie scuole e dei vari artisti (per es.: *Donna del Paradiso*: *i misteri del Gaudio, del Dolore, della Gioia*, P. S. Film agfacolor, 1954, Roma, regia di Paolo Salviucci; *L'eterna ispiratrice*, Magis Film, 1948, Italia, regia di Giampiero Pucci; il film italiano *Vita di Maria* della Sursum Film, 1950, regia di Gian M. Cominetti; il film francese *En quête de Marie*, 1953);

b) o dall'arte di un solo periodo (per es. *Madonne Fiorentine*, Eureka Film, 1950, Italia, regia di Franco Mantovani; l'*Ave Maria* realizzato da Daniel-Rops e Jacquin, con le miniature dei secoli XIV e XV della Biblioteca Nazionale e di Chantilly);

c) o dell'arte di un solo artista (per es.: il documentario *Le Madonne che vide il Perugino*, G. D. B., 1949, Italia, regia di Adelchi Bianchi; *Le Madonne di Raffaello*, Stella d'Oro Film, 1950, Italia, regia di Anton Bon; *Regina Coeli* con riproduzioni del B. Angelico, Argos Film, Francia, 1955, regia di P. Hoesaerts e Arcady; *Ancilla Domini* con riproduzioni del Tintoretto, Ist. B. Angelico, 1948, Italia, regia di Vincenzo Lucci Chiarissi).

Oltre la persona della Vergine e i misteri della sua vita, il C. ha illustrato: 1) le varie apparizioni della Vergine, per es., *Bernadette de Lourdes* o *La vie de Bernadette*, Francia 1929, interprete Janine Borelli; *Il canto di Bernadette* (ital.: *Bernardetta*) di Franz Werfel, prod. di William Pelberg, U.S.A., 1943; *La Señora de Fatima* (ital.: *Il segreto di Fatima*, Aspa, 1951, Spagna, regia di Rafael Gil); *The miracle of Fatima* (ital.: *Nostra Signora di Fatima*, Warner Bros, 1952, U.S.A., regia di John Braham); 2) i vari Santuari Mariani quali *Montevergine*, Irpinia Nuova Film, 1934, Italia, regia di Domenico Buono, Umberto Celata e Michele Ferullo; *La Madonna di Caravaggio*, F.I.D.E.S., 1932, Italia, regia di Gian d'Isernia; *La Virgen morena* (sul Santuario di Guadalupe nel Messico), Soria y Santander, 1942, Messico, regia di Gabriel Soria; *Nostra Signora d'Oropa*, Milano Film, 1948-52, Italia, regia di Romeo Spezzali; *Il miracolo di Loreto*, Adriatica cinematografica, 1949, Italia, regia di Arnaldo Genoino; *La Madonna di Gibilmana* (Cefalù), Adria Film, 1949, Ancona, regia di Carlo Alberto Chiesa; *Volo da Nazareth a Loreto*, Adriatica Film, 1949, Italia, regia di Arnaldo Genoino; *La porta della pace* (il Santuario di Maria Zell, in Austria), Lammach Film, 1950-51, Austria, regia di Wolfang Lieberneiner; *Lourdes, città di luce*, Film du Panthéon, 1951, Francia, regia e scenario di Marcel Gibaud; *Il miracolo della Madonna nera* (Santuario del Tindari, Messina), Centro Cinemat. dell'I.N.A., 1952, Italia, regia di Oreste Natoli; *Riti e Sole* (Santuario di Bonea di Vico Equense), Opera Madonnina dei poveri, 1955, Italia, regia di Enzo Trapani; *Mariazell*, Austria 1957; 3) i vari miracoli mariani, quali: *Das Mirakel*, Austria, 1912, regia di Michael Carré; *Il miracolo della Madonna di Pompei*, Dora Film, 1922, Napoli, Italia, regia di Nicola Notari; *La fanciulla di Pompei*, Lombardo Film, 1924-25, Italia, regia di Giulio Antamaro; *Il mistero della Madonna nera di Czestockova*, Pol.-Tom Film, 1932, Polonia regia di Eduard Puchalski; *La porta del cielo* (ovvero, *Il treno bianco*), Orbis Comptoir Français du Film, 1944-45, Italia, regia di Vittorio De Sica; interpreti: Marina Berti, Massimo Girotti, Carlo Ninchi, Elli Parvo, Roldano Lupi, Maria Mercader; *Lourdes e i suoi miracoli*, Editions du Parvis, 1955, Francia, regia di Georges Rouquier; 4) le varie manifestazioni di devozione mariana, quali: *Madonna pellegrina*, Pia Società S. Paolo, 1949, Italia, regia di Carlo Pozzi; *La Salvatrice di Roma*, U. Terenzi, 1950, Italia, regia di Pietro Regnoli.

Omettiamo i vari films sulla vita di Cristo, ove in varie scene compare anche Maria.

BIBL.: BELLOLI G. B., *La Madonna nel C.*, in « Rivista del Catechismo », III (1954) fasc. 1; ROGER J., *Marie et le C.*: Conferenza tenuta al Congresso Mariano di Bruxelles, nel sett. 1954, parzialmente pubblicata in « Nouv. Rev. Théol. » 75 (1953) pp. 182-185; BAGNOLI P. - CHITI R., *La Madonna nel C.*, in « Enciclopedia Mariana " Theotókos " », Genova, pp. 786-807; RONDI G. L., *Madre di Dio e degli uomini nell'arte del popolo*, in « Alma Socia Christi » XII, pp. 174-178; AYFRE A., *La Vierge Marie et le C.*, presso Du Manoir, vol. V, Parigi 1958, pp. 793-810; GRITTI J., *Présence mariale au C.*, in « Cahiers Marials » 16 (1959) pp. 284-292.

CIPRIANO (S.). — Nato a Cartagine all'alba del sec. III, convertitosi, a circa 40 anni, al Cristianesimo, distribuì le sue ricchezze ai poveri e, in breve, fu sacerdote, vescovo di Cartagine. Morì martire nel 258. Scrivendo contro i Giudei accenna alla celebre profezia d'Isaia, e nell'Emanuele vede il Cristo, il quale è il « seme predetto da Dio, che sarebbe venuto dalla donna, per schiacciare il capo del diavolo... » (*Testimonia adv. Judaeos*, l. II, c. 9, PL 4, 732c-733a, n. 704). Alla stessa profezia d'Isaia accenna per due volte nell'*Epistola VIII ai Martiri e ai Confessori* (PL 4, 253-254).

CIRILLO d'ALESSANDRIA (S.). — Dottore della Chiesa. Nato verso il 370, successe allo zio Teofilo nella sede patriarcale di Alessandria. Fu il campione della Maternità divina e il martello dell'eresia nestoriana, fino alla condanna della medesima avvenuta nel Concilio di Efeso del 431. Morì il 27 giugno 444, lasciando dotte Omelie e Commenti al Vecchio e Nuovo Testamento.

Tratta di Maria specialmente: 1) nell'op. *Liber adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam* (PG 76, 256-292); 2)

nella Lettera I *Ad Monachos Aegipti* (PG 77, 9-40); 3) nel Libro *De recta fide ad Principissas* (PG 76, 1201-1336); 4) nell'op. *Adversus Nestorii blasphemias* (PG 76, 9-248); 5) nel *Sermo in laudem Deiparae* (PG 77, 991-996); 6) nella *Hom. 12 in occursum Domini* (PG 77, 1040-1050). Riguardo a quest'ultima, occorre rilevare che la PG di due omelie ne fa una sola (il principio della 2ª è nella col. 1047a 7: οὗ τί): Cfr. Payne Smith R., *A commentary upon the Gospel according to the St. Luke by St. Cyrill Patriarch of Alexandria*, P. I, Oxford 1859, pp. 25-28 (trad. del testo siriaco). V. anche Jouassard, presso Du Manoir, I, p. 139.

Non sono autentici i seguenti scritti: 1) *De Incarnatione Verbi* (PG 75, 1413a-1420a), posteriore a C. d'A. (Cfr. Mahé J., DThC, III, 2500); 2) *De Incarnatione Domini* (PG 75, 1420b-1477b) appartenente a Teodoreto di Ciro (v.); 3) *Dialogus cum Nestorio de Deipara* (PG 76, 250a-256a), compilazione posteriore (Cfr. Mahé, l. c.); 4) *Homil. 5, Ephesi dicta, cum synaxes peragerentur, deposito Nestorio* (PG 77, 992a-996a), anacronistica (Cfr. Schwartz E., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, t. I, vol. I, fasc. 8, p. 12. Edizione dell'Omelia ib., pp. 102-104); 5) *Homilia 11, Encomium in Sanctam Mariam Deiparam* (PG 77, 1029c-1040d), rimaneggiamento dell'Omelia 4 (PG 77, 991), del sec. VII-IX (Cfr. Ehrhard A., *Eine unechte Marienhomelie des hl. Cyrill v. Alex.*, in «Röm. Quartalschrift» 3 [1889] pp. 97-113. Cfr. Batiffol A., *Les présents de saint Cyrille*, in «Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.» 1 [1911] pp. 263-264).

BIBL.: Éberlé A., *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Freiburg i. B. 1921; Nilus a S. Brocardo, O.C.D., *De maternitate divina beatae Mariae semper Virginis Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia*, Roma 1944; Du Manoir H., S.J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille*, Parigi 1944, P. III, c. 2, Mariologie, pp. 257-286; Jouassard G., presso Du Manoir, I, 98-100; Luis A., C.SS.R., *S. Cirillo e Nestorio*, Enciclica «Lux veritatis», in «Est. Mar.» 8 (1949) pp. 325-344.

CIRILLO di GERUSALEMME (Ps.). — È stata attribuita falsamente a San C. di G. († 386) la *Oratio in occursum Domini* (PG 33, 1188-1204 a). Ed infatti, quantunque gli venga attribuita da 16 manoscritti, tre dei quali sono del sec. XI, la processione con le candele, sulla quale ritorna più volte l'Omelia, non fu introdotta che nel sec. V (Cfr. Laurentin-Table, p. 160).

CIRILLONAS SIRO. — È un poeta siro che fiorì verso la fine del sec. IV e l'inizio del sec. V. Nei suoi inni canta anche Maria, specialmente la sua Mediazione (Cfr. Bickell, *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, 27 [1873] pp. 591-592).

BIBL.: Ortiz de Urbina I., S.J., *La Mariologia nei Padri Siriaci*, in «Orientalia Christiana Periodica» 1 (1935) pp. 110-11.

CLORIVIERE PIETRO GIUSEPPE (Ven.) PICOT de. — Gesuita, nato a Saint Malo nel 1735, moriva in concetto di santità a Parigi nel 1820. Fondò la «Società dei Preti del S. Cuore di Gesù» e la Società delle «Figlie del Cuore di Maria» che, fra i suoi principali scopi, ha quello di riparare le offese arrecate a Maria. Fu il primo biografo di S. Luigi M. Grignion de Montfort di cui trasmise, approfondito, lo spirito mariano. Restaurò la soppressa Compagnia in Francia. È ritenuto come uno dei più grandi mistici mariani. Scrisse un *Traité des excellences de Marie* rimasto inedito. In quest'opera vi sono dei commenti alle «Litanie» della Madonna, al «Magnificat», al «Piccolo Ufficio dell'Immacolata Concezione» e all'«Ave Maria», insieme alla spiegazione dell'8º capitolo dei Proverbi e del 24º capitolo dell'Ecclesiastico applicati a Maria. Compose, inoltre (nel 1799), le elevazioni su *Les quinze mystères du Rosaire* (ed. Bayez A., Parigi, Éditions de l'Orante, 1954, 199 pp.).

Secondo il P. C., la «devozione a Maria appartiene all'essenza del cristianesimo; senza di essa non si ha che molto imperfettamente lo spirito e i sentimenti di Gesù Cristo» (*Exhortation sur la dévotion à Notre-Dame*, 1771, inedito). Gesù e Maria sono talmente inseparabili da costituire una cosa sola nella sua vita mistica. Egli ha gustato abitualmente la presenza di Maria in maniera distinta e sensibile, nella mente, nel cuore, nel centro dell'anima sua. Indipendentemente dal santo di Montfort, il C., nei suoi Commentarii del «Cantico» e dell'«Apocalisse», predisse esplicitamente che il nostro secolo sarebbe stato il secolo di Maria. «Tutti i veri figli di Maria — così ha predetto — o periranno gloriosamente nei tempi della persecuzione per la difesa della fede, o saranno conservati per contribuire, di generazione in generazione, alla gloria di Gesù Cristo. Alcuni popoli, se erano in parte piombati in tutti gli errori dell'apostasia, saranno d'un colpo cambiati e si

eleveranno ad un'alta santità per le cose meravigliose che si opereranno in mezzo ad essi per mezzo della SS. Vergine Maria ... di modo che quel secolo (la sesta età) possa essere appellato, per eccellenza, *il secolo di Maria*. Il Signore, nel corso della sesta età, darà alla Sua Chiesa una conoscenza più chiara e più dettagliata delle perfezioni della Sua Santa Madre » (Cfr. Rayez A., *Dévotion et mystique*, pp. 327-328, v. bibl.).

BIBL.: *Voilà votre Mère. Extraits des oeuvres du P. de C.*, Parigi 1935; *P. de C., d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, ed. da H. Monier - Vinard (coll. « Maîtres spirituels ») 2 voll., Spes, Parigi 1935; RAYEZ A., S.J., *Dévotion et mystique mariales du P. de C.*, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 307-328.

COLINI LODOVICO da CASTELPLANIO. — Celebre teologo francescano, nato a Castelplanio (Ancona) nel 1830, morì a Roma nel 1874. Pubblicò, tra l'altro, l'opera *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 4 voll., Napoli 1872 ss., II ed., ivi 1904; III ed. Milano 1942, in riassunto di M. Andreoletti, a cura di A. Gemelli. È uno degli studi mariani più noti e più sodi del secolo scorso.

BIBL.: SCARAMUZZI D., *L'Assunzione corporea di Maria al Cielo nella scuola francescana moderna*, in « Atti del Congresso Nazion. Mariano dei Frati Minori d'Italia », Roma 1948.

COLLIRIDIANI. — È una setta eretica del sec. IV, sorta nella Tracia e nella Scizia, diffusa poi nell'Arabia, per opera di alcune donne provenienti dal paganesimo (convertite in massa), le quali videro in Maria una specie di Regina Celeste, Cibele, Astarte, ecc. Costoro, nelle loro adunanze in un giorno determinato dell'anno, offrivano in sacrificio a Maria, sopra una specie di altare, torte di pane con una forma speciale. Dopo averle offerte, le mangiavano. Oltreché C. (dal greco Kollyris, che significa materia del sacrificio), venivano chiamate « Filomarianiti » (forse in opposizione agli « Antidicomarianiti » i quali vedevano in Maria una donna qualunque). Il primo nome è usato da S. Epifanio (*Haer.* 79, 1, PG 42, 740); il secondo invece ci è stato tramandato da Leonzio di Bisanzio (*Adv. Nest. et Eutich.* 3, 6, PG 86, 1 col. 1364).

Secondo S. Epifanio, si trattava di un culto idolatrico: « cum idollolatria coniunctum, ac diabolicus conatus existimandus ». Il P. Albarelli (*L'eresia dei Colliridiani...*, v. bibl.) ritiene basata su falso fondamento l'opinione che dei C. si era fatta S. Epifanio.

La confutazione che ne ha fatto S. Epifanio si aggira su due punti: 1) la donna non può fare da sacerdote; 2) Maria è bensì da onorarsi, ma non già da adorarsi.

BIBL.: ALBARELLI G., O.S.M., *L'eresia dei C. e il culto paleo-cristiano di Maria*, in « Marianum » 3 (1941) pp. 187-191; FERNANDEZ D., C.M.F., *De cultu et veneratione B. M. Virginis apud S. Epiphanium*, in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 271-290.

COLOMBIA. — « La C., tra i suoi numerosi titoli di gloria e di nobiltà — non invano essa, infatti, è stata un giorno la porta della fede e della civiltà — considera come uno dei primi quello di essere un paese fervidamente mariano. Il suolo ricco e bello, dalle imponenti cime delle sue cordigliere alle ridenti e feconde pianure, ci si presenta come un manto prezioso, del quale sono perle e rubini gl'innumerevoli santuari della Madre di Dio: da quello della Madonna della Peña, in Bogotá, a quello della Vergine della Popa a Cartagena; da quelli del Rosario a Tunja, o del Mongiüí, o della Candelaria a Medellin, a quello della devotissima Madonna de las Lajas. Ma sopra tutti questi titoli, come il sole fra le stelle, domina quello di Nostra Signora di Chiquinquirá... Colombia, terra della Madonna! Colombia, giardino Mariano! » (Pio XII, Radiomessaggio « Entre los primeros » per il Congresso Nazionale Mariano della C. Cfr. Bertetto, *Il magistero mariano di Pio XII*, Roma s. a., p. 185, n. 183). Effettivamente, la Madonna ci appare presente in tutta la storia della C., nell'epoca della conquista, in quella coloniale, nella guerra dell'indipendenza e nel periodo repubblicano.

1. *Nell'epoca della conquista* (1499-1550). Gli scopritori e conquistatori della C. lasciarono tracce vastissime della loro devozione mariana. Nel 1510, la seconda fra le località scoperte dai conquistatori nel golfo d'Urabà, riceveva il nome di « Santa Maria la Antigua » dal suo fondatore Martino Fernández de Eisseiso, in adempimento di un voto emesso nel momento più acuto della battaglia. La chiesa di questo villaggio, dedicata alla Madonna tre anni dopo (il 9 sett. 1513), diveniva la prima cattedrale di tutto il continente.

Il conquistatore Gonzalo Suárez Rendón, fondatore della città di Tunja, riservava

— come pure altri conquistatori — una parte delle rendite delle imposte — come risulta dai suoi conti — alla Madonna.

Gonzalo Ximénès de Quesada, lo scopritore del « Nuevo Reino » e fondatore di Bogotâ, oltre a riservare alla Madonna una parte delle rendite delle imposte, le consacrò anche gli ultimi suoi anni spendendoli nella composizione di una serie di sermoni mariani.

Il maresciallo Giorgio Robledo, scopritore di Antioquia e di Caldas, si preparò alla morte (alla quale fu condannato dal suo rivale Sebastiano de Belalcázar) recitando l'ufficio della Madonna.

Pedro de Heredia, fondatore di Cartagena, alla fine dei suoi giorni, trovava il suo conforto nella devota recita del Rosario.

La devozione mariana di questi conquistatori ha lasciato vive impronte su tutta la C.: regioni, montagne, spiaggie, città, villaggi han ricevuto da loro nomi mariani. Vi sono infatti in C. una quarantina di località che traggono la loro denominazione da Maria, quali, per es., Concepción de Neiva, Villacisiosa de la Concepción de Pasto, Nuestra Señora de la Candelaria di Medellin, la Asunción de Popayán, ecc. (Cfr. la Rivista « Un mapa mariano », n. di maggio 1942, pp. 184-188; giugno, pp. 238-242).

2. *Nell'epoca coloniale* (1550-1810). La cristianizzazione e, con essa, la marianizzazione della C. fu molto celere (Cfr. *Historia de la provincia de S. Antonino del Nuevo Reino de Granada*, Caracas 1930, L. IV, c. 1., p. 265). Le stesse autorità civili, oltre a quelle ecclesiastiche, davano ai neoconvertiti splendidi esempi di devozione mariana.

Con l'aiuto della Madonna fu vinto il cacico Don Balthazar, la celebre lancia del quale venne posta, come trofeo, nella chiesa del Rosario di Ibagué. Anche contro i pirati della costa, la C. trovò la sua principale difesa nella Madonna: « Ogni calamità che capita ai corsari — diceva il corsaro Dampui — viene attribuita all'intervento di N. S. de la Popa » (Cfr. Pasada E., *Congreso de las Provincias Unidas*, Bogotá 1924, p. 39).

Esistono in C. una quarantina di Santuari Mariani tra i quali meritano particolare menzione: 1) N. S. de las Lajas, santuario nazionale (della metà del sec. XVIII); 2) N. S. di Mongüí nel dipartimento di Boyacá; 3) N. S. della Peña (dei dolori) di Bogotá, santuario intimamente legato alla storia della città; 4) N. S. dei Soccorsi di Calí; 5) N. S. di Torcoroma di Ocana (scoperta nel 1711 dai lavoratori in un tronco d'albero); 6) N. S. della Popa in Cartagena; 7) N. S. del Rosario a Tunja; 8) N. S. di Chiquinquirá (v. Chiquinquirá) che è il principale della C. Molto diffusa è anche la devozione alla Madonna del Carmine, grazie allo zelo del Canonico Francesco Saverio Zaldúa di Bogotá, figlio del Presidente Zaldúa (Cfr. P. Severino de S. Teresa, O.C.D., *Virgenes Conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas*, Vitoria 1951, pp. 547-667).

3. *Nella guerra dell'indipendenza* (1810-1819). Il movimento per l'indipendenza (iniziatosi nelle colonie dell'America verso la fine del sec. XVIII) fu caldeggiato da uomini profondamente religiosi e sinceramente devoti di Maria. Con ragione il Card. Lucque asseriva che tutti i grandi, che avevano lavorato per l'indipendenza della C., avevano dato luminosi esempi di devozione alla Madonna (Cfr. *L'Anno Mariano nell'Urbe e nell'Orbe*, Tip. Vaticana, Roma, 1958, p. 306). Tra i giuramenti che dovevano prestare i Deputati delle prime assemblee (quali il Collegio elettorale di Santa Fé di Bogotá e la « Junta » governativa di Popayán) v'era anche quello di difendere il mistero dell'Immacolata Concezione. L'Assemblea Federale delle Provincie Unite, nel 1812, si poneva sotto la protezione speciale della Madonna (Cfr. Mesanza A., O.P., *Célebres imágines y santuarios de Nuestra Señora en C.*, Almagro 1921, p. 279). Antonio Narino, Presidente di Cundinamarca, nel proclamare l'indipendenza assoluta del proprio Stato, lo poneva « sotto gli auspici dell'Immacolata Concezione di Maria SS., nostra Patrona » (*Manifesto dell'indipendenza di Cundinamarca*. Testo in « Bolletín de Historia y Antigüedades », Bogotá, dicembre 1902, p. 179).

Anche le armate che lottarono per l'indipendenza proclamarono Maria loro Patrona e loro Capitana. La « Junta » della città di Calí dichiarava la Vergine della Mercede « Patrona e titolare speciale del corpo d'armata » e « Capitana delle nostre truppe e di tutti i paesi alleati ed amici ». Le armate di Candinamarca venivano poste sotto il patrocinio della Madonna di Chiquinquirá. Nel 1815, durante la repressione operata dalle forze armate spagnole, guidate dal Generale Pablo Morillo, il Governo indipendente fece ricorso ufficialmente alla Madonna per ottenere protezione ed aiuto. José Fernández, l'ultimo Presidente di quell'epoca, fece votare un decreto in cui venivano ordinate preghiere pubbliche e solenni alla Madonna

di Chiquinquirá e di deporre ai suoi piedi i primi trofei militari nemici che sarebbero caduti nelle mani dei repubblicani. Il Generale Morillo invase e occupò il « Nuovo Regno ». Ma ecco che un pugno di patrioti — ai quali si unirono i Venezuelani capitanati dal celebre Simone Bolivar (« El Libertador » delle Repubbliche della C., Perù, Ecuador, Bolivia, Venezuela e Panama) — nella battaglia di Pantano de Vargas (24 luglio 1819) liberava la C. Il Bolivar, secondo una tradizione popolare, avrebbe invocato in suo aiuto la Madonna venerata nel modesto Santuario di Tutazá, vicino a Pantano de Vargas.

4. *Nel periodo repubblicano.* Nel Congresso di Cúcuta del 1821, il quale diede alla C. la prima Costituzione dopo l'indipendenza, uno dei Deputati domandò che la nuova Repubblica fosse messa « sotto la protezione speciale della Madre di Dio » (Cfr. « Congreso de Cúcuta ». *Actas*, p. 48). Ma le tendenze liberali, che già si erano fatte strada verso la metà del sec. XIX, finirono col prevalere, iniziando una vera lotta contro la Chiesa.

Nel 1915, la Madonna del Carmine veniva dichiarata Patrona della Polizia e Gendarmeria nazionale della C. (Cfr. P. Severino di S. Teresa, O.C.D., *op. cit.*, p. 816 ss.) e ad Essa, nel 1946, veniva eretto un monumento nella Baia di Cartagena de Indias.

Nel 1919 la C. celebrava il suo primo Congresso Mariano coronato dalla solenne incoronazione della Madonna di Chiquinquirá, proclamata « Regina della C. ».

Un secondo Congresso Mariano Nazionale veniva celebrato nel 1946, con Radiomessaggio di Pio XII, in onore della Madonna del Carmine. Un terzo Congresso Nazionale Mariano veniva celebrato a Bogotá nel 1954, in occasione dell'Anno Mariano (dal 5 all'8 sett.) con la partecipazione di diversi Stati della Repubblica. Nella solenne seduta finale del Congresso, fu consacrata tutta la C. al Cuore Immacolato di Maria, e inaugurato, sulle colline che dominano la capitale, un monumento alla Madonna di Fàtima (Cfr. *L'Anno Mariano*, pp. 304-306).

Degna di menzione la campagna nazionale svolta da Mons. Juan Manuel Gonzales, Arcivescovo coadiutore di Bogotá, perché venissero innalzati ovunque monumenti alla Madonna, per cui non vi è oggi un villaggio in cui non si sia elevata una statua della Vergine. Nell'ottobre del 1958 veniva organizzata anche una « Società Mariologica Colombiana » con un « Centro Mariano Nazionale » (11 febbr. 1958) e una Rivista dal titolo « Regina Mundi » (Cfr. « Marianum » 21 [1959] pp. 393-394).

BIBL.: GARCIA J. C., *Maria a través de nuestra historia*, in « Revista del Colegio Maior de N. S. del Rosario », nov. 1919, pp. 577-595; SEVERINO DE S. TERESA, O.C.D., *Origines de la devoción a la Santísima Virgen en C.*, Medellin 1942; MORA DIAZ, O.P., *Historia de los Santuarios Marianos de C.*, t. I, Bogotá 1945; PACHECO J. M., S.J., *La dévotion mariale en C.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 407-416.

CONCILI ECUMENICI.

— Vari C. E. si sono occupati, direttamente o indirettamente, di Maria.

1. Il Concilio di Nicea (Ec. I) del 325, sotto Papa S. Silvestro, definendo direttamente, contro gli Ariani, la divinità della seconda persona della SS. Trinità (il Verbo che si è incarnato) difendeva indirettamente la Divina Maternità di Maria. Nel simbolo Niceno vi è la professione esplicita in « N. S. Gesù Cristo ... il quale per noi e per la nostra salute discese dal cielo e si fece carne » (Denzinger, 54). Inoltre, nel simbolo di Epifanio (esposizione della dottrina di Nicea fatta ad alcuni catecumeni in Oriente), si parla della perpetua verginità di Maria: « ex Maria semper Virgine, per Spiritum Sanctum perfecte genitus ... » (Denzinger, 13).

2. Il Concilio Costantinopolitano I (Ec. II) dell'a. 381, sotto Papa Damaso, nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano, esprime la sua fede in Gesù Cristo « Dio vero da Dio vero » il quale per *noi uomini e per la nostra salute discese dai cieli, e s'incarnò per opera dello Spirito Santo, da Maria vergine e si fece uomo* » (Denzinger, 86).

3. Il Concilio di Efeso (Ec. III) dell'a. 431, sotto Papa Celestino I, approvando la Lettera II di S. Cirillo d'Alessandria a Nestorio come « contenente la vera fede », e alla quale erano aggiunti i dodici capitoli cirilliani (che vanno sotto il nome di « Anatemi di Cirillo ») definiva solennemente la divina Maternità di Maria, ossia, che « la Santa Vergine era Genitrice di Dio » (Theotócos) (Denzinger, 113).

BIBL.: SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. I, Acta Conc. Eph., 5 voll., Berlino e Lipsia 1922-1929; MEO S., O.S.M., *La Maternità Divina di Maria nel Concilio Ecumenico di Efeso*, Roma 1959, 40 pp.

4. Il Concilio di Calcedonia (Ec. IV) dell'a. 451, sotto Papa Leone M., definiva che il Figlio di Dio « veniva generato con una nuova nascita, perché l'inviolata verginità

non conobbe la concupiscenza, ministrò la materia della carne. Dalla Madre fu assunta la natura del Signore, non la colpa; né nel Signore Gesù Cristo, generato dall'utero della Vergine, come la natività è mirabile, così è dissimile da noi per natura » (Denzinger, 144). Definiva, inoltre, che Cristo, « generato prima dei secoli dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza (è stato generato) da Maria Vergine Madre di Dio secondo l'umanità » (Denzinger, 148). In questo Concilio perciò veniva definita più chiaramente l'unità della persona in Cristo, e perciò la Divina Maternità di Maria.

5. Il Concilio Costantinopolitano II (Ec. V) dell'a. 453, sotto Papa Vigilio, negli Anatemi dei Tre Capitoli, al can. 2, parlava della « Genitrice di Dio » e della « sempre Vergine Maria » (Denzinger, 214); e nel can. 6 dichiarava eretico colui il quale avesse detto che Maria è « Christotócon » (Madre di Cristo) « come se Cristo non fosse Dio »; e affermava che « la santa gloriosa sempre Vergine » è « vera Madre di Dio » (Theotócos) » (Denzinger, 218). Oltre alla divina maternità, veniva quindi sottolineata la « perpetua » verginità di Maria.

6. Il Concilio Costantinopolitano II (Ec. VI) dell'a. 680-81, sotto Papa S. Agatone, condannava i monoteliti affermando che in Cristo vi sono due volontà, poiché vi sono due perfette nature benché nell'unica persona, ed è in forza di ciò che Maria è « in senso vero e proprio » (« proprie et veraciter ») Madre di Dio, però « secondo l'umanità » (« secundum humanitatem ») (Denzinger, 290).

7. Il Concilio Lateranense IV (Ec. XII) contro il docetismo albigese, definiva la realtà fisica del corpo di Cristo « vero uomo fatto ... da Maria » (Denzinger 429).

8. Il Concilio II di Lione (Ec. XIV) sotto Papa Gregorio X, nella « Professione di fede di Michele Paleologo » diceva: « Crediamo che lo stesso Figlio di Dio, Verbo di Dio, nato eternalmente dal Padre, consustanziale, onnipotente ed uguale in tutto al Padre nella divinità, temporalmente nato dallo Spirito Santo e da *Maria sempre Vergine*, con l'anima razionale; avente due natività, una natività eterna dal Padre e l'altra temporale dalla madre: Dio vero e uomo vero ... » (Denzinger, 462).

9. Il Concilio Fiorentino (Ec. XVII) dell'a. 1441, sotto Papa Eugenio IV, nel decreto « Pro Jacobitis », affermava che Gesù Cristo « ... aveva assunto dall'immacolato utero di Maria Vergine la vera ed integra natura dell'uomo » (Denzinger, 708).

10. Il Concilio di Trento (Ec. XIX) nella sess. V, dell'a. 1546, sotto Paolo III, dichiarava esplicitamente che nella legge generale del peccato originale non era sua intenzione includere Maria (Denzinger, 792, 6); e nella sess. VI, dell'a. 1547, sotto lo stesso Paolo III, nel can. 23 definiva « l'immunità di Maria, per speciale privilegio, da qualsiasi colpa attuale » (Denzinger, 833).

Tra i Concili non ecumenici meritano speciale menzione i Concilii Lateranense del 649 e il Toletano XI (v. Meo S., O.S.M., *Maria Immacolata e Vergine nei Concilii Lateranense del 649, Toletano XI, di Basilea e Trento*, Roma 1960).

CONCUPISCENZA. — La principale conseguenza penale del peccato originale è costituita dal cosiddetto « fomite della c. ». Esso non è altro che quella spinta al male, quella difficoltà nel fare il bene che tutti sperimentiamo, quella disordinata inclinazione dell'appetito sensitivo al piacere, sia lecito che illecito, inclinazione che, non di rado, previene la ragione stessa e ne contrasta l'impero. Per c., in altri termini, s'intende quello stimolo della carne, quell'angelo di Satana — come lo chiama S. Paolo — che ci schiaffeggia; quella legge funesta delle nostre membra contraria alla legge della nostra mente ..., legge tremenda che ci costringe a ripetere con l'Apostolo: « Quod nolo malum, hoc ago »; non faccio il bene che voglio; faccio, invece, il male che non voglio (Rom. 7, 19).

Questa grande imperfezione, o meglio, questa grande sorgente d'imperfezioni, è una funesta conseguenza del peccato originale. Col dono della integrità Iddio aveva provveduto a questo naturale disaccordo fra l'appetito superiore (la ragione) e l'appetito inferiore (l'appetito sensitivo). Finché la ragione umana (ossia, l'appetito superiore) fu soggetta a Dio, anche l'appetito inferiore fu soggetto alla ragione umana (appetito superiore); e questa grande armonia fra le varie potenze dell'uomo costituiva appunto lo stato di *giustizia originale*. Ma non appena l'appetito superiore dell'uomo (la ragione) si ribellò a Dio, l'uomo perdette, insieme al dono soprannaturale della grazia santificante, anche i tre doni « preternaturali », tra i quali il dono dell'integrità; l'appetito inferiore scosse il giogo dell'appetito superiore (della ragione)

e s'iniziò così quello stato di guerra che durerà fino alla fine del mondo, con frequenti assalti, più o meno violenti, ad ogni occasione che si presenta, e con piccole, inevitabili prevalenze dell'appetito inferiore sull'appetito superiore, e qualche volta — disgraziatamente — con prevalenza totale dell'uno sull'altro.

Col S. Battesimo ci viene restituito il dono soprannaturale della grazia; ma non ci viene restituito il dono preternaturale dell'integrità (come neppure gli altri due doni), ossia, non ritorna l'assoggettamento dell'appetito inferiore all'appetito superiore; rimane sempre, perciò, anche dopo il Battesimo, il « fomite della c. ». Viene tolto quindi il peccato, ma rimangono sempre le funeste conseguenze del medesimo.

Si noti, però, che questo fomite del peccato, detto anche semplicemente: « c. », considerato in se stesso non è un peccato; le più violente passioni che da esso nascono, senza che la volontà vi abbia parte, non sono atti colpevoli, ma piuttosto altrettante occasioni di merito, per la resistenza opposta loro dalla retta ragione. Non per questo, però, è meno vero che, tanto la c. quanto le passioni da essa generate, son frutto del peccato, inclinano al peccato, e, per conseguenza, sono la cosa più triste che esista dopo il peccato. In questo senso soltanto il fomite della c. è chiamato anche « peccato ».

Dopo quanto si è detto, è facile concludere che tra l'Immacolata e il fomite della c. vi è un abisso profondo, insormontabile. In Maria non vi fu mai alcun movimento disordinato di passioni e neppure la radice di tali movimenti. Tra le sue potenze intellettuali e le sue potenze sensitive non vi fu mai antagonismo di sorta. La ragione ebbe sempre un dominio assoluto sui sensi e i sensi non hanno mai osato ribellarsi alla ragione, né col prevenirne i disegni, né col turbarne i consigli, né col resistere ai suoi comandi, né col mettere intoppi a quei movimenti coi quali lo spirito si slanciava verso le superne regione del Cielo, verso la più intima unione con Dio.

La questione del « fomite della c. » fu esaminata fin dagli albori della Scolastica. Orbene, tutti i Dottori, appoggiati sui Padri, convengono nell'asserire che Maria *non sentì mai nessun atto di fomite* (Suarez, *Disp. IV*, sect. 5, in III p.). E la ragione è evidente: i moti della c., infatti, sono *effetto* del peccato originale ed hanno col peccato una certa affinità. Ma la Vergine fu preservata dal peccato originale.

Piena di tranquilla armonia all'interno, l'Immacolata era anche all'esterno temuta e rispettata dal suo grande nemico, il demonio... Le sue tentazioni, se vi furono, dovettero solamente essere esterne. La Vergine dunque non sentì mai alcun atto di fomite. In questo tutti i Dottori convengono. Non convengono però, nell'uso — diremo così — di una medesima *formula* destinata ad esprimere una tale verità. Alcuni, tra i quali S. Tommaso, dicono che nella prima santificazione della Vergine (cioè, nel suo immacolato concepimento) il fomite di Lei fu soltanto *legato*, non *estinto*; altri, invece, e sono i più, sostengono che nella stessa concezione di Maria, il fomite fu in Lei pienamente estinto, ossia, per l'abbondanza della grazia ond'era rivestita, le passioni non ebbero la possibilità intrinseca di ribellarsi alla ragione. Questa seconda sentenza è assai più conforme, oltreché alla dignità della Vergine, alle esigenze del suo immacolato concepimento. Per questo, dopo la definizione di questo dogma, è diventata ormai universale presso i teologi. La grazia dell'immacolato concepimento, infatti, preservò la Vergine da ogni morale contatto con la colpa d'origine e la pose in uno stato di giustizia eguale, per non dire superiore, a quello in cui Dio aveva costituito i nostri progenitori, Adamo ed Eva.

La nostra asserzione si può rafforzare con l'osservazione seguente. Quanto più le virtù morali sono radicate in un'anima tanto meno le passioni disordinate hanno forza in essa, perché è missione delle virtù sviluppare le energie per il bene e raffrenare le tendenze al male. Ora, con la pienezza della grazia della Vergine, dobbiamo ammettere la presenza in Lei delle virtù morali in grado perfetto; le virtù, infatti, sono sempre in rapporto con la grazia santificante da cui derivano e di cui costituiscono la corona. Ecco perché, anche da questo lato, dobbiamo concludere che nella Vergine non esisteva cattiva inclinazione di sorta.

Un'altra riflessione. Maria era predestinata ad essere la Corredentrice del genere umano, e perciò avrebbe dovuto offrire a Dio, insieme al Figlio suo Redentore, una soddisfazione quanto mai perfetta per i peccati degli uomini. Orbene, la concupiscenza è una imperfezione tale che, lungi dall'aiutare a compiere ogni giustizia e a riparare le colpe altrui, spinge piuttosto a nuove infrazioni della legge ed è causa di piccole

venialità. Impossibile, quindi, ammetterla in Maria.

Con ciò, tuttavia, non si vuol dire che Maria non avesse, con tutte le potenze superiori ed inferiori proprie della natura umana, anche le inclinazioni e le passioni a loro connaturali. Le ebbe però come Adamo prima della caduta e, come lo stesso Gesù, per condurla alla ricerca delle cose necessarie alla vita, quali il cibo, il riposo, la tranquillità, e ad evitare le cose ad essa nocive. Le passioni furono così in Lei ciò per cui Dio ce le dette: forze naturali, stimoli al bene, aiuti alla volontà nel compiere il proprio dovere. Mai prevennero in Maria l'uso della ragione.

Né si dica che sarebbe stato meglio se in Maria, pur non essendovi inclinazione al male, vi fosse stata però, come in noi, difficoltà nel compiere il bene, poiché avendo avuto più da lottare, avrebbe avuto anche più merito. Questa asserzione va senz'altro negata. Non è già la difficoltà provata nell'esercizio della virtù la causa del merito, ma soltanto la *carità* di cui Maria fu adorna indicibilmente più di qualsiasi altra creatura.

BIBL.: CASTRO ENGLER J. DE, C.M.F., *Explicação teológica do dom da imunidade da concupiscência na Imaculada*, in « Eph. Mar. » 4 (1954, pp. 333-356).

CONGRESSI MARIANI. — Sono grandi riunioni (parrocchiali, diocesane, regionali, nazionali, internazionali) nelle quali, oltre a solenni funzioni religiose, vengono studiati, e poi concretati in voti, vari temi riguardanti il dogma e il culto mariano, col pratico intento di promuovere sempre più il culto alla Vergine SS. Il comune programma di tutti i C. M. poggia su tre grandi capisaldi: Maria studiata, onorata, imitata.

Il voto di iniziare una serie di C. M. fu emesso per la prima volta nel Congresso Eucaristico Internazionale di Torino (XIII della serie) nel 1895 dal canonico Pietro Tarino, della cattedrale di Biella. In seguito a questo voto, si iniziò ben presto una serie di C. M. di varia estensione. Ci limiteremo qui ad un rapido cenno sui vari Congressi nazionali ed internazionali.

Aprí la serie dei C. M. Livorno, nell'agosto del 1895. Ideato da un modesto sacerdote di Nugula, il P. Beniamino Scajano, promosso con vero entusiasmo dal Vescovo della città, Mons. Leopoldo Franchi, approvato ed incoraggiato da Leone XIII con un Breve e poi con una Lettera autografa al suo Presidente, vi si interessò tutto l'Episcopato Italiano, mentre le Donne cattoliche d'Italia assunsero il compito di sopperire alle non lievi spese occorrenti. I temi trattati, distribuiti in quattro gruppi, furono: l'influsso di Maria nella società; le vittorie e i benefici di Maria in suo favore; la gratitudine della società a Maria; Maria e l'Italia.

Al Congresso nazionale di Livorno fece seguito quello di Firenze (1897), di Torino (1898), di Lione (1900), Bretone (serie di Congressi, dal 1904 al 1924), di Barcellona (1918), di Bogotá (1919), di Bruxelles (1921), di Chartres (1927), di Siviglia (1929), di Québec (1929), di Lourdes (1930), di Roma (1931), di Portland (1934), di Bouiogne-sur-mer (1938), di Saragozza (1940), di Bogotá (1942), di Ottawa (1947), dell'Argentina (1947), del Brasile (1948), del Perù (1948), della Colombia (1948), del Cile (1950), dell'Eritrea (1950), l'Hispano-Americano di Madrid (1950), del Brasile (1951), del Venezuela (1952), del Sud Africa (1952), della Siria (1952). Durante l'Anno Mariano 1954 sono stati celebrati i seguenti C.M.: Argentina (Catamarca), Portogallo (Braga), Francia (Lione), Canada (Notre-Dame du Cap), Belgio (Bruxelles), Bolivia (Sucre), Brasile (S. Paolo), Colombia (Bogotá), Spagna (Saragozza), Messico (Città del Messico), Libano (Beirut), Filippine (Manila), India (Bombay), Nigeria (Lagos), Perù (Lima), senza contare vari Congressi regionali, diocesani o locali (v. *L'Anno Mariano nell'Urbe e nell'Orbe*, a cura del Comitato Centrale dell'Anno Mariano, Roma 1958, pp. 271, 379).

I C.M. Internazionali finora celebrati sono undici: 1) Friburgo nel 1902; 2) Roma nel 1904 (in occasione del 50° anniversario della definizione del Dogma dell'Immacolata Concezione); 3) Einsiedeln nel 1906; 4) Saragozza nel 1908; 5) Salzburg nel 1910; 6) Treviri nel 1912; 7) Buenos Aires nel 1948; 8) Roma nel 1950 (in occasione della definizione dogmatica dell'Assunzione); 9) Fatima nel 1951; 10) Roma nel 1954 (in occasione dell'Anno Mariano); 11) Lourdes nel 1958, in occasione del I Centenario delle apparizioni (v. Lourdes).

I tre Internazionali del 1950, 1954 e 1958, organizzati dalla Pont. Accademia Mariana Internazionale (v. Accademie), oltreché « Mariani », sono stati anche « Mariologici » (studio e discussione dei principali problemi mariologici) e i numerosi volumi dei loro « Atti » costituiscono una preziosa fonte di studi.

Tra i C. M. Internazionali va ricordato anche quello delle Figlie di Maria (Roma, 13-17 luglio 1954). Né vanno dimenticati i C. Assunzionistici organizzati dai PP. Francescani delle varie nazioni, in Roma (1947), a Lisbona (1947), a Madrid (1947), a Buenos Aires (1949), a Montréal (1948,) a Puy-en-Velay (1949) e a Washington (1950), coi loro relativi « Atti ». A questi si può aggiungere il C. M. Intern. Carmelitano di Roma (5-9 agosto 1950) insieme ad altri C. Carmelitani (v. « Marianum » 14 [1952] pp. 153-157). Un accenno va fatto ai C. M. Nazionali ed Internazionali delle Congregazioni Mariane (specie quello mondiale tenuto a Roma nei giorni 8-12 settembre 1954).

BIBL.: CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, vol. II.

CONVENIENZA (Principio mariologico di). — La c. (da « cum venire », ossia, andare insieme) si ha quando, posta l'esistenza di una cosa, se ne afferma l'esistenza di altre che « convengono », ossia, vanno insieme con essa, a causa di un « obbiettivo » legame che le congiunge, di una consonanza, di un'armonia.

Questo principio di c. è fondato su quello dell'armonia del dogma o dell'analogia della fede. Quanto più intimo e forte è il vincolo di c. che lega una cosa ad un'altra, tanto più probativo sarà l'argomento di c. Per evitare poi, in teologia, che il vincolo che lega una cosa ad un'altra sia puramente « soggettivo », è necessario che esso si basi realmente sopra una considerazione complessiva degli attributi divini, del fine, prossimo o remoto, a cui Dio mira, e che armonizzi coi dati certi della Rivelazione.

In tal modo si viene a donare ad una persona o cosa qualche perfezione che armonizza con quelle che già possiede, di modo che, unendole, si viene a completare l'armonia dell'insieme. Così, per es., siamo soliti dire che il portamento che « conviene » al laico non conviene al Sacerdote; « conviene » alla rosa il profumo. Non bisogna tuttavia confondere la c. con la necessità. Così, per es., per l'uomo è « necessario » avere gli occhi; è solo « conveniente » che siano sani. E neppure bisogna confondere il principio di c. con lo pseudo-principio del « meglio » assoluto, in contrapposizione al « meglio » relativo (poiché la infinita potenza di Dio può far sempre qualche cosa di meglio di quel che ha fatto o fa) e, peggio ancora, con lo pseudo-principio del « mai abbastanza » (« nunquam satis »), del « possibile » (cioè: Iddio ha concesso a Maria tutto ciò che è possibile concedere ad una pura creatura): sono principii che condurrebbero alle conclusioni più arbitrarie e più false. Ciò che è possibile « de potentia Dei absoluta » (ossia, alla potenza divina considerata in se stessa, prescindendo dagli altri attributi divini, dalla potenza, bontà, giustizia ecc.) non è sempre possibile « de potentia Dei ordinata » (ossia, della potenza divina considerata insieme, in armonia con gli altri attributi divini).

Ciò premesso, possiamo enunciare il principio di c. così: « Dio ha concesso a Maria tutte quelle grazie e privilegi che sono realmente convenienti alla dignità della sua missione di Madre, di Mediatrice e di Regina », ossia, che sono in armonia con una tale dignità e, per questo, postulati dalla medesima.

Questo principio, oltreché sull'armonia del dogma, si basa sul principio stabilito così luminosamente dall'Angelico e che mette in piena luce il modo di agire di Dio: « Quando Iddio elegge qualcuno a qualche ufficio, lo prepara e lo dispone in modo tale da renderlo *idoneo* al medesimo » (*Sum. Theol.*, III, 27, 4 c.).

Questo principio di c. è usitatissimo in Teologia, in genere, ed in Mariologia, in particolare. Nell'uso del medesimo, tuttavia, occorre molta prudenza.

Occorre distinguere, innanzitutto, fra c. e c., ossia, tra la c. di un privilegio che risulta già concesso da Dio a Maria (convenientia rei factae) e la convenienza di un privilegio da concedere o da riconoscere come concesso (convenientia rei faciendae). Così, per es., tutte le grazie e i privilegi che ci risultano per fede già concessi a Maria (l'Immacolata Concezione, l'Assunzione ecc.), pel fatto stesso che le sono stati concessi, sono convenienti alla dignità della sua missione, poiché ciò che Iddio ha fatto è sempre conveniente.

Ben diverso invece è il caso quando si tratta di stabilire un privilegio mediante il principio di c. (convenientia rei faciendae). In questo caso occorre distinguere tra c. semplice e c. qualificata. La c. semplice è quella il cui contrario non appare sconveniente. La c. qualificata invece è quella il cui contrario appare sconveniente. Orbene, tutto ciò che è realmente sconveniente è del tutto inammissibile nell'opera di Dio: « In Deo ad quodlibet parvum inconveniens, se-

quitur impossibilitas » (S. Anselmo, *Cur Deus homo*, PL 158, 375). Ne segue quindi che ciò che è realmente sconveniente è da escludersi senz'altro dall'opera di Dio. Così, per es., la c. dell'immunità della Madre di Dio e Corredentrice degli uomini dalla colpa originale è una c. qualificata, poiché il suo contrario (la contrazione della colpa originale) è sconveniente alla Madre di Dio. Si può quindi concludere, con « morale certezza », che la Madre di Dio dovette essere immune dalla colpa originale. Però una tale sconvenienza non può apparire a tutti (come non apparve a tutti, per es., ai grandi Teologi del sec. XIII, S. Alberto M., S. Tommaso, S. Bonaventura, Enrico di Gand ecc.). Solo dopo che la Chiesa ha definito il dogma dell'Immacolata Concezione, la sconvenienza di una tale cosa (la contrazione del peccato originale da parte della Madre di Dio e Corredentrice degli uomini) appare a tutti evidente.

La c. qualificata perciò può condurci fino ad una morale certezza (che si risolve in una somma probabilità). Per raggiungere la certezza teologica o dogmatica, occorre provare che un tale privilegio (il cui contrario appare sconveniente) è contenuto, almeno in modo implicito (e perciò oscuro), nel Deposito della Rivelazione divina, ossia, nella S. Scrittura e nella Tradizione. È quanto insegna Melchior Cano: « Gli argomenti i quali confermano che nella nostra religione vi sono cose congruenti e convenienti sono di due specie. Alcuni sono tali che, se anche non esistesse la cosa che si vuol provare, nulla vi sarebbe di inconveniente. Altri sono quelli che mostrano la cosa esser tanto conveniente che, se non fosse così, in nessun modo potrebbe accordarsi con la natura divina o con la ragione umana. Avendo dimostrato che non conviene che il Verbo di Dio abbia assunto un'anima intellettuale imperfetta e vuota di scienza e sapienza, crediamo di aver raggiunta una conclusione certa, poiché il contrario è così indegno della sapienza e provvidenza di Dio da non poter esser considerato verosimile se pensiamo rettamente sulla unione personale del Verbo e dell'anima » (*De locis theologicis LXII*, c. 12, n. 28).

La c. qualificata, quindi, ci può condurre a concludere con una « morale certezza ». Non si può dire altrettanto della c. semplice, il cui opposto non appare sconveniente. In tal caso la c. può condurci soltanto ad una mera probabilità, più o meno solida, a seconda del più o meno stretto legame che ha il privilegio asserito con la dignità della persona alla quale viene attribuito. Se però una tale c. semplice è percepita non da qualche teologo soltanto, ma da tutti (con morale unanimità) e dallo stesso popolo cristiano col suo « pio senso », allora si potrà raggiungere anche una certezza morale. « Bisognerà allora concludere — dice il P. Flik — che sotto l'influsso degli abiti soprannaturali, che dànno una connaturalità con le cose divine, facendo vedere le cose dal punto di vista di Dio, ciò di cui si tratta è di una c. tale che Dio non può aver tralasciato di farlo » (*Il valore* ..., p. 62, v. bibl.).

BIBL.: Cfr. ROSCHINI G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. I, Roma 1953, pp. 121-125; LANDUCCI P.C., *Valore dell'argomento di c. dopo la proclamazione dei massimi dogmi mariani*, in « Virgo Immaculata » XVII, Roma 1957, pp. 261-267; FLIK M., S.J., *Il valore dell'argomento di c.*, in « Problemi scelti di Teologia contemporanea », Roma 1954, pp. 57-62. V. anche i vari Trattati di Mariologia.

COPACABANA. — È il principale santuario mariano della Bolivia (v.), situato nel villaggio indiano di C. (= « luogo ove si contempla la pietra blu »), presso il lago di Titicaca sulle Ande (il più alto lago del mondo, a 3814 m.): è quasi un'isoletta circondata da altre 24 piccole isole. Fu fondato dall'Inca Tupac Yupanqui. Costui, dopo aver scolpito una statua della Madonna sotto le forme di principessa Inca, andò a presentarla al Vescovo di Charcas (oggi Sucre), ma fu accolto poco bene. Ben lungi dal perdersi d'animo, ne scolpì un'altra in legno d'agave, ricoperta di stucco. Ritornò con questa nuova statua, alta un metro, dal Vescovo, e questa volta fu ben accolto. La Madonna è tutta d'oro, eccettuato il viso e le mani. In breve tutto l'alto Perù fu visto ai piedi della Madonna di C. Gl'indiani corsero a cantarLe le loro nenie, con versi non privi di sentimento, quali, per es., questi: « Come potrò vivere — Maria, senza vederti? — Meglio saría per me — morire qui ai tuoi pié ». Gli Spagnoli facevano i loro giuramenti promettendo di andare a visitare la Madonna di C. Fu solennemente incoronata, come Regina della Nazione, il 2 agosto 1925. La prima pietra del tempio attuale fu posta nel 1608. Distrutto da un incendio nel 1678, venne poi ricostruito in forma di croce latina (lungo 71 m., largo 10). È oggi offi-

ciato dai Francescani succeduti agli Agostiniani.

BIBL.: OROZA DENER T., *La dévotion Mariale en Bolivia*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 356-358.

COROMOTO. — È il principale Santuario Mariano del Venezuela (v.). In un giorno del 1651, al « cacique » (= Capo) dei Cospes che si recava a coltivare i suoi campi, si presentava una bellissima Signora che camminava sopra le acque cristalline della corrente tenendo fra le braccia un Bambino tutto luce. La bellissima Signora sorride maternamente agli indiani estasiati e, parlando nel loro idioma, li invita a portarsi dai bianchi (i missionari) per farsi battezzare e per essere così eternamente felici. Il « cacique » decise di eseguire l'invito della bella Signora. Ma in seguito si raffreddò e trascurò di eseguirlo, pieno com'era di odio verso i bianchi. L'8 settembre 1652, la Signora gli apparve nuovamente nel suo tugurio. Il « cacique », pensando che fosse ritornata per rimproverarlo, si alza sdegnato, stende verso di Lei il suo braccio per agguantarla e strangolarla; ma la bella Signora — vista anche da due altri indiani e da un bambino — disparve, ed il « cacique » si trovò, stretta nella mano, l'immagine della bella Signora, che emetteva raggi di luce, ritenuti dal « cacique » come un simbolo del fuoco naturale vendicatore contro di lui. Gettata via l'immagine, si dà alla fuga, si interna in un bosco. Appena entrato, viene morso da un serpente. Dinanzi a questo castigo, si pente, si fa battezzare e muore. L'immagine è grande come una moneta, del diametro di mm. 43 per 33, un po' ovale. La figura della Vergine seduta, col Bambino sulle ginocchia, e che con la sinistra regge il mondo e con la destra benedice, è di 22 mm. di larghezza e 27 di altezza. L'immagine, che sembra su carta di seta o pergamena, si conserva in un reliquiario d'oro alto 70 cm. adorno di 105 perle preziose, purpurei rubini, verdi smeraldi e violacee ametiste. Questo reliquiario d'oro, a sua volta, si conserva in un tabernacolo d'argento. Sul luogo dell'apparizione fu costruita una cappella che, nel 1699, a causa del villaggio ivi sorto di C., venne elevata dal Vescovo di Caracas a parrocchia. In seguito veniva costruita una chiesa, ultimata nel 1715. La tradizione che riferisce i fatti è antichissima ed ininterrotta.

BIBL.: NECTARIO M., *La maravillosa historia de Nuestra Señora de C.* Barcelona 1924.

CORREDENTRICE. — v. Mediazione.

CORSICA. — La C., la quale si distingue pel suo amore per la « mamma », non poteva non distinguersi subito pel suo amore verso la « Madre universale » come si dice all'inizio dell'inno nazionale corso: « Dio vi salvi, Regina — o Madre universale, — per cui favor si sale — al Paradiso ».

Il culto mariano, in C., non è altro che un aspetto del culto della mamma nel focolare corso. I corsi hanno sempre visto in Maria « la mamma » ideale, Colei che dimentica se stessa per darsi tutta, disinteressatamente, a coloro ch'Ella ama.

Le due più antiche cattedrali della C., quella di *Mariana* (a sud di Bastía) e quella di « Nebbio » (presso l'attuale Saint-Florent), erano dedicate alla Vergine, la prima al S. Nome di Maria, e la seconda all'Assunzione. A queste due chiese fanno corona, in C., innumerevoli chiese e santuari mariani: 119 chiese parrocchiali consacrate a Maria sotto i titoli più belli, vale a dire: 70 all'Assunzione, 36 all'Annunciazione, 8 alla Natività, 5 all'Immacolata Concezione (v. Llosa-Cristiani, *La Reine Immaculée de la C. ou mois de Marie corse*, Ajaccio 1954, p. 12). I santuari mariani più frequentati sono: la Madonna della Misericordia di Ajaccio; la Madonna di Lavasina, incoronata nel 1952 dall'allora Mons. A. Roncalli (v. Bertoni M., *Le Sanctuaire de Notre-Dame des Grâces de Lavasin*, Bastia 1933); Santa Maria della Stella, a Niolo (detta anche S. Maria di Niolo); la Madonna della Pietà di Oletta; la Madonna di Loreto di Casinca; la Madonna del Convento di Valle d'Alesani; la Madonna della Scupiccia a Cervione; la Madonna di Pancheraccia; la Madonna della Serra a Calvi: nove centri di florida devozione mariana.

Esistono, in C., quattro città che portano il nome di Maria.

Nel 1729 la C. iniziò la sua ribellione alla repubblica di Genova, dalla quale dipendeva e dalla quale veniva tiranneggiata. Riportata vittoria sui Genovesi, nel gennaio del 1735 veniva proclamata a Carté (allora capitale) l'indipendenza dell'isola. Erano presenti i rappresentanti di tutta l'isola (uno per parrocchia). Un diplomatico corso, il Canonico Orticoni, aveva fatto il giro delle capitali europee per procurare un patrono alla nuova Repubblica, ma tutti, pur esprimendo la loro simpatia per il valoroso popolo corso, si rifiutarono. « Si misero al-

lora — come racconta il Gregorovius — sotto la protezione della Vergine, l'immagine della quale fu posta sulla bandiera nazionale, e nominarono Gesù loro gonfaloniere o portabandiera». Fu così che, il 31 gennaio 1785, all'inizio della Costituzione della nuova Repubblica, veniva messo il seguente preambolo: «Nel nome della SS. Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, dell'Immacolata Concezione della Vergine Maria, sotto la protezione della Santa Madre Avvocata, noi eleggiamo, per la protezione della nostra Patria e di tutto il reame, l'Immacolata Concezione della Vergine Maria, e di più noi decidiamo che tutte le armi e vessilli del nostro detto reame, portino impressa l'immagine dell'Immacolata Concezione che la vegli, e il giorno della sua festa siano celebrate in tutto il reame, con la più perfetta devozione e con le più grandi dimostrazioni, le salve di moschetteria e cannoni, che saranno ordinati dal Consiglio supremo del reame».

BIBL.: RODIÉ, vescovo di Ajaccio, *La Neuvaine corse*, Marsiglia, s. d.; CRISTIANI L., *Marie Reine de la C.*, presso Du Manoir, IV, 1956, pp. 203-225.

COSMA VESTITOR. — Fiorì nella seconda metà del sec. VIII. Gli antichi manoscritti gli dànno il titolo di «beato». È un oratore laico, senza originalità, impiegato presso la corte imperiale di Costantinopoli. Ha lasciato quattro Omelie sulla *Dormizione di Maria SS.* pubblicati recentemente ed analizzati da Wenger A. (*L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VIe au Xe siècle. Études et Documents.* Parigi 1955, pp. 313-335). Le Omelie di C. furono riassunte in un'Omelia anonima, di cui Gerochio di Reichersberg, nel sec. XII, difese l'autorità; nel sec. XIII poi, essa fu riesumata da Giacomo da Varazze nella *Legenda Aurea*, e, più tardi, da Pelbarto di Temesvar († 1504). Cfr. Wenger, *l. c.*, p. 141.

BIBL.: WENGER A., *Les Homilies inédites de C. V. sur la Dormition*, in «Revue des Études Byzantines» 11 (1953) pp. 284-300.

COSTANTINOPOLI — v. Bisanzio.

COSTA RICA. — La Madonna di Ujarraz, nella città di El Paraíso (a sud-est di Cartago), una statua dell'Immacolata del sec. XVI, donata dal Re Filippo II di Spagna ad un missionario, in tutto il periodo della colonizzazione fu considerata come la Protettrice di C. R., particolarmente contro le invasioni dei pirati. Degno di particolare rilievo è anche il Santuario Cella Madonna degli Angeli che si trova in dartago, capitale di C. R. Secondo un'antica tradizione, la statua sarebbe stata trovata da una vecchia indiana il 2 agosto 1636; fu portata via, ma fu vista ritornare sempre sui luogo in cui era stata trovata, per cui ivl venne costruita una chiesa. La statua di pietra fu chiamata N. S. degli Angeli perché fu scoperta il 2 agosto, festa di S. Maria degli Angeli. Dopo l'Indipendenza, con un decreto dell'Assemblea Costituente, la Madonna degli Angeli di Cartago fu proclamata Patrona di C. R. La festa ricorre il 2 agosto.

BIBL.: ARGÜELLO F., *Le Culte Marial en Amérique centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

CRESIMA o Confermazione. — Fin dall'antico Testamento il profeta Gioele aveva vaticinato che nell'età messianica sarebbe stato effuso lo Spirito Santo «sopra tutta la carne» (Joel 2, 28). Gesù poi, nell'ultima Cena, promise lo Spirito Santo sia agli Apostoli che a tutti coloro che avrebbero creduto in Lui (Gv 14, 16; 7, 38-39). Questa promessa Egli la mantenne, quanto agli Apostoli, alla Vergine e a pochi altri discepoli, nel giorno della Pentecoste (Act. 2, 3-4). Fu quella, si può dire, la loro C., nella quale influì, in modo efficacissimo e singolarissimo, Maria. Leone XIII, nell'Enciclica «Jucunda semper» (8 sett. 1894), alludendo alla presenza di Maria nel Cenacolo il giorno della Pentecoste, scriveva: «E poiché l'opera santa della Redenzione degli uomini non si poteva dire compiuta prima della discesa dello Spirito Santo, promesso da Cristo, ecco che la vediamo [Maria SS.] là in quel Cenacolo pieno di ricordi, a pregarlo insieme con gli Apostoli e a vantaggio degli Apostoli con gemiti inenarrabili; ad affrettare alla Chiesa la sapienza dello Spirito consolatore, supremo dono di Cristo, tesoro che non le verrà mai meno». La Vergine quindi affrettò, con le sue ardenti preghiere, la discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli e sopra i primi cristiani, per trasformarli da ignoranti in dotti, da pavidi in impavidi, da deboli in forti. Lo stesso Sommo Pontefice, nell'Enciclica «Adiutricem populi», dopo aver rammentato l'ufficio di Madre degli uomini affi-

dato da Gesù alla sua Madre, dice: «Ella pertanto accettò ed eseguí di gran cuore le parti tutte di quel singolare e laborioso ufficio, consacrandone gli inizi là nel Cenacolo. Fin d'allora Ella aiutò mirabilmente i primi fedeli con la santità dell'esempio, con l'autorità del consiglio, con la soavità del conforto, con la virtù delle sue sante preghiere; mostrandosi in verità Madre della Chiesa e Regina degli Apostoil, ai quali fu anche larga di quei divini oracoli che serbava in fondo al suo cuore». Il Card. Lépicier, parlando della presenza di Maria nel Cenacolo, in mezzo agli Apostoli ed ai primi discepoli (Atti 1, 14), rileva che essi «si erano adunati, secondo il comando di Cristo, per aspettare, nel raccoglimento e nella preghiera, la venuta dello Spirito Santo che doveva compiere l'opera della loro trasformazione spirituale, ed ecco che, come ci dice il sacro Testo, con essi trovavasi anche la Madre di Gesù. Ora, che significa questa speciale menzione di Maria Santissima in questa circostanza, se non il fatto che da quel tempo Essa già incominciava ad esercitare, verso gli Apostoli e i Discepoli, quell'alto ufficio di Madre degli uomini, affidatole da Gesù a piè della croce? Oh, chi potrà dire quanto contribuisse l'esempio di Maria a mantenere, in quell'assemblea, quello spirito di preghiera, di devozione e di fervore, il quale era condizione per chiamare sui suoi membri i doni dello Spirito Santo? Chi dirà la soavità e dolce speranza prodotta in quegli animi dalle parole di conforto rivolte da Maria? Chi dirà soprattutto l'efficacia della di Lei preghiera innalzata per essi al trono di Dio? In realtà possiamo dire che se i doni dello Spirito Santo scesero in sì gran copia sugli Apostoli e sui Discepoli, ciò fosse dovuto, in modo particolare, alla efficacissima intercessione e mediazione di Maria» (*L'Immacolata Corredentrice, Mediatrice*, Roma 1928, p. 275 s.). Ricapitolando, possiamo dire che la Vergine SS., la fedelissima, indivisibile Sposa dello Spirito Santo, preparò gli Apostoli e i primi Discepoli alla discesa del medesimo con il suo luminoso esempio di raccoglimento e di preghiera; lo fece discendere sopra di loro con l'abbondanza dei suoi doni, onde corroborarli nell'atto di iniziare l'ardua conquista del mondo a Cristo e al suo Vangelo, combattendo valorosamente contro tutti i nemici, sia di Cristo che del suo Vangelo, che avrebbero incontrato in gran numero lungo il loro sentiero. Fu perciò la Mediatrice della discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli e sopra i primi Cristiani.

Non basta: la Vergine è mediatrice per la discesa dello Spirito Santo, con l'abbondanza dei suoi doni, anche sopra tutti gli altri cristiani, di tutti i tempi e di tutti i luoghi, mediante il Sacramento della C., onde corroborarli per la strenua professione, sia con le parole che con le opere, della fede (Cfr. Denzinger, 697), rendendoli «soldati» di Cristo (a differenza del carattere battesimale che rende solo «cittadini» della Chiesa) per difendere la sua fede contro i suoi nemici. La grazia della Confermazione, infatti, quanto alla sostanza, è quella stessa che fu data agli Apostoli nel giorno della Pentecoste, ossia, una grazia corroborante. Mentre la grazia del Battesimo incorpora il battezzato a Cristo a titolo di rigenerazione, la grazia della C. incorpora a Cristo a titolo di *corroborazione* nella vita soprannaturale della grazia. Osserva S. Bernardino che la qualità stessa di Madre di Dio dà alla Vergine una specie di giurisdizione e di autorità (se è permesso di parlare così) sopra «tutte» le processioni temporali dello Spirito Santo, di modo che nessuna creatura ha ricevuto da Dio alcuna grazia o alcuna virtù, che non sia stata dispensata dalle mani di questa Madre caritativa» (*De duodecim privilegiis*, a. 2, c. 8). E Leone XIII: «Come, per divin consiglio [Maria] era stata ministra dell'umana redenzione, così, con potere quasi illimitato, esser doveva ministra della grazia che perennemente deriva da quello» (Encicl. «Adiutricem populi»).

Per prepararsi perciò, come si deve, al Sacramento della C., ossia, alla discesa dello Spirito Santo nell'anima con la sua grazia «corroborante» per imprimervi il carattere di *soldato* della Chiesa di Cristo, occorre imitare — come fecero gli Apostoli e i primi Cristiani — l'esempio di intenso raccoglimento e di fervida preghiera datoci da Maria nel Cenacolo prima della discesa dello Spirito Santo. Per ottenere poi nella C. stessa l'abbondanza della grazia corroborante dello Spirito Santo, occorre fare un posto largo alla Madonna, Sposa dello Spirito Santo, nell'anima nostra. Quanto più largo sarà il posto che il cristiano farà alla Vergine nell'anima sua, tanto più abbondante scenderà su di lui la grazia corroborante dello Spirito Santo.

CRISIPPO di GERUSALEMME. — Le poche notizie che si hanno di lui le dobbia-

mo a Cirillo di Scitopoli (Cfr. Schwarz, *Cyrillos von Skytopolis* [TUU, 49 B, 2 H] Leipzig 1939, pp. 25-69). Oriundo della Cappadocia, C. ricevette la sua prima formazione in Siria. Verso il 428, si portò a Gerusalemme, ove S. Eutimio l'accolse, quale primo discepolo, nel suo monastero o « laura » presso la stessa Città Santa. Nel 455 riceveva l'ordinazione sacerdotale dal Patriarca Giovenale, e nel 467 succedeva al fratello Cosma nell'ufficio di « custode della Croce » nella chiesa della Resurrezione, ufficio che ritenne fino alla morte, avvenuta nel 479. Lasciò molte ed eccellenti opere; però sono pervenuti a noi solo quattro discorsi, fra i quali uno « *Sulla Madre di Dio* »: « *Homilia in sanctam Deiparam* » edita dal P. Jugie in PO 19, 336-343, edizione che è stata poi migliorata da Sigalas A. (Byzantinische-neugriech. Jahrbücher 11 (1934-1935) pp. 145-150, ed. in « Texte und Forschungen zur byzant.-neugr. Philologie », 20 [Athen 1937] pp. 103-109). Nella PG soltanto latina vien riprodotta una versione latina della stessa Omelia (PG 80, 741-746). L'autenticità di questa bella Omelia è fuori d'ogni dubbio, non ostante le somiglianze con le Omelìe di Esichio di Gerusalemme. C., nella sua Omelia, commenta i testi liturgici prescritti per la festa del 15 agosto, nei quali però non si trova il minimo accenno alla « Dormizione » o Assunzione (Cfr. Capelle B., in « Marianum » 15 [1953] pp. 244-245).

BIBL.: DEL FABBRO D., in « Marianum » 8 (1946) pp. 226-227; GALLUS T., S.J., *Antithesis « Eva-Maria » cum Gen. 3, 15 coniuncta apud Chrysippum*, in « Divus Thomas » (Plac.) 59 (1956) pp. 71-74.

CRISOSTOMO della VISITAZIONE. — Monaco cistercense di Alcobaça (Portogallo), Procuratore Generale a Roma, morto nel 1604. È autore di *De verbis Dominae*: 1° Ad Angelum, ad Elisabeth (2 voll. in 4°, Venezia 1600); 2° Ad Filium... (vol. in 4°, Venezia 1600).

CRISTIANESIMO. — Maria, nel C., non è gia un elemento accessorio (che può esservi o non esservi salva l'essenza di una cosa), ma è un elemento essenziale, senza del quale il C. non può né esistere, né concepirsi. Un'espressione, si direbbe, plastica, di questa verita si può vedere in una « Pietà » del 1400, veneratisima a Mussidan (diocesi di Periguex, in Francia). La Vergine Addolorata è rappresentata seduta, con un bambino tra le braccia e con Gesù morto sulle ginocchia. Che cosa ha voluto esprimere con questa singolare figurazione l'ignoto artista? Varie sono state le risposte date a questa domanda. La più attendibile sembra questa: lo scultore ha voluto esprimere, in modo eminentemente plastico, la doppia maternità di Maria: fisica, naturale verso « Cristo », e spirituale, soprannaturale verso tutti i « Cristiani » mistiche membra di Cristo. La morte fisica del Redentore, alla quale fece eco la morte mistica della Corredentrice, fu la vita soprannaturale di tutta l'umanità. Cristo e i Cristiani (mistici membri di Cristo, Capo dell'umanità rigenerata): ecco i due figli di Maria. Generando fisicamente Cristo, nostro Capo, Maria generò spiritualmente tutti gli uomini, suoi mistici membri, poiché li inserì a Cristo, nostra vita, e inserendoli a Cristo comunicò loro la vita soprannaturale della grazia divina. La Vergine perciò è la Madre universale, ossia, la Madre di Cristo e di tutti i Cristiani.

Questa previa constatazione ci dispone a comprendere in qual modo Maria sia un *elemento essenziale* (e non già accidentale) al C. Essenziale ad una cosa è ciò senza di cui quella cosa è inintelligibile. Orbene, il C. è del tutto inintelligibile senza Maria. Il C., infatti, è imperniato tutto su *Cristo e i Cristiani*, ossia, sul *Cristo totale*, Capò e membri. Orbene, sia Cristo, il nostro Capo, sia i Cristiani, sue mistiche membra, sono del tutto inintelligibili senza Maria, perché Iddio ha disposto, con eterno decreto, che fossero talmente dipendenti da Lei da non potersi neppure concepire senza di Lei.

Incominciamo da Cristo. Egli è inintelligibile senza Maria. Cristo, infatti, non è altro che il Verbo Incarnato; è come la parola scritta sopra un candido foglio. Orbene, come è impossibile separare la parola scritta dal candido foglio su cui è scritta senza distruggerla, così è impossibile separare il Verbo Incarnato da Colei nella quale si è incarnato senza distruggerlo. Ha osservato acutamente Mons. Fulton Sheen: « Uno non può da una statua di una madre che tiene il figlioletto, strappare via la madre ed aspettarsi di conservare il figlio. Toccate lei e rovinate lui » (*La Madonna*, a cura del P. E. Crippa, Bologna 1952, p. 33). Ricordate la scultura della Madonna di Mussidan. Abbattete le ginocchia materne che sostengono il morto corpo di Cristo, e quel corpo non si reggerà più. L'umanità del Verbo Incarnato poggia tutta su Maria, la Madre dalla

quale quell'umanità è stata presa. Tolta Maria, la Madre, si toglie anche il Figlio. Maria fa parte della sostanza stessa dell'Incarnazione considerata nel modo *concreto* con cui si è verificata. Iddio benedetto, nell'eterno decreto dell'Incarnazione, non ha pensato e non ha voluto Cristo senza pensare e volere, nello stesso tempo, Maria. Cristo non soltanto è il *Figlio di Dio*, ma è anche il *Figlio dell'uomo*, come amava chiamarsi nel Vangelo. Ma come non si può concepire quale *Figlio di Dio* senza il suo Padre celeste, così non si può concepire quale *Figlio dell'uomo* senza la sua Madre terrena, Maria. Per mezzo di Maria Egli è diventato — come Dio ha voluto — « Figlio dell'uomo », nostro consanguineo, della nostra stirpe. Se Cristo, in quanto uomo, fosse stato creato immediatamente (come Adamo) da Dio stesso, nella pienezza dell'età, Egli sarebbe stato, indubbiamente, vero uomo, anzi, prototipo degli uomini, simile a noi, ma non già uguale a noi, nostro consanguineo, della nostra razza, e perciò vicino a noi; Egli sarebbe stato nostro Re, ma non già nostro fratello. Con l'umanità invece, presa da Maria, da una donna della nostra stirpe adamitica, Egli si è reso fisicamente solidale con noi, nostro Capo, capace di soddisfare perfettamente per noi, in luogo nostro, ai debiti da noi contratti con la giustizia divina. Senza Maria perciò è del tutto inintelligibile Cristo, quale Figlio dell'uomo, quale Redentore dell'uomo. Per questo noi vediamo la Vergine posta nel cuore stesso del Credo o Simbolo Apostolico, con queste parole, semplici e sublimi: « E si è incarnato di Spirito Santo da Maria Vergine ».

Passando poi da Cristo ai Cristiani, asseriamo che, se Cristo è inintelligibile senza Maria, ancor più inintelligibile lo è il Cristiano. Ciò che costituisce il Cristiano, infatti, è la vita cristiana, ossia, la vita soprannaturale della grazia divina. Orbene, questa vita soprannaturale della grazia divina, oltreché da Cristo, dipende anche da Maria. Dipende da Lei nella sua origine, nel suo sviluppo e nel suo perfezionamento, fino a che questa vita di grazia non sbocci in vita di gloria e non diventi così « perfetta » vita cristiana. È Maria, perciò, che, quale nostra Madre soprannaturale, ci genera alla vita della grazia. Ella ha generato, *in atto primo*, tutti gli uomini concependoli spiritualmente a Nazareth (nel momento stesso in cui concepiva fisicamente Gesù, loro Capo) e li ha dati alla luce sul Calvario (allorché si compì la redenzione degli uomini mediante la morte fisica del Redentore e la morte mistica della Corredentrice). Ella poi genera, *in atto secondo*, i singoli uomini, concependoli nel S. Battesimo (allorché ricevono — attraverso Maria — la grazia di essere incorporati a Cristo) e dandoli alla luce nel momento in cui, mediante la grazia della perseveranza finale che — come tutte le grazie — passa attraverso Maria, entrano in Cielo, e nascono così al perfetto amore di Dio, all'amore beatifico, conseguenza della visione beatifica.

Ma oltreché nella sua origine, la vita del cristiano, ossia, la vita soprannaturale della grazia, dipende da Maria nella sua conservazione (difendendola Essa, col suo aiuto, dai tre grandi nemici che tentano ucciderla) e nel suo continuo, progressivo sviluppo, fino a raggiungere, in cielo, la pienezza dell'età di Cristo. Come si vede, il Cristiano, nella sua vita, non può fare un passo — e ciò per libera disposizione divina — senza dipendere continuamente da Maria. Togliete Maria e avrete distrutto la vita cristiana, il Cristiano. Ricordate di nuovo la statua della Madonna di Mussidan. Abbattete le braccia materne che sostengono il bambino (simbolo del Cristiano, figlio di Maria) e quel bambino non si reggerà più. Il Cristiano, in ciò che lo costituisce Cristiano, ossia, nella vita soprannaturale della grazia divina, poggia su Maria, non sussiste senza Maria. Orbene, se tanto Cristo che il Cristiano sono inintelligibili senza Maria vera Madre sia dell'uno che dell'altro, ne segue che il C., concentrato tutto in Cristo e nel Cristiano, è inintelligibile senza Maria.

« Un C. senza Maria — ha scritto recentemente l'anglicano Mascall — è una mostruosità » (*The Dogmatic Theology of the Mother of God*, in « The Mother of God », Londra 1949, p. 48).

Tutto questo è stato mirabilmente sintetizzato dal Card. Pie in quella celebre definizione: « Il C. è la Religione del Figlio di Maria ». La Vergine quindi rientra nell'essenza stessa della Religione cristiana.

CRISTIANO di LILIENFELD. — Cistercense (verso il 1332), uno degli autori di *Biblia Mariana*, ms 145 di Lilienfeld; e del trattato *De Laudibus B. M. V.*, ms 145 (Xenia).

CROAZIA. — La Madonna ha accompagnato la storia del popolo croato dalle

origini fino ad oggi. È Lei che ha reso la C. « Antemurale christianitatis ». Il re Crescimiro fece costruire a Biskupija una splendida chiesa alla Vergine in suffragio dell'anima sua. Molte altre chiese mariane sorgevano in quel tempo in C. La regina Elena († 975) faceva costruire S. Maria dell'Isola, presso Salona.

Nelle ore più critiche e gravi della loro esistenza nazionale, i croati sperimentarono frequentemente l'efficacia del loro fiducioso ricordo alla « Advocata Croatiae fidelissima ». « Già agli inizi della nostra storia — diceva il Cardinale Stepinac — ebbe luogo il tentativo di staccare il nostro popolo dalla rocca sulla quale Cristo aveva costruito la sua Chiesa e di condurlo allo scisma (...) È forse un mero caso che quel tentativo sia fallito già all'inizio? (...) O non dobbiamo invece intravvedervi la mano materna di Colei che la Chiesa così esalta nella S. Messa: " Rallegrati, Vergine Maria, Tu stessa distruggesti tutte le eresie ". L'invasione dei Turchi e la loro preponderanza sarebbero state sufficienti per cancellarci dalla faccia della terra. Eppure siamo testimoni di una resistenza di 400 anni che non ha forse esempio nella storia. Chi può ragionevolmente affermare che ciò sia stato possibile solo per opera nostra? E non intervenne invece, con il suo aiuto e l'intercessione presso Dio, Colei che la Santa Chiesa chiama: " Terribilis ut castrorum acies ordinata "? Si potrebbe riferire a quell'epoca, l'odierna canzone: " Il croato fece la guerra santa per la Croce - il gonfalone tuo l'ha guidato " ».

Effettivamente, più volte l'esercito croato sperimentò l'intervento di Maria. Così nella battaglia di Sinj si scontrarono 60.000 soldati turchi contro 700 soldati croati. Il popolo, durante lo scontro, si era rifugiato nella fortezza portando con sé l'immagine della Madonna, di cui invocarono con fede l'aiuto. Alla vigilia dell'Assunzione si ebbe l'assalto finale. All'improvviso, mentre Sinj stava per crollare, l'esercito turco si dava alla fuga, lasciando sul campo 10.000 morti ed un copioso bottino. I Turchi raccontarono che, durante l'assedio, tutte le notti vedevano una Donna, avvolta in un alone di luce, camminare sui bastioni della fortezza. Altrettanto avvenne nel 1716, nella festa della Madonna della Neve, nella battaglia di Petervaradino. Un esercito di 100.000 uomini guidati dal principe Eugenio di Savoia si scontrava con l'esercito turco composto di 20.000 combattenti. Prima del combattimento, il principe Eugenio pose se stesso e il suo esercito sotto la protezione della Madonna. La battaglia, iniziatasi alle sette del mattino, terminava a mezzogiorno, al suono dell'Angelus. Il principe Eugenio entrava vittorioso nella tenda del gran Visir; quindi, in segno di gratitudine, a ricordo dell'evento, prese l'immagine della Madonna della Neve e la portò in processione dall'accampamento militare alla cappella dell'Immacolata Concezione di Tekije, mentre i cannoni tuonavano a salve e i soldati col popolo elevavano al cielo inni di esultanza.

I Santuari mariani della C. sono una settantina. Il principale è quello della miracolosa Madonna di Bistrica, Patrona della C. Nei *Libri miraculorum* del Santuario, dal 1688 al 1786 sono stati registrati ben 1109 miracoli. Il più antico santuario mariano della C., invece, è quello della Madonna di Remete, nei pressi della capitale. La Madonna è sorretta in alto da tre angeli. Intorno alla Vergine vi sono quattro grandi Sante: S. Caterina, S. Barbara, S. Agnese e S. Edvige. La Madonna è circondata da Angeli che Le offrono le preghiere dei loro protetti. A sinistra, un nastro porta la scritta: « Salus infirmorum »; a destra, un'altra: « Refugium peccatorum »; davanti alla chiesa il clero è inginocchiato e sopra di esso si legge: « Interveni pro clero »; a destra sono inginocchiati i principi croati e sopra di loro sta scritto: « Ora pro populo ». Sotto l'incisione si legge la seguente iscrizione: « Advocata Croatiae — Mater fidelissima — Sanctissima Virgo Remetensis ».

BIBL.: BRAJIČIĆ R., S.J., *La venerazione per la Madonna in C.*, in « Croatia Sacra », Roma 1943, pp. 282-305; CRNICA A., O.F.M., *De praecipuis sanctuariis B. Mariae Virginis apud Croatos*, in « Alma Socia Christi » IV, pp. 3-31; ID., *De cultu Assumptionis B. V. Mariae apud Croatos*, ibid., V, 292-312; MAGJEREC G., *La Madonna « Advocata Croatiae fidelissima »*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 53-55; SAKAE S. T. J., S.J., *Le culte Marial en Croatia-Dalmatia médievale* (640-1090), presso Du Manoir, V, pp. 621-658; CRNICA A., *Immaculata Conceptio B. V. M. apud Croatos*, in « Virgo Immaculata » XIV, pp. 254-299.

CUBA — La prima città costruita nell'isola di C. porta il nome di N. S. dell'Assunzione di Baracoa. Un'altra città porta il nome di N. S. del S. Rosario. Tra i Santuari mariani dell'isola, meritano speciale menzione: quello di N. S. della Carità e dei Rimedi del Cobre, che è il più antico, e quello di N. S. della Regla, Patrona della

città e della baia di La Havana. Nel primo, del sec. XVII, si venera una statuetta mariana di appena un metro, l'origine della quale rimane tuttora incerta. Andato in rovina all'inizio del nostro secolo, questo santuario risorgeva nel 1927, con il contributo di tutta l'isola di C. I soldati del periodo della lotta per l'indipendenza portavano sui loro petti l'immagine di N. S. della Carità di C. Allorché poi venne instaurata la Repubblica, N. S. della Carità di C. venne proclamata, con l'approvazione del Papa, Patrona di tutta l'isola; altrettanto faceva Benedetto XV il 10 maggio 1916. Ad essa S. Antonio M. Claret (v.), Arciv. di Santiago di C., consacrava la sua Archidiocesi.

Il Santuario di N. S. de Regla, situato presso la città di Guanabacoa, ad oriente di La Havana, risale al 1690, ed è dovuto al peruviano Manuel Antonio il quale lo fece costruire. Il 24 ott. 1692, un grande ciclone abbatteva il piccolo santuario e metteva in pericolo alcune navi che si dirigevano verso La Havana. Uno di quei navigatori, l'asturiano Don Juan Martín de Conyedo, fece voto di dedicarsi tutto al servizio del Santuario di N. S. de Regla se le navi coi loro equipaggi fossero arrivate sane e salve. Esaudito, indossò l'abito eremitico e perseverò nel servizio della Vergine fino alla morte (a. 1743).

BIBL.: SANCHEZ Y CISNEROS T., *Historia de la aparición de la S.ma Virgen de la Caridad y de los Remedios del Cobre*, Santiago de C. 1902; ARGÜELLO F., *Le culte Marial en Amérique centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

CULTO MARIANO. — 1. Il c., secondo la classica definizione del Damasceno, non è altro che il riconoscimento della superiorità di colui al quale viene reso: «nota submissionis ob agnitam excellentiam alterius» (*Or. 2 de Imaginibus*, n. 26, PG 96, 1946). Siccome Maria supera incomparabilmente tutte le altre creature ed è inferiore soltanto al suo Creatore, ne segue che il c., ossia, il riconoscimento di una così singolare eccellenza debba superare il c. che viene tributato a tutte le altre eccellenze create, e debba essere inferiore soltanto a quello tributato al Creatore: c. singolare che, giustamente, dalla Chiesa, viene chiamato con un termine già in uso da molti secoli, c. di *iperdulia*, a differenza del c. di semplice *dulia* tributato ai Santi e di quello di *latria* tributato a Dio solo, com'ebbe a dichiarare S. Epifanio contro i *Colliridiani*: «Maria in honore sit! Dominus adoretur!» (*Adv. haer.*, III, haer. 79, PG 42, 742). Maria, infatti, come ha rilevato saggiamente S. Ambrogio, «erat Templum Dei, non Deus Templi» (*De Spir. S.*, L. III, c. 2, nn. 79, 80, PL 16, 829); Ella è «Mater Dei, sed non Deus» (S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXII, 9, 3, a. 3, ad 3).

Questo c. poi può essere assoluto o relativo, a seconda che venga onorata direttamente la persona di Maria oppure qualche cosa messa in relazione con la persona, come, per es., le sue immagini; può essere privato o pubblico, secondo che è manifestazione individuale o collettiva; può essere infine popolare o liturgico.

2. Gli atti poi coi quali un tale c. si è sempre espresso e si esprime, sono principalmente quattro, vale a dire: la venerazione, per la sua eccellenza o dignità quasi infinita di Madre di Dio; l'amore, per la sua dignità di Madre degli uomini; l'invocazione, per la sua potenza nel regno della grazia; l'imitazione, per l'eccellenza delle sue virtù. I primi tre (eliciuntur) vengono emessi dalla devozione e sono come i frutti che essa stessa produce; il quarto invece viene ispirato o imposto (imperatur) da una tale devozione.

Con la *venerazione*, i fedeli riveriscono Maria non solo interiormente, ossia, con la mente (stima) e con la volontà (onore), ma anche esteriormente, con le lodi e con il devoto esercizio delle pie pratiche stabilite in suo onore, sia private che pubbliche, sia individuali che sociali, sia liturgiche che extraliturgiche.

Mediante quest'atto, i fedeli, oltre a realizzare la profezia della Vergine (Lc 2, 27), non fanno altro che associarsi, nella lode a Maria, all'angelo Gabriele (Lc 1, 28), a S. Elisabetta (Lc 1, 42) e a quell'anonima donna del popolo che, quasi simbolo della Chiesa, la quale, in ogni tempo, non curando i nemici di Cristo e della sua Madre, l'acclama ad alta voce «Beata» (Lc 11, 14-28). Questa venerazione tributata alla Vergine, non solo non porta affatto diminuzione alla adorazione dovuta a Dio (Pio XI, Enc. «Lux veritatis») ma la garantisce e la promuove, poiché in Maria noi veneriamo sempre un riflesso della infinita eccellenza di Dio, e perciò ha per fine supremo Iddio stesso, fonte increato di qualsiasi eccellenza creata (*S. Th.*, III Sent., dist. IX, 9, 1, a. 2, g. 3ª, ad 1; *S. Th.*, III P. 9-25, a. 5, ad 2). Per questo le formule

della definizione dogmatica del dogma dell'Immacolata e di quello dell'Assunzione, incominciano con le parole: « A onore e gloria della SS. Trinità... ». Dov'è maggiormente venerata Maria, ivi è maggiormente venerato anche Dio.

1) Con l'*invocazione*, i fedeli si rivolgono fidenti a Colei che da Dio è stata costituita dispensatrice di tutte le grazie, per ottenere la vita della grazia, se ne sono privi, o per conservarla e per aumentarla fino a che non si è trasformata in vita di gloria. Ella infatti sa esaudirci, poiché ci vede e ci ascolta tutti, continuamente, in Dio; Ella può esaudirci poiché può tutto sul cuore di Dio il quale nulla può negarle, avendola costituita sua Tesoriera e strumento nella elargizione di tutte le grazie; Ella vuole esaudirci poiché ci ama come vera madre la quale nulla ha più a cuore della autentica felicità dei suoi figli. Con i loro atti di invocazione, i fedeli di oggi si uniscono agli antichi cristiani i quali erano soliti invocarla con quella bella preghiera che risuona ovunque anche ai nostri giorni: « Sub tuum praesidium... ». Né con ciò si reca pregiudizio alla nostra fiducia in Dio e alla mediazione di Cristo, poiché Dio, nella distribuzione dei suoi benefici, può servirsi, come di strumento, di Maria senza che per questo tali benefici cessino di derivare da Lui e solo da Lui. Per questo — come ha rilevato Leone XIII — « il nostro modo di pregare (la Vergine) ha qualche cosa di comune col c. che noi rendiamo a Dio stesso, fino al punto che la Chiesa le rivolge questa stessa supplica che viene rivolta a Dio: abbiate pietà dei peccatori » (Encicl. « Augustissimae Virginis » del 12 settembre 1897). Si sa infatti che le cause strumentali, come pure le cause seconde, le quali derivano tutta la loro forza di agire dalla causa prima, da Dio, si riallacciano necessariamente ad essa. Ben lungi perciò dal vedere in tale strumentalità una diminuzione di Dio, causa prima, si è costretti a vedere e ad ammirare una manifestazione più piena della sua infinita sapienza e della sua bontà nell'associare la creatura alla sua azione (*IV Sent.*, dist. 15, 9-4, a. 5; *Suppl.*, 9, 72, a. 2).

2) Con gli atti di *amore* filiale verso Maria, vera madre nostra nell'ordine soprannaturale della grazia, noi all'ossequio della mente e della volontà, uniamo anche l'omaggio del cuore il quale non può non espandersi dinanzi alla propria genitrice, poiché una tale legge è stata scritta da Dio nei cuori stessi dei figli. Con ragione perciò la Chiesa ha condannato la proposizione di Molinos: « Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde » (Denzinger, n. 1256), ed ha eccitato sempre i fedeli a seguire l'esempio di S. Giovanni, prendendo con sé la Madonna, come Madre (Leone XIII, Encicl. « Augustissimae Virginis » del 1894). Nulla può essere più accetto a Gesù Cristo « certamente acceso di un grande amore per sua madre », — così Pio XI nell'Enc. « Lux veritatis » — che il vederci premurosi di riamarla teneramente ».

3) Con l'*imitazione*, i fedeli prendono la vita della Vergine SS. come modello della loro vita. L'imitazione delle virtù di Maria, per se stessa, non appartiene — come la venerazione, l'amore e l'invocazione — all'essenza della devozione verso la Madonna, ma ne è un'esigenza, la logica conseguenza di essa, ossia, di una vera devozione alla Vergine; una devozione senza limitazione non potrebbe dirsi piena e perfetta, come ha insegnato S. Pio X nella Enciclica « Ad diem illum »: « Chiunque vuole, inoltre — e chi non deve volerlo? — che la sua devozione verso la Vergine sia piena e perfetta, deve andare più in là e tendere con tutti gli sforzi all'imitazione dei suoi esempi ». « Come tutte le madri — dice Pio XII nell'Enciclica « Fulgens corona » — provano soavissimi sentimenti quando scorgono che il volto dei propri figli riproduce per qualche particolare somiglianza le loro fattezze, cosí Maria, Madre nostra dolcissima, non può non aver maggior desiderio né più grande gioia nel vedere riprodotti nei pensieri, nelle parole e nelle azioni di coloro che Ella accolse come figli sotto la croce del suo Unigenito, i lineamenti e le virtù della sua anima ». È ben vero che Colui al quale tutti i cristiani debbono rassomigliare, per raggiungere la loro eterna beatitudine, è Cristo (Rom. 8, 29), ma è anche vero — come ha rilevato S. Pio X nell'Enciclica « Ad diem illum » — che « la nostra debolezza è tale che restiamo sbigottiti dalla grandezza di tanto esemplare », e perciò « la Provvidenza divina un altro esempio ci ha voluto proporre che, essendo prossimo a Cristo quanto a natura umana è possibile, meglio ancor si confaccia con la pochezza nostra. E questo non è altri che la Vergine ».

4) Il c. verso la B. Vergine, come insegna il Suarez, è « utile e necessario » (*In III P.*, disp. 29, sect. 3). È « utile » non solo per l'individuo, in vita, in morte e dopo

morte, ma anche per la società sia domestica che religiosa e civile per gl'innumerevoli benefici spirituali e materiali che da un tale c. a tutti derivano.

5) Ma oltreché utile, il c. verso Maria deve dirsi anche «necessario» per i fedeli che ne sono capaci, non solo perché utilissimo, ma anche per raggiungere semplicemente l'eterna salvezza, necessario non già di necessità assoluta, derivante cioè dalla natura stessa di un tale c., ma di necessità relativa, ossia, ipotetica, in seguito al volere divino che cosí ha liberamente disposto, per cui la devozione a Maria «costituisce un elemento fondamentale della vita cristiana» (Pio XII, Messaggio radiofonico al Congresso Nazionale argentino, AAS 1947, 628), e come il trascurarlo è segno di riprovazione, così il praticarlo devotamente è segno di predestinazione alla gloria del cielo. Un tale c., infatti, si trova implicito negli atti stessi delle virtù della fede, della speranza e della carità, che sono indubbiamente necessari all'eterna salvezza. Come si può infatti fare un atto di fede (che è radice e fondamento della giustificazione) nel Verbo Incarnato senza fare anche un atto di fede in Colei nella quale e per mezzo della quale si è incarnato? Come fare un atto di fede nella sua maternità divina e nei suoi privilegi di Immacolata, di Vergine perpetua e di Assunta, in anima e corpo, alla gloria del cielo, senza renderLe nel medesimo tempo l'omaggio della mente, ossia, riconoscere la sua singolare eccellenza mediante la venerazione? Come si può fare un atto di fede nella sua mediazione universale, insegnata dal Magistero ordinario e universale della Chiesa, senza che la volontà riconosca il particolare bisogno che ha continuamente di Lei, e speri tutto da Lei, dopo che da Dio? Come è possibile riconoscerLa, come insegna il Magistero ordinario ed universale, per nostra vera Madre nell'ordine soprannaturale della grazia, senza sentirsi destare nel cuore una tenerezza filiale, ossia, senza prorompere in atti di amore filiale verso di Lei? «Maria — dice S. Bonaventura — è detta la Porta del cielo perché nessuno può entrare nel cielo senza passare per Maria come per la porta (...) Poiché come Iddio è disceso dal cielo a noi per mezzo di Maria, cosí per mezzo di Lei noi dobbiamo salire a Dio» (*In Lucam*, c. 1, n. 70; *Serm. I pro festiv. B. V. M.*).

BIBL.: TROMBELLI G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. Virgini exhibito*, presso Bourassé, IV, coll. 9-425; CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, 2 voll., Marietti, Torino 1944, 2ª ed. riveduta ed ampliata dal P. G. M. Roschini, O.S.M.; ROSCHINI G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. IV, Ferrari, Roma 1954; JOUASSARD G., *Comment le culte de la sainte Vierge a débuté dans l'Église*, Lion 1954, 10 pp.; AUDUSSEAU J., *Culte Marial et Écriture Sainte*, in «Nouv. Rev. Mar.» 4 (1956) pp. 218-231; BARAUNA G., O.F.M., *Per que nós Católicos veneramos a Maria*, 2ª ed., Petrópolis [1955] 16 pp.; HOLSTEIN H., S.J., *Fondements doctrinaux du cult marial*, in «Nouv. Rev. Mar.» 4 (1956) pp. 194-217.

CUORE DI MARIA. — Come il Cuore di Gesù, così anche il C. di M. è stato ed è oggetto di un culto particolare.

I. *Il C. di M. nella S. Scrittura.* La devozione al C. di M. si può dire contenuta come in germe nel Vangelo di S. Luca, ove, per ben due volte, si fa espressa menzione del C. della Vergine SS. Esso ci viene presentato come uno scrigno in cui venivano raccolti i detti e i fatti di Gesù: «Maria conservava con cura tutti questi fatti considerandoli nel segreto del suo C.» (Lc 2, 19). E altrove ripete: «E sua madre conservava tutto ciò nel suo C.» (Lc 2, 51). Il C. di M. perciò è stato il primo Vangelo: in esso, infatti, prima che sulla carta, sono stati scritti e conservati i detti ed i fatti di Cristo, particolarmente quelli dell'infanzia.

II. *Il C. di M. nella tradizione.* Si possono distinguere due grandi periodi: quello della devozione privata e quello della devozione pubblica.

1. Nel primo periodo s'incontrano, negli scritti dei Padri, varie allusioni al C. di M., come, per es., in S. Efrem, Prudenzio, Esichio, S. Fulgenzio, ecc. (v. i libri VII e IX dell'opera *Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* di S. Giovanni Eudes, 8 voll., Caen 1681). Il culto privato del C. di M. incomincia ad accentuarsi all'inizio del sec. XIII con lo ps.-Bernardo, con Riccardo da S. Lorenzo (v.) e, in modo particolare, con Ernesto di Praga (1296-1364). Sono anche degni di menzione S. Matilde, S. Geltrude, S. Brigida di Svezia, Gersone, S. Lorenzo Giustiniani, Nicolò Saliceto e, sopratutti, S. Bernardino da Siena, «il Dottore del C. di M.». Anche Giovanni Lanspergio, S. Pier Canisio, Luigi di Blois, Luigi di Granada, S. Francesco di Sales, il P. Francesco Poiré, il Card. Pietro de Bérulle ecc. prepararono, coi loro scritti, la piena fioritura di un tale culto.

2. Il secondo periodo, quello della devozione pubblica, va dal 1640 ai nostri giorni.

Dal 1640 al 1805, si ha, per così dire, il periodo della preparazione. Le prime tracce del culto pubblico al C. di M. risalgono al 1640, per opera del P. Vincenzo Guinigi, dei Chierici regolari della Madre di Dio (Cfr. Bongi S., *Dissertazione sopra il culto del S. C. di M.*, pp. 54-59). Promossero un tale culto anche il P. Ignazio del Nente (1642) e il P. Antonio Barbieux (1661). Ma il grande promotore del culto liturgico al C. di M. fu S. Giovanni Eudes (v.).

Ciò che spianò la via al trionfo del culto del C. di M., oltre alla festa del C. di M. fin dal 1805, furono le Confraternite sempre più fiorenti (oggi contano circa 20 milioni di ascritti), i molti Istituti religiosi sia maschili che femminili sorti sotto quel titolo (36 sono di diritto pontificio e moltissimi di diritto diocesano).

III. *Il C. di M. nel dogma.* Dato il crescente sviluppo della devozione al C. di M., i teologi hanno avuto cura di determinare accuratamente due cose: l'oggetto e la legittimità del culto al C. di M.

1. L'oggetto materiale immediato di tale culto è il cuore fisico di Maria, considerato nella sua realtà fisica, mentre l'oggetto formale immediato è l'ineffabile amore di Maria verso Dio e verso gli uomini, simboleggiato dal cuore fisico. Oggetto mediato di tale culto, invece, è la persona stessa di Maria alla quale il cuore appartiene, poiché soltanto ad un essere sussistente si può tributare il culto. Tutto ciò appare evidente dalle rivelazioni e dagli scritti dei vari autori, nonché dai documenti autentici, dottrinali e liturgici, della S. C. dei Riti (Messa ed Ufficio) nonché dai «voti» dei Consultori interrogati in proposito dalla stessa S. Congregazione.

La legittimità poi del culto al C. di M. (contestata dai Giansenisti del sec. XVII) appare dal fatto che un tale culto va a terminare alla persona di Maria, poiché chi venera una parte della persona (e il cuore, per la sua eccellenza, presenta una ragione speciale di culto, a differenza di tutte le altre parti del corpo) venera la stessa persona, come, per es., allorché si bacia la mano o il piede del Papa, è la stessa persona del Papa che si venera.

IV. *Il C. di M. nel culto.* Fu S. Giovanni Eudes che, nel 1643 (una ventina d'anni prima della festa del S. Cuore di Gesù), iniziava, fra i suoi religiosi, la festa liturgica del C. di M. Cinque anni dopo, nel 1648, questa festa venne celebrata in pubblico nella città di Autun, con Messa ed Ufficio propri, composti dal suddetto Santo, con l'approvazione del Vescovo di quella città (l'Episcopato francese, fino al secolo scorso, ritenne e praticò il diritto liturgico). Nel 1799, Pio VI concedeva una tale festa alla Città di Palermo. Pio VII, nel 1805, decise di concederla a tutti quelli che ne avrebbero fatta domanda, con l'ufficiatura, «mutatis mutandis», della festa della Madonna della Neve; nel 1855, Pio IX approvava la Messa e l'Uffico «pro aliquibus locis»; Pio XII, nel 1944, l'estendeva a tutta la Chiesa.

BIBL.: Lebrun C., *La dévotion au Coeur de Marie. Étude historique et doctrinale*, Parigi 1918; Pujolras E., C.M.F., *Cultus purissimi Cordis B. M. Virginis*, Milano 1942 (con copiosa bibl.); *Il C. Immacolato di M.*, Conferenze della «Settimana di studi Mariani», tenuta a Roma dall'11 al 18 nov. 1945, Roma 1946; Arragain J., C.I.M., *La dévotion au Coeur de Marie*, presso Du Manoir, V, pp. 1007-1048; l'intero vol. VI di *Alma Socia Christi* è tutto sul C. I. di Maria; Confalonieri Carlo, *Il C. I. di M. e la vita sociale*, in «Virgo Immaculata» XVII, 216-230; Galot J., S.J., *Il C. di M.* [Milano], Vita e pensiero, [1957] X-311 pp. (Biblioteca ascetica, 33); García-Rodriguez B., C.M.F., *Teologia del Corazón de M.*, in «Eph. Mar.» 3 (1953) pp. 22-45

D

DANTE ALIGHIERI. — Massimo poeta d'Italia e della cristianità, profondo teologo («Theologus Dantes nullius dogmatis expers», come è inciso sulla sua tomba). Nato nel maggio del 1265 a Firenze, morì esiliato a Ravenna nel settembre del 1321, dopo una travagliata, ma gloriosa esistenza. Egli è, indiscutibilmente, il più alto ed alato cantore di Maria. Nella *Divina Commedia*, oltre a nominarla più di 60 volte, Egli esalta soprattutto la Mediazione Mariana. Tesi fondamentale del capolavoro dantesco è questa: si va a Dio per mezzo di Cristo, e si va a Cristo per mezzo di Maria. La prova di questa tesi è costituita dal viaggio di D., simbolo dell'umanità, verso «l'ultima salute», il Cielo, la visione di Dio, bellezza e bontà infinita, a faccia a faccia. Orbene, un tal viaggio con Maria e per mezzo di Maria s'inizia nell'inferno, convertendosi, ossia, passando dal male al bene: «Donna è gentil nel Ciel si compiange — di questo impedimento ov'io ti mando — sì che duro giudicio lassù piange» (Inf., II, 94-96); con Maria e per mezzo di Maria si svolge, passando dal bene al meglio, attraverso il Purgatorio ove, ad ognuno dei sette vizi capitali, viene contrapposta una virtù ed un episodio preso dalla vita della Vergine; con Maria e per mezzo di Maria si compie, passando dal meglio all'ottimo, ossia, alla visione intuitiva di Dio, impetratagli da Maria, come risulta dalla celebre preghiera posta sulle labbra di S. Bernardo.

BIBL.: POLETTO G., *La Vergine-Madre nelle opere e nel pensiero di D. A.*, Siena 1905; ASIOLI L., *La Madre del Redentore nel poema di D. A.*, Fano 1933; LÉPICIER CARD. A., O.S.M., *La Vierge Marie dans le Poème de D.*, Roma 1934; CICCHITTO L., O.F.M. CONV., *Maria Mediatrice universale in S. Bonaventura e Dante*, Roma 1936; ROSCHINI G., *La necessità della devozione a Maria nella Divina Commedia*, Venezia 1936; GALLO S., *D. Araldo dell'Assunzione*, in «Responsabilità del sapere» 5 (1951) pp. 38-59; BERTOLOTTI GARIONI G., *La «Vergine» nell'intuizione artistica di D. e nell'esperienza di S. Bernadette* (Ed. La Charitas, Brescia 1950), 20 pp.; CENTO F., *D. et la médiation de Marie*, in «Revue Générale Belge» 83 (1952-1953) pp. 1-9; CALLÀ-ULLOA G., O.P., *Fulgori mariani nel poema di D.*, in «Sapienza» 7 (1954) pp. 584-601; DI MINO C., *La Vergine santissima e la missione francescana di Dante*, in «Anacleta Tertii Ordinis Regularis S. Francisci» 6 (1954) pp. 346-371; 421-447; VALLONE A., *La preghiera di San Bernardo in D.* (Riscontri coi testi sacri, riesame, inediti), in «Humanitas» 10 (1955) pp. 775-788; BONCOMPAGNI P., *La Madre di Dio nella Divina Commedia*, A. Signorelli edit., Roma [1956] 43 pp. (Collana «Studium Dantis» 1); CHARBONNEAU D., O.S.M., *Some mariological concepts in Dante's «Divine Comedy»*, in «Marianum» 14 (1956) pp. 282-294; TOSATTI Q., *La Madonna di D.* (Maria Immacolata Mediatrice Universale), in «Responsabilità del sapere» 48 (1956) pp. 363-381; ID., *L'Assunzione di Maria, universale Mediatrice nel poema di D.*, in «Alma Socia Christi» II, pp. 343-352; MELLONE A., O.F.M., *D. A. e l'Immacolata*, in «Virgo Immaculata» XV, pp. 231-241.

DAVID il RINNOVATORE († 1225). — Re della Georgia, autore di un grandioso poema dal titolo «Canto di penitenza», in cui vi sono inni mariani.

BIBL.: TARCHNIŠVILI M., *La Madre di Dio nella tradizione georgiana*, in «Alma Socia Christi» V, p. 78.

DAVIDE di BENEVENTO. — Fiorì nella seconda metà del sec. VIII. Fu vescovo di Benevento nel 781 o 782. La Cronaca di S. Vincenzo del Volturno, infatti, riproducendo un atto di donazione del suddetto al Monastero di S. Maria di Logosano, datato dall'a. 795, dice: «anno episcopatus nostri quarto decimo». Ci è pervenuto di lui un *Sermo in laudem Sanctae Mariae* trovato dal P. Barré in un ms. beneventano del sec. XI della Biblioteca Vaticana e da lui pubblicato sulle *Eph. Mar.* 6 (1956) pp. 468-461. È molto interessante perché è l'unico discorso che abbiamo per la festa del 18 dicembre celebrata in Spagna e altrove nel sec. VII. Da questo discorso si viene a sapere che la sua cattedrale era dedicata a Maria «Regina del Cielo», «Regina Coeli» (la prima

che si conosca) che egli appella « sua Signora » (« Domina mea ») e della quale egli si professa « indegno servo » (« illi indigne servio »).

DE MORAL CARLO, O.F.M. — Nato a Toledo dopo la metà del sec. XVII, abbracciò la vita minoritica e, oltre ai vari uffici che gli furono affidati, insegnò per parecchi anni la Sacra Teologia a Toledo, nell'Università di Compluto o Alcalá de Henares.

Fu Qualificatore della sacra Inquisizione ed Esaminatore sinodale di Toledo. Morì a Madrid, nel Convento di S. Francesco, il 14 aprile del 1731. Lasciò un'opera dal titolo: *Fons illimis theologiae scoticae marianae e paradiso virgineo latices suos ubertim effundens, qui inde divisus in quator capita seu tractatus multiplicem Virginis Matris excellentiam subtili Venerabilis Doctoris Joannis Duns Scoti doctrina enucleatam expandit*, 2 voll. in f., Tommaso Rodríguez Frías, Madrid 1730. Nel I Trattato parla della « essenza e degli altri attributi della maternità divina »; nel II, della « predestinazione della sacra Madre di Dio »; nel III, della « giustizia originale, della grazia e della impeccabilità della Vergine Madre »; nel IV, delle « virtù e meriti della Madre di Dio ». Avanza conclusioni originali, a volte audaci.

BIBL.: De Guerra Lazpiur I., O.F.M., *Integralis conceptus Maternitatis divinae iuxta Carolum Del Moral*, Acc. Mar. Internaz., Roma 1953 (Bibl. Mar. Moderni Aevi, 1).

DEMETRIO. — Re della Georgia, figlio di re David il Rinnovatore († 1225), autore di un inno alla Vergine che viene cantato ancor oggi nelle chiese georgiane.

BIBL.: Tarchnišvili M., *La Madre di Dio nella tradizione georgiana*, in « Alma Socia Christi » V, p. 79.

DIONIGI l'AREOPAGITA (Pseudo). — Sotto il nome di D. l'A., sono stati tramandati, oltre a 10 lettere, quattro trattati: 1) *De divinis nominibus*; 2) *De mystica theologia*; 2) *De caelesti hierarchia*; 4) *De ecclesiastica hierarchia*. Fino alla fine del sec. XVI (e, da alcuni, fino alla fine del sec. XIX) fu ritenuto convertito da S. Paolo (Atti 17, 34; cfr. Ep. 7, 5; De div. Nom. 2, 11). Egli stesso narra di esser stato presente, insieme a Pietro, Giacomo e a molti altri fratelli, al « seppellimento di Maria » (« De divinis nominibus » 3, 2). Si discute in quale tempo sia vissuto. Da un minuzioso e documentato confronto tra la liturgia di D. l'A. e le antiche liturgie, fatto dal P. Schepens S. J. (*Liturgie de Deny le pseudo-Aréopagite*, in « Eph. Lit. » [1949], pp. 357-75), si deduce che esso sia vissuto all'inizio del sec. III (Cfr. Roschini G., *Delucidazioni sullo pseudo-Dionigi e la morte di Maria SS.*, in « Palestra del Clero» n. 23, dicembre 1959). È apocrifa la *Lettera di Dionigi a Tito* ordinata a spiegare il luogo oscuro del cap. III dell'opera *De divinis nominibus*, ove si parla oscuramente della morte di Maria (v. Morte), e dell'arrivo in ritardo dell'Apostolo Tommaso. Questa lettera apocrifa è del sec. VI circa, conservata in lingua armena. È anche apocrifa (probabilmente del sec. XIII-XIV) la lettera ove D. l'A. narra l'impressione che fece su di lui la bellezza di Maria, tale che « se la fede non gli avesse detto che vi è un solo Dio, egli l'avrebbe adorata come Dio ».

BIBL.: Roschini G., *Lo pseudo Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*, Edizioni « Marianum », Roma 1958, 70 pp.

DIONIGI il CERTOSINO. — Nato a Rijkel (dioc. di Liegi) nel 1402, nel 1422 conseguiva, nell'Università di Colonia, il baccellierato nelle arti liberali, e dopo due anni il magistero. Nel 1424 vestì l'abito dei Certosini a Roermond (Olanda) e passò la vita nella preghiera, nello studio, nella composizione di molti libri e nell'apostolato per la riforma della Chiesa. Ebbe il titolo di « Dottore estatico ». Morí il 12 marzo 1471 a Roermond.

D. il C. tratta « ex professo » della Vergine nei seguenti scritti: 1) *De praeconio et dignitate Mariae*, libri 4 (Opera omnia, Monteuil-sur-Mer, Tournai 1896-1913, vol. 35, pp. 477-574); 2) *De dignitate et laudibus V. Mariae*, libri 4 (Ibid., 36, 11-174); 3) *Enarratio in Canticum Canticorum de B. Maria* (Ibid., 7, 291-447); 4) *Enarratio in caput 31 Proverbiorum: Mulierem fortem* (Ibid., 7, 204-207); 5) *Enarratio in caput 24 Ecclesiastici: In Omnibus requiem quaesivi* (Ibid., 8, 153-156); 6) *Enarratio in canticum: Magnificat* (Ibid., 11, 393-399); 7) *In solemnitate Conceptionis B. V. Mariae* sermones 6 (Ibid., 31, 43-64); 8) *In solemnitate Nativitatis B. Virginis* sermones 5 (Ibid., 32, 375-387); 9) *In festo Purificationis B. V. Mariae* sermones 6 (Ibid., 31, 315-335); 10) *In festo Annuntiationis B. V. Mariae* sermones 6 (Ibid., 31, 390-410); 11) *In solemnitate Visitationis*

B. V. Mariae sermones 5 (Ibid., 32, 230-246); 12) *In solemnitate Assumptionis B. V. Mariae* sermones 7 (Ibid., 32, 311-333); 13) *Expositio Marialium Hymnorum* (Ibid., 35, 82-92). Però in quasi tutti i 42 volumi della citata edizione, D. il C. tratta, più o meno diffusamente, di Maria. È uno dei più fecondi scrittori mariani. Nei suoi scritti si trova un'intera Mariologia, più pratica che teoretica, particolarmente tradizionalistica.

BIBL.: DE WIT I., *Dionysius de Karthuizer over O. L. Wrouw*, in « Handelingen v. h. vlaamsch Maria-Congres », Brussel 1921, pp. 345-351; WEHERENS A., S.M.M., *Maria Middelares volgens Dionysius de Karthuizer*, 1402-1471, in « De Standaard van Maria », 7 (1931) pp. 149-154; BAUDUCCO F. M., S.J., *L'Illuminatrice nelle opere di D. il C.*, in « Marianum », 10 (1948) pp. 191-210; ID., *Due Mariologie di D. il C.*, in « Marianum », 13 (1951) pp. 453-470; TONUTTI B., O.F.M., *Mariologia D. C.* (1402-1471), Roma 1953 (Bibl. Mar. Medii Aevi, Fasc. VII).

DIVISIONE (della Mariologia). — Affinchè la Mariologia non si riduca ad un amalgama di tesi, senza alcun legame tra di loro, oltre al « principio fondamentale » (v.) che la riduce ad organica unità, è necessaria la d. che distribuisca logicamente il tutto nelle sue varie parti.

Sono state adottate, da vari autori, le seguenti divisioni: storica, liturgica, estetica, cristologica, classificativa, ascetica-mistica e rigorosamente scientifica.

1. *D.* « *storica* ». La Mariologia viene ordinariamente divisa in tre grandi sezioni, secondo un ordine di tempo, ossia: 1) *antecedente* (predestinazione, concezione immacolata, verginità, matrimonio); 2) *concomitante* (annunciazione, concepimento di Cristo, nascita, maternità divina, maternità spirituale, acquisto e distribuzione delle grazie); 3) *conseguente* (assunzione, mediazione, culto) la nascita di Cristo e la divina maternità. Così procede il P. Plessis (*Manuale Mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942) e, in modo analogo, il P. García Garcés (*Concepción orgánica de la Mariología*, in « Crónica Oficial del Congreso Mariano Nacional, Zaragoza 1942, pp. 45-47). Questa divisione è adatta più per una storia che per un trattato.

2. *D.* « *liturgica* ». Espone i vari privilegi mariani secondo l'ordine con cui vengono enunciati da alcune classiche preci liturgiche, per es., l'« Ave Maria », la « Salve Regina », le « Litanie Lauretane » ecc. Così procede, per es., S. Alfonso nel suo classico libro « Le glorie di Maria » ove, in 10 capitoli, espone la « Salve Regina ». Questa divisione, se soddisfa la pietà, non soddisfa la logica.

3. *D.* « *estetica* ». È seguita da coloro i quali dividono il Trattato Mariologico in tre grandi sezioni, considerando Maria: 1) *in ordine a Dio* (predestinazione, maternità divina); 2) *in se stessa*, ossia, nei privilegi riguardanti sia l'anima che il corpo di Maria; 3) *in ordine a noi* (corredenzione, maternità spirituale, regalità, culto). Così, più o meno, procedono il Card. Lépicier O.S.M. (*Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, V ed., Roma 1926); il P. Merkelbach O.P. (*Mariologia*, Parigi 1939); G. Alastruey (*Tratado de la Virgen Santísima*, IV ed., Madrid 1956) ed altri. Anche questa d. non soddisfa la logica.

4. *D.* « *cristologica* ». Procede, nel parlare di Maria, in modo più o meno parallelo a quello con cui procede S. Tommaso nel parlare di Cristo. Stanno per questa d. il P. Bernard O.P. (*La Maternité spirituelle de Marie et la pensé de Saint Thomas.* IV. *Plan d'après St-Thomas, d'une théologie du mystère de Marie*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 1935, pp. 105-110); il P. Philipon O.P. (*Le mérite « de congruo » de notre Mère dans le Christ*, ibid., 1936, pp. 236-245 ecc.).

5. *D.* « *classificativa* ». Procede in due modi: 1) disponendo le varie questioni mariologiche secondo il « grado di certezza » di cui esse godono (verità di fede definita, conclusioni certe, opinioni): così procede il Kurz (*Mariologie oder Lehre der katholichen Kirche über Maria, die seligste Jungfrau*, Regensburg 1881); 2) riducendo i privilegi mariani a quattro classi, secondo l'ordine di natura, l'ordine di grazia, l'ordine di gloria e l'ordine ipostatico: così procede il P. V. Contenson O. P. (*Theologia mentis et cordis*, Aug. Taurinorum 1769, t. III; 1.10, disp. 6, Mariologia).

6. *D.* « *ascetico-mistica* ». Pone in rilievo il posto di Maria nell'itinerario dell'anima verso la SS. Trinità. Tale sembra il *Trattato della vera devozione a Maria Vergine* di S. Luigi M. da Montfort, e l'opera del P. S. Ragazzini O.F.M. Conv., dal titolo *Maria, vita dell'anima.* Itinerario mariano alla SS. Trinità, Desclée, Roma 1960. È una d. ottima per un trattato di ascetica mariana.

7. *D. rigorosamente* « *scientifica* ». È quella che segue l'ordine delle cause (finale, efficiente, formale e materiale). Ciò posto, si può dividere il Trattato di Mariologia in tre grandi sezioni riguardanti: 1) la singolare

missione di Maria (suo fine, ragion d'essere per cui Dio, causa efficiente, l'ha tratta dal nulla all'esistenza); 2) i suoi singolari privilegi di anima e di corpo (causa formale e materiale) come mezzi per il fine; 3) il singolare culto di Maria (logica conseguenza della sua singolare missione e dei suoi singolari privilegi). È l'ordine che abbiamo avuto cura di seguire sia nella nostra *Mariologia* (4 voll.) sia nell'opera divulgativa *La Madonna secondo la fede e la teologia* (4 voll.).

DOMENICO HÉLION (o di Prussia). — Nato nella Prussia Polacca nel 1384, morì nel 1460. Studiò all'Università di Cracovia ove si diede al gioco e al vizio. Nel 1409, a 25 anni, convertito, entrò nella Certosa di S. Albano presso Treviri, ove era priore Adolfo di Essen che lo invogliò alla recita del «Salterio di Maria» (50 Ave), insieme alla meditazione dei misteri della vita di Gesù. D. H. allora compose 50 «formule» sintetizzanti i principali misteri della vita di Gesù e di Maria e le unì alle 50 «Ave» (allora senza la seconda parte, ossia, senza «Santa Maria»). Nel 1415, Adolfo di Essen veniva eletto Priore di Treviri; D. H. lo raggiunse ben presto, come vicario di lui e cappellano della duchessa di Lorena, Margherita di Baviera. Nel 1421 tutti e due facevano ritorno a Treviri. Verso il 1429, Adolfo di Essen ebbe una visione simbolica relativa al Rosario recitato secondo il metodo di D. H. Egli vide, tra l'altro, la Madonna circondata da tutta la corte celeste la quale cantava a Maria il Rosario, accompagnando ogni «Ave» con una delle clausole o misteri che vi erano stati aggiunti da D. H. Al nome di *Maria* tutti chinavano il capo, mentre a quello di *Gesù* tutti piegavano il ginocchio; concludevano poi il canto di ciascuna delle 50 formule con un «Alleluia». Tutti ringraziavano vivamente Iddio per i frutti prodotti da questa recita. Furono poi intesi pregare con fervore per ottenere che Iddio accordasse a tutti coloro che avrebbero recitato il Rosario in tal modo, la grazia di trarne profitto pel loro spirituale avanzamento, di perseverare e, dopo la loro morte, una singolare ricompensa nei cieli. Egli vide delle splendide corone preparate per ciascuno dei Rosari offerti a lode di Dio e della Sua Madre. Infine, ricevette l'assicurazione che colui il quale l'avrebbe recitato coi medesimi inchini e genuflessioni che egli aveva contemplato compiersi in cielo, avrebbe ottenuto l'intiera remissione dei peccati. Il racconto di questa visione è contenuto in uno scritto di Adolfo di Essen (*De nobilitate, utilitate et fructuositate Rosarii beatae et gloriosae Virginis Mariae*) trovato dopo la sua morte (1439) e conservato nella Biblioteca della città di Magonza. Questa visione, che ebbe un influsso immenso nella propagazione del Rosario di D. H., per opera specialmente dei Certosini di Treviri, è stata raccontata da D. H. nei suoi *Libri Experientiarum duo cum libello humilis confessionis* sotto lo pseudonimo di «Rupertus», narrazione 38, p. 233 della copia conservata nella certosa di Bosserville, fatta nel 1869 sopra un ms. del sec. XV della Biblioteca di Treviri. I due libri sono in forma di dialogo tra un giovane religioso (iunior) ed un altro più anziano (senior) appellato «Ruperto» (dal proverbio già in uso a quei tempi: «Experto crede Ruperto»).

D. H. è anche autore del «Te Coeli Reginam laudamus» (v.) approvata dal vescovo domenicano Giovanni Du Mont, suo amico. Costui scrisse un *Mariale seu de laudibus B. V.* citato da Alano de la Roche (colui che, per primo, ha attribuito l'istituzione del Rosario a S. Domenico). Forse in questo libro il Du Mont parlava del «Padre Domenico», confuso poi, da Alano, con «S. Domenico». Il P. Thurston S.J., fin dal 1911, non esitava a scrivere: «Il ne semble pas invraisemblable que la croyance du rapport entre saint Dominique et le Rosaire ait été suggérée à l'esprit d'Alain par une sorte de confusion entre Dominique, le Fondateur de l'Ordre des Frères Prêcheurs, et le chartreux Dominique (Dominicus Prutenus) qui, de fait, donna à la dévotion un grand développement, et semble avoir été le premier à suggérer la méditation sur les mystères de la vie de Notre Seigneur» (DACL, art. Chapelet, col. 406). Il Rosario di D. H. non è scomparso neppure dopo che il «Salterio di Maria», restaurato dai Domenicani sotto il nome di «Rosario», verso la fine del sec. XV, fu arricchito, dai Papi, di indulgenze.

BIBL.: GOURDEL Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, presso Du Manoir, II, pp. 657-669.

DONI dello Spirito Santo in Maria. — I D. sono abiti soprannaturali che danno alle facoltà dell'anima tale docilità da obbedire prontamente alle ispirazioni della grazia. La differenza essenziale tra le virtù e i D. deriva dal loro diverso modo di operare

in noi: nella pratica della virtù, la grazia ci lascia *attivi*, sotto l'influsso della prudenza; nell'uso dei D., invece, raggiunto che abbiano il loro pieno sviluppo, si richiede da noi più docilità che attività. I D. perfezionano le virtù teologali e morali. Essi sono sette (Is. 11, 2, 3): sapienza, intelletto, consiglio, fortezza, scienza, pietà e timor di Dio.

Iddio, insieme alla grazia santificante, dà a tutti questi suoi doni: li dà però ad ognuno in determinata misura. Solo a Maria, per così dire, li diede senza misura. Passiamoli brevemente in rassegna.

1°. Il dono del *consiglio* perfeziona la virtù della *prudenza*, facendoci giudicare prontamente e sicuramente per una specie d'intuizione soprannaturale ciò che conviene fare, specialmente nei casi difficili. L'*oggetto* proprio del dono del consiglio è la buona direzione delle azioni particolari. Mirabile fu questo dono in Maria, che è chiamata dalla Chiesa « Madre del buon consiglio ». Difatti, l'anima di Maria fu sempre rivolta a Dio, di cui percepiva con somma facilità tutte le ispirazioni, a segno che a Lei, più che a qualunque altro Santo, si possono applicare le parole: « Tuo custode sarà il buon consiglio, e la prudenza ti salverà » (Prov. 2, 11). Questa prontezza di Maria nel rivolgersi a Dio e nel ricevere le divine illuminazioni in tutte le circostanze della sua vita, manteneva nell'anima di Lei una perfettissima pace.

2°. Il dono della *pietà* perfeziona la virtù della *religione*, che è annessa alla *giustizia*, producendo nel cuore un affetto filiale a Dio e una tenera devozione alle persone e alle cose divine, per farci compiere con santa premura i doveri religiosi. Se potessimo penetrar con lo sguardo nell'interno dell'anima di Maria, rimarremmo meravigliati alla vista dei sentimenti di filiale affetto verso Dio, ispirati in Lei dal dono della pietà, in tutti gli istanti della sua santissima vita.

3°. Il dono della *fortezza* perfeziona la virtù della fortezza, dando alla volontà un impulso ed un'energia che la rende capace di operare o di patire lietamente e intrepidamente grandi cose, superando tutti gli ostacoli. Orbene, se si considera, da un lato, la grandezza dell'opera a compiere la quale Maria era stata da Dio predestinata, e, dall'altro, le innumerevoli difficoltà che le convenne affrontare, non per parte della carne perché era immacolata, ma per parte del demonio e del mondo, vi sarebbe stato, per Lei, motivo più che giusto per perdersi d'animo. Essa invece, appoggiandosi a Dio, superò ogni difficoltà, vinse ogni pericolo, e compí l'ardua impresa di cooperare con Cristo al riscatto del genere umano. Questa grazia la rese immobile, quale scoglio, e fece sì che in Dio Ella si riposó come un bimbo tra le braccia della madre.

4°. Il dono del *timore* perfeziona nello stesso tempo la virtù della *speranza* e la virtù della *temperanza*: la virtù della speranza, facendoci temere di dispiacere a Dio e di esser da Lui separati; la virtù della temperanza, distaccandoci dai falsi diletti che potrebbero farci perdere Dio. È quindi un dono che inclina la volontà al rispetto filiale di Dio, ci allontana dal peccato perché gli dispiace, e ci fa sperare nel potente suo aiuto. Orbene, il timore di Maria fu grande, ma non fu servile. Piena, qualera, della grazia divina e tutta pura, tutta santa, Essa non poteva temere alcun castigo, come non poteva temere di perdere Iddio col peccato (v. Impeccabilità). Il timore di Maria era un timore riverenziale, causato cioè da un vivissimo sentimento dell'infinita maestà di Dio e dell'infinita potenza di Lui.

5°. Il dono della *scienza* ci fa giudicare rettamente delle cose create nelle loro relazioni con Dio; il dono dell'*intelletto* ci palesa l'intima armonia delle verità rivelate; il dono della *sapienza* ce le fa giudicare, apprezzare, gustare. Tutti e tre hanno questo in comune, che ci dànno una conoscenza *sperimentale*, o quasi sperimentale, perché ci fanno conoscere le cose divine non per via di ragionamento ma per mezzo di lume superiore che ce le fa afferrare come se ne avessimo la esperienza.

L'oggetto del dono della scienza è costituito perciò dalle *cose create* in quanto *ci conducono a Dio*, dal quale tutte provengono e dal quale tutte sono conservate. Esse sono come gradini per salire a Lui. Orbene, alla Madre del suo divin Figlio, Iddio non solo concesse una vasta conoscenza delle cose soprannaturali e naturali, ma infuse anche quell'istinto divino che la metteva in grado di giudicare con sicurezza il pregio delle cose divine e come tutto lo scibile umano convenga alla fonte di ogni verità, che è Dio. Ne sono prova manifesta quelle profonde parole che Maria pronunziò allorquando venne da S. Elisabetta salutata Madre del Verbo.

6°. Affine al dono della scienza è il dono dell'*intelletto*: esso (ed in ciò si distingue da quello della scienza) non si restringe alle

sole cose create, ma si estende a tutte le *verità rivelate*, penetrandone l'intimo significato. Non ci fa certamente comprendere i misteri, ma ci fa capire che, non ostante la loro oscurità, sono *credibili*, che bene armonizzano tra loro e con ciò che vi è di più nobile nella ragione umana, per cui conferma i motivi di credibilità. Orbene, come lo Spirito Santo si compiacque di scegliere Maria per sua diletta Sposa, così volle anche adornarla del prezioso dono dell'intelletto, affinché, oltre al raggio della fede che la illuminò intorno ai misteri, Ella ricevesse altri sprazzi di viva luce, ordinati a darle l'intelligenza profonda dei disegni divini e dei misteri divini, specialmente di quell'ineffabile mistero che doveva compiersi in Lei, come appare dalla risposta ch'Ella diede al saluto di Elisabetta. Nessuna, come Lei, ebbe in un modo così acuto il «senso di Cristo».

7°. Il più perfetto fra i D. dello Spirito Santo è il dono della *sapienza*. Essa perfeziona la virtù della carità e risiede, nello stesso tempo, nell'intelletto e nella volontà, perché effonde nell'anima luce e calore, verità ed amore. Esso compendia tutti gli altri D., come la carità compendia in sé tutte le altre virtù. Il dono della sapienza si può quindi definire un dono che, perfezionando la virtù della carità, ci fa discernere e giudicar Dio e le cose divine nei loro più alti principii e ce li fa gustare. Orbene, siccome Maria ricevette, più di qualsiasi altra creatura, una larga partecipazione della virtù della carità divina, possedette anche, con impareggiabile perfezione, il dono della sapienza. Per mezzo di esso Ella seppe discernere, quasi per istinto, le cose divine dalle cose umane. Questa celeste sapienza riempì poi l'anima sua di una dolcezza infinita, poiché, «nulla ha di amaro il conversar con la sapienza, e il convivere con essa non ha tedio, ma consolazione e gaudio».

DONNA (e la Madonna). — In Maria noi troviamo la D. ideale, la D. corrispondente in pieno all'archetipo esistente *ab aeterno* nella mente di Dio e realizzata poi nel tempo, ossia, la D. qualè uscita dalle mani di Dio, prima che fosse deformata dalla colpa originale, in tutta la sua integrità primordiale. Questa umanità integra esiste soltanto nello albo femminile, non già in quello maschile. Si ha così la «donna ideale», ma non si ha «l'uomo ideale». Goethe, nell'ultima scena del suo *Faust*, invece di presentare l'eterno vuoto e l'eterno nulla, tentazione dello spirito (il «das Ewig-Leere» di cui parla Mefistofele), presenta un tipo femminile capace di sublimare tutto il creato: «Tutto ciò che passa — è solo un simbolo... — L'ineffabile — qui si è compiuto: — l'Eterno-Femminino — ci spinge verso l'alto» («Das Ewig — Weibliche — Zieht uns Hinan»).

DUNS SCOTO, O. Min. — Nato a Duns, nella Scozia (per cui è stato detto «Scoto») verso il 1265, entrò nell'Ordine Minoritico verso il 1280 e fu ordinato Sacerdote il 17 marzo 1291. Dopo aver studiato, per alcuni anni, Teologia a Parigi, ritornò in patria (verso il 1298) e insegnò Teologia a Cambridge. Il 26 luglio 1300 commentava ad Oxford le «Sentenze». Nel 1302-1303 insegnò Teologia a Parigi. Il 25 luglio 1303, avendo rifiutato di sottoscrivere la petizione di Filippo il Bello contro Bonifacio VIII, dovette sospendere il suo insegnamento parigino. Il 18 nov. 1304, dal suo Generale Gonzalvo di Spagna veniva presentato per il grado di Dottore all'Università di Parigi, grado che conseguì nel 1305. Divenne quindi Reggente dello «Studio» dei Minori e sostenne una solenne disputa «de quodlibet». Verso la fine del 1307, Scoto fu trasferito a Colonia, ove morì l'8 nov. 1308. Per l'acutezza del suo ingegno meritò, dai suoi stessi contemporanei, il titolo di «Dottore Sottile».

La dottrina mariana di D. S. si trova quasi esclusivamente nell'*Opus Oxoniense* (In III Sent., dist. III, q. 1, ed. Vivès, t. XIV) e nella *Reportatio Parisiensis* (In III Sent., dist. III, q. 1, ed. Vivès, t. 23).

D. S. tratta «ex professo» tre sole questioni mariane (quelle stesse solite a trattarsi dai Teologi del suo tempo): 1) la maternità divina; 2) la verginità perpetua; 3) la concezione di Maria.

Solo verso la fine del sec. XV e agli inizi del sec. XVI, con un crescendo continuo, i Francescani incominciarono a dare a D. S. i titoli di «Dottore Mariano», «Dottore Sottile e Mariano», «Dottore dell'Immacolata Concezione».

La fama di «Dottore Mariano» e di «Dottore dell'Immacolata Concezione», più che in ciò che D. S. ha «scritto» è fondata su ciò che avrebbe «detto» — secondo la leggenda — nella solenne pubblica disputa che avrebbe tenuto all'Università di Parigi, in seguito alla quale tutti i dottori dell'Università sarebbero rimasti stupefatti e per-

suasi dinanzi alle innumerevoli ragioni proposte da Scoto; quei dottori poi i quali non avrebbero aderito alle ragioni di Scoto, sia a Parigi che in altre città della Francia, sarebbero stati puniti con la privazione di molte dignità. Ma tutto questo è leggenda anacronistica, inventata e narrata per la prima volta da un anonimo autore (oggi individuato nel Minorita Francesco da Rimini) vissuto circa 125 anni dopo il fatto, nel celebre sermone *De Conceptione Virginis* sul tema « Necdum erant abyssi et ego iam concepta eram » (falsamente attribuito, nel secolo XVII, a S. Bernardino da Siena). Il dotto critico francescano A. Emmen, riconosce e dimostra l'infondatezza di tutte le testimonianze relative a tale solenne disputa e le riallaccia tutte all'autore del suddetto discorso « Necdum... » (Cfr. Emmen A., O.F.M., *Historia opusculi medioevalis " Necdum erant abyssi " olim S. Bernardino Senensi adscripti*, in « Collectanea Franciscana », 14 [1944] pp. 148-185). Insigni critici francescani, oltre al P. Emmen, han riconosciuto la inesistenza di una tale solenne e pubblica disputa parigina: per es., P. Celestino Piana (*L'Immacolata Concezione. Storia ed esposizione del dogma.* VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore, Vita e pensiero, Milano 1954, p. 7-8); il P. Francesco de Guimarães O.F.M. Cap. (Cfr. *La doctrine des Théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350*, in « Etudes Franciscaines », 4 [1953] p. 173). Con ragione ha scritto il Laurentin: « Il ne reste rien, sans doute, du " mythe " de Scot triomphant dans une dispute solennelle (quelqu'un a-t-il jamais ici-bas triomphé par la discussion d'idées fortement ancrées?) de l'opposition des docteurs parisiens, et implantant, par ce coup d'éclat, l'immaculisme... ». (*L'Immaculée Conception. Derniers travaux du Centenaire de la définition dogmatique du 8 décembre 1954*, in « Supplement de La Vie spirituelle », dic. 1959, p. 547).

Orbene, gli esaltatori di D. S. che gli hanno creato la fama di « Dottore dell'Immacolata » (come appare dalle loro stesse asserzioni) si sono fondati tutti su tale solenne disputa pubblica e sugli strepitosi effetti della medesima, anziché su ciò che D. S. ha lasciato scritto nel suo Commento alle « Sentenze di Pietro Lombardo ». Così, per es., nel 1904 (per il 50° della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione) il Ministro Generale dei Frati Minori di quel tempo, nel periodico ufficiale dell'Ordine, parlando di D. S. in relazione all'Immacolata, faceva una netta distinzione fra gli « scritti » e le « parole » di D. S., ed affermava che, mentre negli « scritti » il Sottile difende solo più debolmente, come « probabile », la pia sentenza, con le « parole », invece, sarebbe andato molto più in là: « Hic [D. S.] revera *in scriptis* sententiam affirmativam remissius docuit, tamquam solum probabilem... *Verbis* autem longe acrior defensor fuit. Et quod in celeberrima disputatione Parisiensi [ecco la solita grande base della gloria immacolistica di D. S.] ipsam Universitatem Doctorum in suas traxerit partes, nulla unquam oblivione obruetur, et *singulare* [ecco su che cosa si basa il " singolare " merito di Scoto] in Christianitatem meritum *in aeternum erit.* Quae Universitas tunc festum Conceptionis statuit celebrare » (Cfr. *Acta Fratrum Minorum Immaculatam Conceptionem B.M.V. concernentia anno ab eius definitione recurrente quinquagesimo, in lucem edita iussu et auctoritate R.mi P. Dyonisii Schuler*, totius Ord. Fr. Min. Glis, Ad Claras Aquas 1904).

Dimostrata l'inconsistenza storica di una tale solenne e pubblica disputa, i difensori di D. S. quale « Dottore dell'Immacolata », si sono visti costretti a ripiegare sui soli scritti di D. S. sull'Immacolata. Ma dalla lettura del testo, fatta senza preoccupate opinioni, risulta che D. S. ha dimostrato non già « il fatto » dell'Immacolato Concepimento, ma solo « la possibilità » di un tale fatto, sciogliendo le difficoltà che si opponevano, in quel tempo, alla possibilità e alla convenienza di un tale privilegio (difficoltà già sostanzialmente sciolte prima di D. S., mediante la fondamentale distinzione fra Redenzione « preservativa » e Redenzione « liberativa », già conosciuta ed applicata allo scopo molto prima di D. S.). Che D. S. si sia limitato a provare la sola « possibilità » del fatto dell'Immacolata Concezione, è cosa ammessa da autori sia francescani sia non francescani (Cfr. « Eph. Mar. » 7 [1957] pp. 414-415). Recentemente il P. Pietro d'Alcantara Martínez, O.F.M. dopo aver analizzato il testo intero della questione di D. S. sull'Immacolata Concezione, concludeva: « De todo esto se deduce una conclusión importante. La principal intención de Escoto fué probar que la Inmaculada Concepción era *posible* y que los argumentos en contra eran perfectamente rechazables... Escoto pues, realizó un trabajo meritorio; demonstró *la no repugnancia, la posibilidad* del privilegio,

pero de aquí a proponer una explicación teológica del mismo va mucha distancia. La única razón que nos presenta para afirmarlo es la de su *posibilidad...* » (*Escoto y la Bula « Ineffabilis »*, in « Est. Mar. », 13 [1953] p. 320).

Infine, è bene rilevare che D. S., secondo il P. E. Longpré O.F.M., nei " Theoremata " (*Theor.* XIV, 27) ha negato « nei termini più espliciti » l'Immacolata Concezione (Cfr. « Ét. Francisc. » 7 [1956] p. 42). Orbene, secondo il P. Balić « si può dire che la testimonianza dei codici, come quella di Scoto stesso e la tradizione mai interrotta, costituiscono, considerati nel loro insieme, una *sufficiente prova* di argomenti esterni per una prudente affermazione dell'autenticità scotistica dei *Theoremata* » (Cfr. *La questione scotistica* dei « Theoremata », in « Riv. di Filos. neoscol. » 30 [1939] p. 238).

Il P. Balić (e, dietro lui, anche altri) per eludere l'affermazione del P. Longpré, gli faceva notare che la clausola « sicut dicitur » era una annotazione esplicativa aggiuntavi dai commentatori (scilicet ab aliis, non ab ipso [Scoto]; Cfr. ed. Vivès, V, 42 a). Scoto perciò — secondo il P. Balić — riporterebbe la sentenza di altri (« sicut dicitur ») e non già la propria. Ma il P. Longpré (tenace negatore della autenticità scotistica dei « Theoremata » perchè ivi viene esplicitamente negata l'Immacolata Concezione), a sua volta faceva notare al P. Balić che la clausola « sicut dicitur » è *interpolata*, poichè non si trova nei manoscritti di Milano, di Klosterneuburg, di Praga, ecc.: « Le texte du théorème XIV, 27, qui se lit dans toutes les éditions, de Maurice du Port au R. P. Balić, *est un faux*. Les Editeurs l'*ont vu et su parfaitement* » (*l. c.* p. 42).

BIBL.: BALIĆ C., O.F.M., *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani, Theologiae Marianae elementa*, Sibenik 1933; INNOCENTI B., O.F.M., *Il concetto teologico di maternità divina in G.D.S.*, in « Studi Francescani » 3 (1931) pp. 404-430; LEDOUX A., O.F.M., *D. S., Dottore di Maria*, in « Rivista Mariana Mater Dei », a. 1933, pp. 13-19; 17-22; 47-51; URIBESAGO I., *La Coredención Mariana a la luz de la Cristologia de Escoto*, in « Est. Mar. » 3 (1944) pp. 219-327; BALIĆ C., *Il reale contributo di G.S. nella questione dell'Immacolata Concezione*, in « Antonianum » 29 (1954; pp. 457-496; ID., *Joannes D. S. et historia Immaculatae Conceptionis*, in « Antonianum » 30 (1955) pp. 386-440; 486-488; ID., *De regula mariologica Joannis Duns Scoti*, in « Euntes docete » 9 (1954) pp. 110-133; ROSCHINI G., *D. S. e l'Immacolata*, in « Marianum » 17 (1955) pp. 183-258; *Ancora su S. e l'Immacolata*, in « Palestra del Clero » 35 (1956) pp. 565-567; *Risultanze sul dibattito su S. e l'Immacolata*, ibid., pp. 1054-1061; *Riccardo da Bromwych o D. S.*, in « Marianum » 18 (1956), pp. 206-211; *Radulphus de Hotot, Immaculatae Conceptionis in Universitate parisiensi primus assertor*, ibid., 17 (1957) pp. 142-146; Un articolo del P. Amorós su *S. e l'Immacolata*, ibid., pp. 372-407; *Questioni su D. S. e l'Immacolata*, in « Eph. Mar. » 19 (1957) pp. 372-407; L. BABBINI, *Ancora su D. S. Dottore dell'Immacolata. Valutazione delle tre Repliche del Rev.mo P. G. Roschini*, Genova 1958, in-8° de 234, pp. 245-270; L. BABBINI, *G. D. S. e la storia dell'Immacolata Concezione*, in « Palestra del Clero », a. 1956, pp. 414-415; ID., *Verso la fine d'una controversia su S. e l'Immacolata*, ibid., pp. 850-854; ID., *Giov. Duns Scoto, Dottore dell'Immacolata.* Risposta a G. Roschini, Centro di Studi Francescani Liguri, Genova 1957, in-8°, 44 pp.

E

EADMERO di CANTERBURY. — Monaco benedettino inglese, vissuto tra il secolo XI e il XII. Fu segretario, discepolo e biografo di S. Anselmo d'Aosta nel periodo di tempo in cui sedette sulla cattedra episcopale di Canterbury (dal 1093 al 1109). Umilissimo (amava chiamarsi « un omiciattolo qualunque e un vero gran peccatore ») fu devotissimo della Vergine. Il suo *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae* (pubblicato dai PP. H. Thurston e Th. Slater, Herder Friburgo Br. 1904), che è il primo nel genere, gli ha dato il diritto di essere salutato « il primo teologo dell'Immacolata ». È stato anche pubblicato, con traduzione italiana, insieme al *De Excellentia V. M.* (PL 159, 557c-580c) condotta sul testo del codice ms. 371 del « Corpus Christi College » di Cambridge, dalla « Libreria Mariana Editrice » di Roma.

Appartiene ad E. di C. anche il *De IV virtutibus Mariae* (PL 159, 579d-586d): v. Barré H., *Le « de quator virtutibus » et son auteur*, in « Eph. Mar. » 3 (1953) pp. 231-244.

BIBL.: Eadmerus O.S.B., *Die Empfängnis der seligsten Jungfrau*, Erstmalig übertragen von Carl Feckes, Paderborn 1954, 64 pp.; Geenen G., O.P., *E. le premier théologien de l'Immaculée Conception*, in « Virgo Immaculata » V, pp. 90-136; Id., *Alcune belle preghiere di Eadmero* (1141) *alla Vergine Immacolata, Regina del Cielo e della terra*, in « Vita cristiana » 23 (1954) pp. 601-620.

ECUADOR. — Anche l'E., come tutte le altre Repubbliche sud-americane, ricevette dai suoi esploratori e conquistatori — Sebastiano de Benalcazar, fondatore di Quito, e Gonzalo Pizarro, dei quali è nota la pietà mariana — una potente spinta verso Maria, rinforzata poi dai missionari Mercedari, Francescani, Domenicani e Gesuiti, per cui si ebbe nell'E. una rapida fioritura di Santuari mariani, quali quello di « El Quinche » (1586) in Quito, quello di Guálupo (1581) vicino a Quito, quello di « La Merced » o « del Terremoto » di Quito (1537) nella Prov. di Pinchincha, quello di « El Cisne » nella provincia di Loja, quello di « El Rosario », nella provincia di Cuenca, e quello della Madonna del Rosario de Agua Santa di Baños nella diocesi di Ambato, solennemente incoronata e proclamata « Regina delle missioni dell'Oriente Ecuadoriano » il 13 dic. 1959.

Anche nel periodo dell'indipendenza, la devozione a Maria non fu meno viva e sentita. Allorché i congiurati tennero a Quito la loro adunanza per la prima proclamazione della Repubblica, si raccomandarono con fervore alla Madonna recitando la « Salve Regina » (Cfr. Vargas Ugarte, *Historia del Culto de María en Hibero-América*, L. I, c. 13). La personalità più in vista nella storia dell'indipendenza, Antonio José de Sucre, attribuiva alla Madonna la sua vittoria di Pinchincha, che suggellava l'indipendenza nazionale (Cfr. Fr. Jorge de Lauria, O. M., *La S.ma Virgen de la Merced y el Ecuador*, Quito 1941).

Nel periodo dell'indipendenza, la Madonna della Mercede veniva ufficialmente riconosciuta come Regina e Protettrice delle armate equatoriane. Nel suo Santuario si conservano ancora, eloquenti segni di gratitudine, le verghe presidenziali di tre grandi Presidenti: Rocafuerte, García Moreno e Caamaño (Cfr. Vargas Ugarte, *op. cit.*, L. IV, c. 4).

Il 25 marzo 1875, García Moreno consacrava con atto solenne la Repubblica dell'E. al Sacro Cuore di Gesù e al Cuore purissimo di Maria. La vittoria riportata dall'armata di García Moreno sulle forze di Franco, dall'Assemblea Costituente veniva attribuita « alla potente intercessione della SS. Vergine, sotto il titolo della Mercede » (Cfr. Matovelle J., *Imágines y Santuarios de la Virgen S.ma en América Española*, Quito 1910, p. 207).

Sono particolarmente degne di rilievo due manifestazioni prodigiose della Madonna a

Quito. La prima è quella avvenuta verso la fine del 1696. Circa 500 fedeli percorrevano processionalmente le vie della capitale recitando il Rosario per implorare da N. S. della Nube la guarigione del Vescovo. Nel momento stesso in cui tutti piegavano il ginocchio per la recita del «Gloria Patri», alcune persone segnalarono alle altre una visione meravigliosa: sopra una nube, nella direzione dei villaggi di El Quinche e di Guálupo, si era formata un'immagine perfetta di Maria col Bambino tra le braccia, simile a N. S. de «la Antigua» venerata nella cattedrale di Siviglia. Nell'archivio dell'archidiocesi di Quito si conservano ancora le testimonianze di coloro che avevano constatato il prodigio.

La seconda manifestazione è quella avvenuta, parimenti a Quito, il 20 aprile 1906, nel collegio «S. Gabriele» diretto dai PP. Gesuiti: l'immagine dell'Addolorata (in cromolitografia di 50 cm. su 30 cm.), fissata sopra una parete del refettorio, abbassava ed alzava maestosamente le pupille. Questo prodigio è stato ufficialmente riconosciuto, dietro un regolare processo canonico, dalla competente autorità ecclesiastica (Cfr. Jouanen S. J., *El milagro de la Dolorosa del Colegio*, 1931; Maucero L., S. J. *La Dolorosa del Colegio: Proceso Canónico*, ed. 2ª, Quito 1931).

BIBL.: MATOVELLE J., *Historia del culto a N. Señora de las Mercedes en la Republica del Ecuador*, Quito 1910; ESPINOSA POLET J., S.J., *Le culte marial dans la République de l'Équateur*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 419-431.

EFREM (S.) SIRO. — Nato a Nisibi, in Siria, nel 306 o 307, da padre pagano e sacerdote degli idoli, a 15 anni di età, per la sua simpatia verso i cristiani, fu cacciato di casa. Accolto dal vescovo Giacomo di Nisibi, a 18 anni ricevette il battesimo e in seguito il Diaconato. Coltivò con passione lo studio della S. Scrittura e della Teologia. Nel 363 si portò ad Edessa, ove fondò e diresse una scuola divenuta poi celebre. È il più fecondo fra gli scrittori siriaci (scrisse circa 3.000.000 di stichi). Fu appellato «il sole dei Siri», «la cetra dello Spirito Santo». Benedetto XV, nel 1920, lo dichiarò «Dottore della Chiesa». «S. Efrem — così il Ricciotti — è uno dei Padri che abbiano più parlato di Maria in qualunque secolo siano essi fioriti ed è assolutamente il più abbondante in questa materia fra i suoi predecessori e contemporanei» (*S. Efrem Siro*, v. bibl., p. 169). E il P. Ortiz de Urbina: «Lo si può chiamare il *primo Dottore Mariano* che troviamo nella schiera dei Santi Padri» (*La Mariologia nei Padri Siriaci*, in «Orient. Christ. Period.» [1935] p. 103).

BIBL.: I. FONTI: 1) MOBAREK-ASSEMANI, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae extant, graece, syriace, latine*. Sei voll., Roma 1742-1746. Gli scritti in «siriaco» sono per lo più autentici; quelli in «greco», parecchi almeno, non sono autentici; quelli in «latino» non sono, generalmente, autentici; 2) LAMY TH. I., *S. Ephraem Syri hymni et Sermones*, 4 voll., Mechliniae 1882-1902: son ritenuti, generalmente, autentici; 3) AUCHER-MAESINGER, *Evangelii concordis expositio facta a S. Ephraemo*, Venetiis 1876: anche questi son ritenuti generalmente autentici; 4) RICCIOTTI G., *Inni alla Vergine*, Traduzione integrale dal siriaco, F.I.U.C., Roma 1925. Sono 20 inni.

II. STUDI: LANTSCHOOT A., O.Pr., *Ephrem en de H. Maagd*, in «Handelingen van het Vlaamsch Maria Congres te Brussel», 1921, I, pp. 185-189; LEBON I., *La doctrine Mariale Ephrémienne*, in «Mém. et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles», 8-11 sept. 1921, I, pp. 54-64; BOVER J., *S. Ephraem Doctoris Syri, testimonia de universali B. M. V. Mediatione*, in «Ephem. Theol. Lov.» 4 (1927) pp. 161-179; GINNETTI M., *Un precursore di Efeso: S. E. e la Mariologia*, estr. da «La Scuola Catt.» 1931; HAMMERSBERGER L., *Die Mariologie der Ephremischen Schriften*, Innsbruck 1938, 87 pp.; VONA C., *Alcune osservazioni sugli Inni alla Vergine di S. Efrem*, in «Euntes docete» 6 (1953) pp. 381-384; BECK E., O.S.B., *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, in «Or-christ.» 40 (1956) pp. 22-39; KRUEGER P., *Inwieweit gilt Maria im echten und angeblichen Schrifttum Ephraems des Syrers als Stelvertreeterin der Menschheit*, in «Dieheilgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria», pp. 109-118; ORTIZ DE URBINA S.J., *¿ Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada ?*, in «Est. ecl.» 28 (1954) pp. 417-422; KRUEGER P., *Die Somatische Virginität der Gottesmutter im Schrifttume Ephraems des Syrers*, in «Alma Socia Christi» V, 1, pp. 46-86; RICCIOTTI G., *S. Efrem Siro poeta della Madonna*, in «Fulgens Corona», Roma 1954, pp. 115-121.

EGHER ENRICO. — Nato nel 1328 a Kalkar, si laureò a Parigi ed insegnò nelle Università di Colonia e di Treviri. Sacerdote nel 1360, entrò nella Certosa di Colonia nel 1365 e vi professò l'anno seguente. Fu Priore di varie Certose, tra le quali quella di Colonia, ove morì nel 1408. Egli (probabilmente verso il 1366), in pieno giorno, ebbe la visione della Vergine accompagnata da altre due vergini, la quale gli disse, fra l'altro, come avrebbe potuto comporre un Salterio più perfetto dicendo un «Pater» e poi dieci «Ave» e così di seguito fino a raggiungere il numero di 15 «Pater» e di 150 «Ave». In una lettera scritta all'E. dal certosino Giovanni Dotz (professo nella certosa di Maienza) si legge: «Un frate anziano mi ha

detto che una volta apprese da voi che la B. Vergine vi era apparsa dicendovi: " Conosco il tuo desiderio, e so che tu mi serviresti in modo più piacevole se sapessi qualè questo modo. Io ti dico che mi renderai un omaggio accettissimo, se reciterai divotamente ed attentamente ogni giorno, prostrato a terra, cinquanta volte il Saluto Angelico ". L'E. gli rispose: « Riguardo al Saluto Angelico e al numero di volte che si deve recitarlo, sappiate che il giubileo è un numero mistico della grazia e del perdono; conseguentemente, la recita di 50 " Ave " piace alla Beata Signora e gloriosa Vergine Maria. Salutatemi gli antichi amici con una Ave Maria ». (Ms. degli Archivi della Grande Certosa, Fondi di Treviri, A - 5, 242, a, p. 28). Non negando la visione (e avrebbe dovuto farlo se non l'avesse avuta) l'E. la conferma.

La tradizione manoscritta ci fa sapere che l'E., da allora in poi, recitò un tale « Salterio » (così appellato per analogia al « Salterio » di Davide composto di 150 Salmi) tutti i giorni, e che, avendo manifestato una tale rivelazione ad un Priore di una Certosa d'Inghilterra, « quel Salterio o forma di onorare Maria si diffuse fino al punto che non vi era nessun cittadino che non avesse un Rosario di 15 decadi e che non gustava cibo fino a che non l'avesse recitato » (Così Don Giovanni Lottley, in *Origo et series Priorum Carth. in Colonia*, Archiv. Gen. Charth., Fondi di Colonia, ms A. - 5, 65, b2, p. 17).

Scrisse il *Psalterium B. M. V.* di 150 parole in versi che incominciano con « Ave, Virgo Virginum », edito da Balinghem nel 1624, « Parnasus Marianus », p. 305, da Dreves (An. hymn. Medii Aevi, Leipzig, XXXVI, 5) e da altri.

BIBL.: GOURDEL Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, presso Du Manoir, II, pp. 652-657.

EGITTO. — I cristiani d'E., a causa della dimora della sacra Famiglia in quella nazione (sulla quale dimora si è avuta una lussureggiante fioritura di leggende), amano considerare la loro patria come una seconda Palestina o « Terra Santa ». Di qui la devozione degli Egiziani verso Maria, devozione che, con l'eresia dei « Colliridiani » (v.), denunziata da S. Epifanio, si spingeva, a quanto sembrerebbe, fino all'adorazione della Vergine, mediante l'offerta di sacrifici. Una benedizione particolare data dalla Vergine, nel suo soggiorno, spiegherebbe — secondo la leggenda — la fioritura della vita ascetica e monastica in E., per cui, specialmente dopo il Concilio di Efeso, parecchi monasteri vennero consacrati alla Madonna, insieme a moltissime chiese dedicate alla « Vergine » o alla « Madre di Dio », a cominciare da quella grande basilica eretta in Alessandria dal Patriarca Alessandro (313-326), e che nel sec. V era sicuramente dedicata alla Madre di Dio. Lo storico Abû Sâlih (Cfr. Evetts B.F.A., *The Churches and Monasteries of E. ... attributed to Abû Sâlih, the armenian, translated*, Oxford 1895), al suoi tempi, ne contava più di 55 disperse in tutto l'E. (p. 47), alcune delle quali sono santuari (considerati come luoghi nei quali la Vergine avrebbe soggiornato e operato miracoli), mete di pellegrinaggi da parte dei cristiani ed anche dei musulmani (i quali sono devotissimi della Vergine, perché convinti che Essa appartenga all'Islam). L'architettura attuale di tali Santuari risale, ordinariamente, al sec. XII o XIII (Cfr. Munier H., *Les Monuments Coptes d'après les explorations du P. Michel Jullien*, in « Bull. Société d'Archéologie Copte » 6 [1940] p. 143). Vengono raccontate alcune apparizioni della Vergine ai santi martiri Giuliano e Basilissa nel giorno delle loro nozze (Cfr. P. Cheneau d'Orléans, O.F.M., *Les Saints d'E.*, Gerusalemme 1923, t. I, p. 55); all'eremita S. Giorgio l'Egiziano per incoraggiarlo durante il suo supplizio (Ibid., t. II, p. 132); a S. Giovanni Kolobos (Cfr. Amelineau, *Histoire des Monastères de la Basse E.*, in « Annales du Musée Guimet », t. XXIII, pp. 365-381: Vie de Jean Kolobos) e al monaco copto Giovanni Kamé († 859) nei suoi ultimi momenti (Cfr. Wite, *The History of the Monasteries of Nitria and of the Scetis*, New York 1932, p. 306). È anche noto l'intervento di Maria nella conversione di S. Maria Egiziaca (Cfr. Chaneau d'Orléans, *op. cit.*, p. 460).

Anche ai nostri giorni il popolo egiziano (cristiani, copti, cattolici e musulmani) è molto devoto della Vergine. La più grande festa mariana è quella del 22 agosto, in memoria dell'apertura della tomba di Maria. È preceduta da un rigoroso digiuno di 15 giorni; tutti, cristiani e musulmani, uomini e donne, grandi e piccoli, l'osservano esattamente, persuasi che la Vergine punirebbe i violatori. In tale occasione si fanno pellegrinaggi ai vari santuari mariani. Gli uomini vanno a piedi o sopra un giumento, le donne

invece sopra cammelli carichi di baldacchini, ordinariamente rossi, nascoste agli sguardi dei passanti, cantando inni ed emettendo, specie nell'attraversare villaggi, gridi di esultanza. Le varie carovane hanno un'orchestra di strumenti a fiato e tamburi. Viene portato solennemente un ex-voto, scortato da devoti che cantano e danzano. I santuari, per la circostanza, vengono fastosamente addobbati, per accogliere le varie migliaia di pellegrini i quali, per più giorni, rimangono nei pressi dei santuari, col privilegio di dormire, la notte, nei loro cortili o nell'interno stesso del tempio. I pellegrini, entrati nel santuario, toccano devotamente con le loro mani le immagini, le baciano ed implorano ad alta voce l'aiuto della Vergine e la ringraziano per qualche beneficio ricevuto. Per lo più aspettano a far battezzare i loro figli in questi santuari mariani, in occasione della festa, imponendo alle loro figlie, frequentemente, il nome di Maria.

BIBL.: MUYSER J., *Marias herlijkheid in E. Een studie de Koptik Maria-Literatur*, 1935; FREITAG A.-GRAF G., *Aegypten*, in « Lex-Marien », I, coll. 46-49; BASETTI-SANI G., O.F.M., *La dévotion populaire Mariale en E.*, presso Du Manoir, II, pp. 63-74.

ELEUTERIO (S.). — Fu vescovo di Tournai verso il 456-531. Gli sono stati attribuiti i tre seguenti sermoni, di autenticità dubbia: 1) il *Sermo de Incarnatione* (PL 65, 91d-93c); 2) il *Sermo in die Natali Domini* (PL 65, 93d-96d); 3) il *Sermo in Annuntiat.* (PL 65, 96d-99a). Cfr. Laurentin-Table, p. 135.

ELIGIO (S. ps.). — Morto nel 660. A lui è stato falsamente attribuita l'*Homil. 4 in die Purif.* (PL 87, 597b-603b) del sec. IX (v. Laurentin-Table, p. 137).

ELINANDO di FROIDMONT. — Monaco cistercense, morto nel 1212, autore di sermoni per le feste di Maria (PL 212, 529-544, 636-668).

EL SALVADOR. — La Repubblica di E. S., la prima terra scoperta da Cristoforo Colombo, vanta il celebre Santuario di N. S. della Pace e un'antica immagine venerata nella chiesa parrocchiale di S. Miguel. Questa è abbastanza grande: sul braccio destro ha il Bambino e nella mano sinistra regge un ramoscello d'olivo, simbolo della pace. Il 21 settembre 1787, durante la minacciosa eruzione del vulcano Chaparrastico, gli abitanti di S. Miguel la portarono in processione e si videro preservati da ogni male. Ha fatto poi da vera « pacificatrice » durante le guerre e le discordie prodottesi dopo l'Indipendenza. Fu anche scelta come testimonio di pace tra le popolazioni di S. Miguel e di Monual. La veneratissima immagine fu solennemente incoronata, a nome e per autorità di Benedetto XV, dall'Arcivescovo Dueñas, il 21 nov. 1921.

BIBL.: ARGÜELLO F., *Le Culte Marial en Amérique centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

EKBERTO di SCHOENAU. — Fu fratello di S. Elisabetta, la celebre veggente di Schönau. Avrebbe fatto i suoi studi nella scuola di S. Vittore di Parigi. Verso l'a. 1166 fu eletto Abate di Schönau. Morì nel 1184.

F. W. E. Roth (nell'op. *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebbe Ekbert und Emenco*, Bruen 1884, pp. 187-342) ha pubblicato alcuni scritti di E. tra i quali si trova un Commento o Trattato sul « Magnificat » (pp. 230-247), un Commento sul brano evangelico *Missus est* (pp. 248-263), diverse meditazioni o preghiere e frammenti di discorsi. L'edizione è stata fatta sulla fede di un ms della fine del sec. XII. Sembra anche di E. il *Sermo panegyricus ad beatam virginem Deiparam* riprodotto dal Migne nell'Omeliario di Paolo Diacono (PL 95, 1514-9) e fra le opere spurie di S. Bernardo (PL 184, 1009-1014) e nel Burassé, VI, 1065-9. Ad E. viene attribuito anche dal Mabillon (PL 184, 1009) e da Dom Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévots du M. A., Latin*, Paris 1932, p. 421 [10] e nota 4). In E. è evidente l'influsso di S. Bernardo.

BIBL.: BARRÉ H., *Une prière d'Ekbert de Schönau au saint Coeur de Marie*, in « Eph. Mar. » 2 (1952) pp. 409-423.

EMINENZA (Principio mariologico di). — Esprime le relazioni di Maria SS. con tutte le altre pure creature. Suol formularsi così: « Ogni dono o grazia concesso a qualche pura creatura dovette esser concesso anche a Maria SS., o formalmente, o equivalentemente, o eminentemente ».

Occorre, tuttavia, tener presente che il principio di e., anziché un principio a sé stante, è una forma particolare del principio

di « convenienza » (v.): è, infatti, conveniente che sia concesso, in qualche modo, alla Madre di Dio ciò che è stato concesso ai Servi di Dio. In qualche modo: ossia, in modo equivalente (così, per es., certi segni portentosi verificatisi nella nascita di alcuni Santi, quale presagio della loro futura grandezza, si sono verificati in modo equivalente in Maria per mezzo dei vaticini che l'hanno preannunziata), oppure in modo eminente (così, per es., in Maria vi è in modo eminente ciò che viene conferito col carattere sacerdotale).

BIBL.: ROSCHINI G., *Mariologia*, 2ª Ediz., Roma 1947, vol. I, pp. 358-363; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Roma 1953, I, pp. 125-129; BOVER G., *Los principios mariológicos*, in « Est. Mar. », pp. 29.

ENRICO da VERL. — Francescano di Werl (arcidiocesi di Colonia), nel 1430 appare iscritto come « Sententiarius » nella facoltà teologica di Colonia. All'inizio del 1435 prese la laurea in sacra teologia. Fu professore dell'Università. Nel 1432 veniva eletto Provinciale di Colonia. Moriva il 10 aprile 1463. Ha lasciato, fra l'altro, un *Tractatus de Immaculata Conceptione B. M. Virginis* edito da S. Clausen O.F.M., nel II volume di *Opera Omnia*, Louvain-Paderborn 1955.

ENRICO di CHIARAVALLE. — Cardinale cistercense, morto nel 1189. Nell'opera *De peregrinante civitate Dei* tratta *De porta duodecima civitatis Dei B. Virgine Deipara* (trattato XI) e *De gloria portae duodecimae Virginis Mariae* (trattato XII) (PL 204, 331-350).

EPIFANIO MONACO. — Monaco e poi Sacerdote del Convento di Callistratos a Costantinopoli. Visse tra la fine del sec. VIII e gl'inizi del sec. IX. Scrisse una *Vita della B. Vergine* (PG 120, 186-216) che sintetizza i dati storici e leggendari familiari ai bizantini. Sembra la prima biografia scritta sulla Madonna.

BIBL.: JUGIE M., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*. Città del Vaticano 1944 (Studi e testi, 114), p. 132, nota 2, ove si possono trovare altri riferimenti biografici.

EPIFANIO (S.). — Nacque in Palestina da parenti cristiani verso il 315. Conosceva il greco, il siriaco, l'arabo, il copto e il latino. Per parecchi anni condusse vita monastica, fino a che nel 368 fu consacrato Vescovo di Salamina. Fu ammirabile per lo zelo della fede ortodossa. È rigido tradizionalista.

Nei suoi scritti parla molto e molto bene di Maria specialmente nella lunga lettera *Adversus Collyridianos* (PG 42, 739-755) che è come la prima monografia mariana (v. Colliridiani) e nella lunga lettera *Adversus Antidicomarianitas* (PG 42, 699-739). Può appellarsi il « Dottore del culto mariano ». Sant'E. è, inoltre, il primo a parlare della fine della vita terrena di Maria. Ritiene plausibile una traslazione immediata in anima e corpo, al cielo, senza la morte.

La *Homilia de laudibus sanctae Mariae Deiparae* (PG 43, 485d-501c) non è autentica: è posteriore al Concilio di Efeso ed è anteriore alla fine del sec. VIII (v. Laurentin-Table, p. 161).

BIBL.: DOLGER F.J., *Die einartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kolliridianen in Arabien*, in « Antike und Christentum » 1 (1929) pp. 118 ss.; SMOTHERS E., *Saint E. and the Assumption*, in « Amer. eccl. Rev. » 125 (1951) pp. 355-372; GALLUS T., S.J., *Ad E. interpretationem mariologicam in Gen. 3, 15*, in « Verbum Domini » 34 (1956) pp. 272-279; FERNÁNDEZ D., C.M.F., *De perpetua Mariae virginitate iuxta S. E.*, in « Marianum » 20 (1958) pp. 133-154; ID., *Función de María en la economía según San E.*, in « Revista Española de Teología » 19 (1959) pp. 277 ss.; ID., *De cultu et veneratione B. M. V. apud S. E.*, in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 281-290; ID., *De morte et assumptione B. M. V. apud S. E.*, ibid., pp 385-408.

ERBERTO di LOSINGA (1050-1119). — Uomo santo e dotto, fu Vescovo di Norwich e fondatore della cattedrale della sua città episcopale. Ci rimangono di lui molte lettere e 14 discorsi, fra i quali uno sull'Assunzione, di cui è vigoroso assertore.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) p. 419.

ERBERTO di MORES. — Monaco cistercense, morto nel 1188, autore di sermoni mariani (PL 185, 1273-1275).

ERESIE MARIANE. — Le e. m. sono moltissime. Seguiamo, nell'esposizione, l'ordine cronologico.

1. La prima verità mariana che è stata negata è la santità di Maria e, in modo particolare, la sua verginità. Alcuni Giudei e Giudaizzanti, per gettare il discredito su Cristo, calunniarono la madre, presentandola come una donna di malaffare, sedotta da un

soldato romano chiamato « Pantera », il quale sarebbe stato il padre di Cristo (Cfr. Origene, *Contra Celsum*, I, 32, PG 11, 722 ss.; Tertulliano, *De Spectaculis*, c. 30, PL 1, 662a; Srak, *Kommentar Z. N. T. und Midrach*, I, 1922, p. 36 ss). Gli Ebioniti (Cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.* 30, 8, 10; 6, 17, 1, PG 20, 452a-560a), gli gnostici Cerinto e Carpocrate (Cfr. S. Epifanio, *Haer.* 30, 14, 2, PG 41, 429b) ed altri ritennero che Gesù fosse figlio naturale di Maria e di Giuseppe.

Tertulliano (*De carne Christi*, c. 20, 1, PL 2, 830c; 20, 2, PL 2, 831a; 20, 3, ibid., 20, 5, PL 2, 909-910; 20, 6, PL 2, 832b), Gioviniano (Cfr. S. Ambrogio, *Ep. 8*, PL 16, 1123) ed alcuni Protestanti han negato la verginità di Maria nel parto. Eunomio (Cfr. PG 56, 635), Apollinare (Cfr. S. Epifanio, *Haer.* 78, PG 42, 699 s.), Tertulliano (*De monogamia* 8, PL 2, 989a), Elvidio (Cfr. S. Girolamo, *De perpetua virginitate Mariae adversum Helvidium*, PL 23, 183-206), Gioviniano (Cfr. S. Girolamo, ibid., 211-338), Bonoso (Cfr. Siricio, *Epist. 9 ad Anysium* 3, PL 13, 1177) e i Protestanti, Calvino (*In Matth.* 1, 25, Opera 45, 70), Beza (*In Matth.* 1, 25), Bullinger ecc. negarono la verginità di Maria dopo il parto.

Gli stessi Tertulliano ed Origene, interpretando falsamente alcuni passi evangelici, ammisero in Maria alcuni difetti morali. Il primo, basandosi su Mt. 12, 48, asseriva che la Vergine fu pubblicamente condannata dal Figlio a causa della sua incredulità nei riguardi di Lui (*adversus Marcionem*, L. IV, c. 19, PL 2, 204b). Il secondo, Origene, asseriva che la domanda della Vergine *Come avverrà ciò...?* fu ispirata da incredulità (*In Lucam*, VI, Cfr. Vagaggini, *La Mariologia di Origene*, 39, 15 ss.); asseriva inoltre che la « spada del dolore » predetta da Simeone alla Vergine (Lc 2, 34-35) era la « spada dell'infedeltà », « il pugnale del dubbio » nell'assistere alla passione e morte del Figlio (Cfr. Vagaggini, *op. cit.*, 57), interpretazione errata seguita poi da parecchi altri, specialmente, e con particolare compiacenza, dai Protestanti del sec. XVI (Lutero, Calvino ecc.) e dai loro successori.

2. La seconda verità mariana negata è la maternità divina, ad opera di Diodoro di Tarso (Cfr. S. Cirillo d'Alessandria, *Epist.* 45, PG 77, 230c), di Teodoro di Mopsuestia (Cfr. S. Cirillo d'Alessandria, *Epist.* 49, PG 77, 339b) e, in modo particolare, di Nestorio, Patriarca di Costantinopoli († 451) come risulta sia dai suoi discorsi (Cfr. Mario Mercatore, PL 48, 660 s.) sia dal suo libro intitolato *Eraclide* scritto poco prima di morire (Cfr. Nau, *Le livre d'Heraclide de Damas*, traduit en français, Parigi 1910). Secondo Nestorio e i suoi seguaci, in Cristo vi sono due nature e due persone, unite moralmente (e perciò accidentalmente) di modo che Maria è « Cristipara » (Madre di Cristo) non già « Deipara » (Madre di Dio), « Cristotócon » non già « Theotócon ».

3. La terza verità mariana negata fu la assunzione della SS. Vergine in anima e corpo alla gloria del Cielo. Nel sec. VI, l'Apocrifo dello ps.-Giovanni sul « Transito di Maria » distingueva una doppia Assunzione: quella dell'anima della Vergine al Cielo e quella del corpo al Paradiso terrestre, ove sarebbe conservato incorruttibile, in una atmosfera di luce e di profumi (Cfr. Tischendorf C., *Apocalypses Apocriphae*, Leipzig 1866, pp. 95-112). Verso la fine del sec. VIII, alcuni cristiani delle Asturie asserivano che Maria era morta come tutti gli altri mortali e che il suo corpo attendeva ancora, nel sepolcro, come tutti gli altri, la risurrezione gloriosa (Cfr. PL 99, 1231-1240).

4. Una quarta verità mariana, negata da molti nel passato, è la Immacolata Concezione. Fu negata da alcuni scrittori del sec. XI e XII, tra i quali S. Bernardo (*Epist.* 174, PL 182, 332 ss.) e dai grandi Teologi Scolastici del sec. XIII, pel fatto che la questione non era stata ancora chiaramente impostata e che la Chiesa non si era ancora pronunciata sulla medesima.

5. La legittimità del culto tributato dalla Chiesa a Maria è stata negata dai Protestanti del sec. XVI (Lutero, Calvino ecc.) e dai loro seguaci, i quali l'accusano di « idolatria ».

ERMANNO CONTRATTO. — Monaco benedettino dell'Abazia di Reichenau, poeta. Morì nel 1054. Compose alcune sequenze in onore di Maria. È l'autore dell'antifona « Alma Redemptoris Mater », ed a lui è attribuita anche la « Salve Regina ».

ERMANNO GIUSEPPE (B.) da STEINFELD. — Sacerdote e mistico premostratense. Nato a Colonia verso il 1160, a soli 12 anni entrò fra i Premostratensi di Steinfeld e di lì fu inviato per gli studi al Monastero di Mariengaarden, nella Frigia. Ritornato a Steinfeld, fu prima refettoriere e poi sagrestano. Passò le ultime settimane della sua vita nel monastero delle Cistercensi di Hoven

(a 20 km. da Steinfeld) nel quale morì il 7 aprile, giovedì dopo Pasqua dell'a. 1241 (probabilmente). La sua salma, poche settimane dopo la morte, fu restituita al monastero premostratense di Steinfeld. Un ignoto canonico di Steinfeld, teste oculare, verso la metà del sec. XIII, ne scrisse la *Vita*, che ha valore storico, senza indicare però né l'anno della nascita né quello della morte. Secondo questa *Vita*, E. G. si distinse nella devozione verso la Vergine che egli considerò, principalmente, sotto un triplice aspetto: cavallerescamente, come Signora, prestando una fedelissima servitù a Colei che portò al suo culmine la perfezione muliebre; come Madre spirituale; e come Sposa a lui unita in un mistico sposalizio, per cui al nome di E. aggiunse anche quello di G. Chiama se stesso anche « Cappellano di Maria SS. ». L'antica iconografia lo rappresenta con un calice in mano, da cui spuntano tre rose, simbolo della sua devozione alla Vergine. Il suo sposalizio mistico con Maria è rappresentato in una tela di Van Dyck (1630) che si trova nel Museo di Stato di Vienna.

BIBL.: *Vita*, ed. Chr. Van der Sterre, *Lilium inter spinas. Vita B. Joseph Presbyteri et canonici Steinveldensis O. Praem...*, Anversa 1627; K. Koch - E. Hegel, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld*, B. Pieck-Verlag, Coloniae 1958, 130 pp.

ERMANNO di REUN. — Monaco cistercense, morto verso il 1172, autore di *Sermones de Beata Maria Virgine* (Schoenbach, Ueber Herman von Reun, Vienne 1905).

ERMANNO di S. MARTINO di TOURNAI. — Abate benedettino, morto nel 1147, autore di una raccolta di miracoli di Maria SS. (PL 180, 37; PL 156, 961-1018).

ERMANNO di VALENCIENNES. — Nato nella seconda metà del sec. XII, oltre a tradurre la Bibbia in lingua volgare, scrisse circa 16 poemetti, tra i quali ve n'è uno sull'Assunzione (Cfr. Herman de Valenciennes, in *Biographie Nationale publiée par l'Académie Royale... de Belgique*, 1886-1887, IX, 263-264). Un brano di tale poemetto è stato pubblicato dal Meyer nell'art. *Manuscrits français de Cambridge* nella rivista « Romania » 21 (1892) pp. 308-309.

BIBL.: Marocco G., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 430-431.

ESICHIO DI GERUSALEMME. — Fiorí nella metà del sec. V. Nato e cresciuto in Gerusalemme — tanto da esser chiamato il « Gerosolimitano » — andò poi come anacoreta nel deserto e divenne monaco. Richiamato nella sua città dal Patriarca Giovenale, fu da costui consacrato sacerdote. Morí dopo il 451. Cirillo di Scitopoli, nella sua *Vita S. Euthimii* l'appella « E. il Teologo », « celeberrima lanterna che illumina, con la sua luce, tutta la terra » (Cfr. Schwartz, *Cyrillos von Skytopolis* [TUU 49, B., 2 Hp]. Leipzig 1939, pp. 26 ss.). La Chiesa greca lo venera come santo il 28 marzo (quella di Gerusalemme il 22 settembre).

Tra gli altri scritti, E. ci ha lasciato tre Omelie mariane, indubbiamente autentiche: le prime due (Sermo IV e V) sono prediche *Sulla Santa Theotókos*; la terza (Sermo VI) è *Sull'Ipapante*, e costituisce « la più antica predica pervenutaci dalla Chiesa Gerosolimitana sulla festa della Purificazione, che ha avuto origine a Gerusalemme » (Bamstrak A., *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach Herkunft des Lichtmessfestes*, in « Theologie u. Glaube » 1 [1909] p. 92 ss.). Le tre Omelie mariane si trovano nella PG 93, 1453-1477. Tema fondamentale della Mariologia di E. è la maternità divina e verginale di Maria.

BIBL.: Jugie M., *Homilies mariales byzantines*, in PO 19 (1925) pp. 283-297; Del Fabbro D., *Le Omelie mariane dei Padri del V secolo*, in « Marianum » 8 (1946) pp. 201-234; Jüssen K., *Die Mariologie des Hesychius, von Jerusalem* (Theologie in Geschichte und Gegenwart) München 1957, pp. 651-670; Martin Ch., *Mélanges d'homilétique byzantine. I: Hésychius et Crysippe de Jérusalem*, in « Rev. Hist. Eccl. » 35 (1939) pp. 54-60; Id., *Fragments en onciale d'homélies grecques attribuées à Hésychius*, in « Rev. Hist. Eccl. » 31 (1935) pp. 356-359; Stocco M., *Le tre Omelie mariane di E. di G.* (maternità-verginità di Maria), Roma 1959, Fac. Teol. « Mariana », Tesi di licenza in S. Teol. (dattiloscritta).

ESTREMA UNZIONE. — Contrariamente a quanto affermano alcuni Teologi (tra i quali S. Alberto Magno, S. Pier Canisio, Dottori della Chiesa, S. Antonino, Suarez ecc.) la Vergine non ricevette e non poté ricevere — a nostro modesto parere — il Sacramento dell'E. U., come non ricevette e non poté ricevere quello della Penitenza. Nella Vergine, infatti, non vi furono né malattie, né reliquati di peccati, né difficoltà alcuna di lasciare la terra per slanciarsi verso il Cielo, nell'eterno possesso di Cristo suo Figlio.

Ma se la Vergine non può esser nostro modello nel ricevere il Sacramento dell'E.

U., non è e non può essere davvero estranea al medesimo. Si tratta infatti di applicazione dei frutti della Redenzione, alla quale Ella ha cooperato, e di una applicazione relativa ai suoi figli, ai mistici membri di Cristo. Alla Vergine, infatti, come a Mediatrice di tutte le grazie, noi dobbiamo anche la grazia di ricevere il Sacramento dell'E. U., di riceverlo a tempo debito e, soprattutto, di riceverlo bene, con frutto.

Alla Vergine, innanzitutto, noi siamo debitori della grazia di ricevere questo consolantissimo Sacramento, poiché tutte le grazie passano per le sue mani. Per comprendere poi la grandezza di questa grazia, occorre tener presenti i tre effetti dell'E. U., vale a dire: 1) *una grazia confortante* che solleva l'anima nelle difficoltà che s'incontrano in punto di morte, grazia confortante che consiste, praticamente, nell'aumento della grazia santificante a modo di sollievo, con diritto alle grazie attuali mediante le quali si rafforza la fede contro i timori suscitati dal demonio, si fomenta l'ilare pazienza nel sopportare gl'incomodi della malattia e si aumenta la fortezza per superare le tentazioni; 2) *la remissione della colpa e della pena*, ossia, la remissione dei peccati mortali che rimangono e che non possono esser rimessi col Sacramento della penitenza; la remissione dei peccati veniali; la pena temporale dovuta al peccato, non già tutta, ma in proporzione alle disposizioni del soggetto che riceve il Sacramento; 3) *la salute del corpo*, a condizione però che torni a salute dell'anima, non già in modo miracoloso, ma come aiuto alle cause e alle forze naturali, e perciò per ricevere questo Sacramento non si deve attendere fino a che sia svanita qualsiasi speranza di guarigione.

Alla Vergine, in secondo luogo, si deve la grazia di ricevere l'E. U. a *tempo debito*, vale a dire, allorché vi è pericolo di morte, e non già quando non vi è più speranza di guarigione.

Alla Vergine, soprattutto, si deve la grazia di poter ricevere questo Sacramento con le *debite disposizioni* e perciò col massimo frutto, ossia, con fede viva e con viva detestazione delle proprie colpe.

ETIOPIA. — È stato detto, in base a documenti, che il popolo etiopico, nella devozione alla Madonna, non ha chi io superi e, forse, non ha neppure chi l'eguagli in tutta la storia del cristianesimo. Gli stessi Etiopi poi — come scriveva un missionario gesuita del 1623 — «sono persuasi di essere i soli che conoscano i pregi della Madre di Dio e le rendano il culto dovuto; (...) e a costo di ogni loro avere, fino della vita stessa, non profanerebbero il suo nome» (P. Girolamo Lobo, citato da Salaville S. in «Studia Orientalia Liturgico-Theologica, Roma 1940, p. 149). In Etiopia vi è stata, nel sec. XV e poi nel secolo scorso, una corrente che propugnava «l'adorazione» della Madonna (Cfr. Cerulli E., *Il Libro Etiopico dei miracoli di Maria*, Roma 1943, p. 100 ss.; Gebré Selassié, *Chronique du règne de Menelik II*, Parigi 1930, t. I, p. 155).

Secondo una credenza molto diffusa fra gli Etiopi, Gesù avrebbe donato a Maria l'E. come suo feudo. Quest'atto di donazione viene narrato in un documento dal titolo *Storia di Debre-Sina* ed è riportato dal libro dei *Miracoli di Maria* del sec. VI e VII. Ivi si narra che la Sacra Famiglia, nella sua fuga, non avendo trovato buona accoglienza in Egitto, si rifugiò e dimorò per tre anni in E. Solo in E. la Vergine non avrebbe incontrato dolori né sparso lacrime. «Stando ancora in E. — prosegue la narrazione — il suo Figlio Gesù benediceva ogni giorno il mezzodì (ossia, verso l'E.) perché là aveva un popolo che avrebbe amato molto il Salvatore e sua Madre, Maria. Per questa predilezione Nostra Signora Maria disse al Figlio: «dammelo dunque questo popolo! ». Ed Egli rispose: «le genti etiopiche ti appartengono come decime» (Cfr. Brunetti G., *L'ultimo apocrifo*, in «Parole Buone», Boll. mensile della Miss. catt. dell'Eritrea, 10 [1926], n. 6, pp. 96-98; n. 7, pp. 112-115; n. 8, pp. 122-125; n. 9-10, pp. 141-143; n. 12, pp. 177-180). A questa leggenda gli Etiopi prestano una fede assoluta, per cui la devozione all'augusta loro Regina pervade tutta la loro vita, privata, pubblica, liturgica (v. Liturgia). A ciò si deve aggiungere che gli Etiopi vantano una comunanza di sangue con la Vergine, poiché la celebre Regina di Saba (III Re, 10), identificata dalla tradizione etiopica con la Regina Azieb di E., avrebbe avuto dal re Salomone un figlio chiamato Menelik, capostipite della dinastia regnante Etiopica (detta dei Salomonidi) come si narra nel libro «Kebre-Neghest» (= Gloria dei Re).

Gli Etiopi mai osano dire «Maria»: la designano sempre col titolo di «Nostra Signora» («Egzi' itine» = Dominatrice nostra»).

Oltre alle numerose feste (più di trenta), al digiuno dei 15 giorni che precede l'Assunta,

ai due giorni consacrati mensilmente a Maria, al numero grandissimo di Chiese a Lei erette e alle due incantevoli Messe a Lei dedicate, la Madonna ha una larghissima parte nella devozione popolare. Gli Etiopi hanno tale fiducia nell'intercessione di Maria da esser sicuri di ottenere tutto per mezzo e in nome di Lei, non solo da Dio suo Figlio, ma anche dagli uomini devoti di Lei. Di qui le abituali espressioni: « Per amor di Maria fatemi questo favore! », « Datemi questa cosa per Maria ». E alle richieste, per quanto grandi, fatte in nome di Maria, nessuno osa resistere. Dell'Imperatore Menelik II si racconta che, molte volte, giunse a commutare o anche a condonare pene gravissime. Non di rado, nella storia dell'E., nel nome e per amore di Maria sono state composte discordie, contese e rivalità politiche, sono stati estinti gli odi ed è stata ristabilita la pace. Il mezzo più potente per eccitare contro gli stranieri il popolo etiope è di presentarli come « nemici di Maria ».

Un'usanza che rivela l'anima mariana del popolo etiope è quella di marianizzare i nomi propri (nessuno osa prendere il solo nome di Maria), come, per es.: Tecle-Maryam (pianta di Maria), Hailé-Maryam (= virtù di Maria), Welde-Maryam (= figlio di Maria), Gebre-Maryam (= servo di Maria), Hapte-Maryam (= dono di Maria), Newaie-Maryam (= tesoro di Maria), Ba'eda-Maryam (= protetto da Maria), Chidané-Maryam (= promessa di Maria), Tesfa-Maryam (= colonna di Maria), ecc.

Le donne etiopiche ritengono Maria come particolare patrona e protettrice delle madri. Le nuove mamme vengono appellate « figlie di Maria » (Welde-Maryam) per antonomasia. Non è raro sentire una puerpera, malata o indigente, chieder qualche favore in questi termini: « Per amore della Madre di Dio, date qualche cosa in favore di questa " figlia di Maria"! ». A Maria le donne sposate chiedono numerosa prole.

Alla singolare devozione del popolo Etiopico verso la Madonna e alla particolare protezione della Madonna sul popolo etiopico è indubbiamente dovuto il fatto che esso — come rilevò Pio XI — è rimasto « l'unica isola di cristianesimo in Africa » e che « durante quindici secoli, a prezzo di generosi sacrifici dei suoi figli migliori, esso sia stato il baluardo contro l'invasione dell'Islam ».

BIBL.: NOLLET G., *Le culte de Marie en E.*, presso Du Manoir, II, pp. 363-413; MARIO ADDÍ DA ABIY, *L'E. « Feudo di Maria »*, in « Maria Immacolata nella Provincia dei frati Minori Cappuccini di Lombardia ». A ricordo dell'Anno Mariano 1954 (Milano « Lux de Cruce » [1955] pp. 221-226; DOMENICO DA MAARDÀ, *Il culto mariano in E.*, in « Città di vita » 10 [1955] pp. 414-425; VAN DEN OUDENRIJN M.A., O.P., *La dévotion mariale dans l'Eglise de l'E.*, in « Hommage aux catholiques suisses », Fribourg 1954, pp. 117-132; ID., *De cultu Beatae Mariae Virginis apud Aethiopes*, in « Angelicum » 37 [1960] pp. 3-18).

EUCARISTIA. — Le relazioni tra Maria e l'E. costituiscono uno dei pascoli più sostanziosi della pietà cristiana. Esse sono state sintetizzate dal titolo « Nostra Signora (o Madonna) del SS. Sacramento », coniato dal cappuccino Michele da Cosenza verso la metà del sec. XVII (Cfr. Gibboni A., *Il primo teologo Eucaristico-Mariano: P. Michele da Cosenza, cappuccino*, in « Palestra del Clero » 30 [1951] pp. 1067-1070), e poi dal B. Pier Giuliano Eymard, forse sotto l'influsso dell'analogo « Nostra Signora del S. Cuore » dei Missionari del Sacro Cuore di Issoudun (Cfr. *Marie et l'E.*, ed. Centre Euch., Montréal 1954, p. 194; Arratital J., S.S.S., *Ntra. Sra. del Santisimo Sacramento, Titulo mariano sintetizador de las relaciones de María con la E.*, in « Est. Mar. » XIII, pp. 263-276).

I. *L'E. e Maria nella S. Scrittura.* Le relazioni di Maria con l'E. si basano tutte su questi due testi biblici o simili: 1) « Questo è il mio corpo... Questo è il mio sangue... » (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-25); 2) « Maria, dalla quale è nato Gesù » (Mt 1, 16), « (Maria) madre di Gesù » (Gv 2, 2). Cristo, nell'E., è Figlio di Maria; il suo corpo e il suo sangue, dato in cibo e bevanda agli uomini, sono stati presi dal corpo e dal sangue di Maria. È qui il fondamento di tutte le relazioni di Maria con l'E. Ma oltre a questa relazione di « origine », nella S. Scrittura ne viene espressa anche un'altra: l'assistenza di Maria al sacrificio eucaristico e la sua partecipazione al medesimo mediante la partecipazione alla Comunione eucaristica (Atti 1, 14; 2, 32). La *fractio panis*, infatti, nel linguaggio neotestamentario, non è altro che la celebrazione eucaristica, alla quale Maria non poteva non partecipare, non tanto per le esigenze della sua vita spirituale, quanto per la sua missione ecclesiologica, ossia, non poteva non partecipare al mistero di quell'unità del Corpo mistico, del quale Ella stessa era, nella prima Comunità cristiana, il Centro, non certo giuridico, ma spirituale (Cfr. Colomer L., O.F.M., *La Comunión de la Virgen*, in « Est. Mar. » XIII, pp. 119-

142). Maria, inoltre, avendo partecipato al sacrificio cruento di Gesù sul Calvario (Gv 19, 25), non poteva essere assente, sia come Corredentrice che come Mediatrice di grazia, da quello incruento dell'altare.

BIBL.: BEA A., S.J., «*Erant perseverantes... cum Maria Matre Jesu... in communicatione fractionis panis*» (Atti 1, 14; 2, 42), in «Alma Socia Christi» VI, 1, pp. 21-37; LUIS SUAREZ P., C.M.F., *Cuestiones eucaristico-marianas en el Nuevo Testamento*, in «Ephem. Mar.» 2 (1952) pp. 145-157; PEINADOR M., C.M.F., *Qué relaciones median entre la Santisima Virgen y la E. a la luz del Nuevo Testamento*, in «Est. Mar.» XIII, 1953, pp. 41-61; VACCARI A., S.J., *Maria Virgo et nuptiae in Cana Galilaeae. Elementa eucharistica et ecclesiologica huius miraculi*, in «Maria et Ecclesia» VIII, pp. 54-63.

II. *L'E. e Maria nella Tradizione.* 1. *Nell'età antica o patristica* (sec. II-IX). 1) Nei primi cinque secoli, i Padri, specialmente nel confutare il Docetismo, dimostrano che nell'E. vi è la stessa carne e lo stesso sangue che il Verbo prese da Maria Vergine. Così S. Ignazio Martire († 107) scriveva ai Romani, 7, 2: «Voglio il Pane di Dio, che è la carne di Gesù Cristo dal seme di David...». Questa carne di Cristo, nostro Pane, è realmente nata dalla Vergine; per questo i Doceti, i quali non ammettono la realtà di questa carne derivata dalla Vergine, si astengono dall'E. (*Ad Smyrnaeos*, c. 1, 1 e 7, 1). S. Giustino, nella sua 1ª Apologia, dopo aver asserito che il Verbo si è fatto uomo nascendo da una Vergine, stabilisce il paragone tra la realtà della carne assunta dal Verbo e la realtà della carne e del sangue di Cristo nell'E. (PG 6, 427). Anche S. Ireneo afferma che se non si ammette che Cristo è vero uomo nato da Maria Vergine, allora «neppure il calice dell'E. è la comunione del suo sangue, né il pane che noi spezziamo è la comunione del corpo di Lui» (*Adv. Haer.* III, 7). S. Efrem parla del «sacramento di quel corpo unico che [il Signore] prese da Maria» (*Hymni*, ed. Lamy, 6, 732). Abercio (a. 180), nel suo celebre epitaffio (v. Abercio), parla della fede che «gli diede in cibo, dovunque, un pesce [simbolo dell'E.] tratto da una fonte ingente, pura» (Maria).

2) Dal V secolo in poi, la relazione fondamentale fra Gesù Pane di vita nell'E. e Maria, specialmente in Oriente, dà luogo ad una fioritura di simboli e di vivaci immagini che abbelliscono le varie liturgie. Così, per es., Maria è la «zolla» dalla quale nasce la spiga eucaristica; è il «fermento» della massa umana che, in Cristo e per Cristo, diventa pane; è la «casa del pane» (Bethlehem); è la donatrice del pane di vita ecc. Così, per es., lo ps.-Epifanio asserisce che Maria è Colei che «ci ha dato il pane celeste, Cristo, per la remissione dei peccati» (*Homil. V de laudibus Virginis* PG 43, 491-94).

2. *Nell'età medievale* (sec. IX-XVI). Pascasio Radberto, nel trattato *De corpore et sanguine Domini*, ed Aimone di Auxerre († 855) (*In priorem Epist. ad Corinthios*, cap. 11, PL 117, 572) insistono sull'identità del Corpo di Cristo nell'E. con quello nato da Maria. In questo periodo, tuttavia, per opera specialmente di Berengario (1088), la realtà del corpo di Cristo nell'E. viene ridotta ad un simbolismo. Berengario, confutato da Lanfranco (maestro di S. Anselmo) e da vari altri, dopo essere stato condannato da vari Concilii particolari, venne obbligato dal Concilio Romano del 1079 a sottoscrivere una formula di fede (Cfr. Denzinger, 544) nella quale, tra l'altro, si asserisce che «dopo la consacrazione vi è il Corpo di Cristo nato dalla Vergine».

La riflessione sull'E. alla luce di Maria, viene continuata da S. Pier Damiani, da S. Bernardo, da Guerrico d'Igny fino a S. Bonaventura e a S. Tommaso, a Riccardo di S. Lorenzo, a S. Antonino, al Salazar, al Velasquez ecc. (v. i testi presso Knox, *De necessitudine...*, pp. 15-28, v. bibl.) i quali svilupparono, con nuovi elementi, la Mariologia Eucaristica mettendo in rilievo specialmente la parte che ha avuto la Vergine nel sacrificio della Croce e quella che ha tuttora nel sacrificio dell'Altare. È anche degna di considerazione, nell'età medioevale (dal sec. X al XVI), l'innografia latina (v. García Garcés N., *La Virgen y la E. en la Hymnografía medieval*, in «Eph. Mar.» 2 [1952] pp. 205-245).

3. *Nell'età moderna* (sec. XVI-XVIII). La tendenza ad accentuare sempre più le relazioni di Maria con l'E. considerata sia come sacrificio sia come sacramento, andava a sfociare in alcune esagerazioni, condannate poi dalla Chiesa. S. Ignazio di Loyola, in una vaga e oscura nota del suo Diario intimo, sembra asserire che, nella consacrazione, gli si mostrò la presenza della carne di Maria in quella del Figlio (Cfr. Laurentin R., *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, pp. 225-228, v. bibl.). Alcuni autori (come il Poza, il Celada, il de Vega ecc.) basandosi su una tale nota, si spinsero fino al punto di sostenere che sotto le specie eucaristiche, insieme

al corpo di Gesù, vi è anche il corpo di Maria (in propria specie) sotto la medesima forma sostanziale, quantunque sotto diversi suppositi. Una tale teoria fu come ridotta a sistema dal P. Zefirino di Someyre O.F.M. nell'opera: *La dévotion à la Mère de Dieu dans le Très Saint-Sacrement de l'Autel* pubblicata a Narbonne nel 1663. Quest'opera veniva messa all'Indice con decreto del S. Offizio del 30 sett. 1638. Camminarono invece sul binario della linea tradizionale i cappuccini P. Bernardino da Parigi il quale, nel 1660, scriveva un'opera in cinque parti dal titolo *La Communion de Marie, Mère de Dieu* (Toulouse 1314) e P. Michele da Cosenza nell'opera ms. *De gloriosa Virgine Deigenitrice Sanctissimi Sacramenti nuncupata*, ove, in più di mille pagine, espone tutti i motivi e tutti gli aspetti delle relazioni di Maria con l'E., terminando con il voto di un culto liturgico di « S. Maria del SS. Sacramento ».

4. *Nell'età contemporanea* (sec. XIX-XX) domina l'influsso del B. Pier Giuliano Eymard sia col suo vol. *Mois de Notre Dame du T. S. Sacrement avec un étude théologique sur la légitimité de la dévotion envers Notre Dame du Très Saint Sacrement*, par le P. Albert Tesnière, Lille 1927, sia con la sua Congregazione del SS. Sacramento. Nella nostra età si sono moltiplicati gli studi sulle relazioni di Maria con l'E. Il tema venne trattato nel Congresso Internazionale Eucaristico di Lilla nel 1881, nel Congresso Eucaristico di Montréal del 1910 (dal P. Alessio M. Lépicier O.S.M., poi Cardinale), nel Congresso Eucaristico Internazionale di Sidney del 1928 (per volere di Pio XI) e, in modo tutto particolare, nel Congresso Intern. Mariano di Roma del 1950 (Sezione dei PP. Sacramentini) ed in quello di Lourdes del 1958.

BIBL.: KNOX J., *De necessitudine Deiparam inter et E.*, Roma 1949; LAURENTIN R., *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, Parigi 1952; VASSALLI G. S.S.S., *La comunione di Maria presso i teologi medioevali dei secoli XIII-XV*, in « Maria et Ecclesia », VIII, pp. 65-131.

III. *Maria e l'E. nella Liturgia.* 1. Nella liturgia latina. Nel cantare le glorie dell'E., la liturgia occidentale non dimentica Colei con la quale essa è indissolubilmente congiunta, Maria.

Nell'ufficio della primitiva festa del « Corpus Domini », composto nel 1246 dietro la domanda e sotto la guida di S. Giuliana di Cornillon, veniva espressa questa idea: « Questa vera carne che noi mangiamo è quella stessa ch'Egli ha preso dalla Vergine » (Cfr. Lambot C.-Fransen I., *L'Office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsou 1946, p. 42, Inno di Compieta, strofa 23).

Nel « Pange lingua » la Chiesa invita « la lingua a cantare il mistero del glorioso corpo e del sangue prezioso » che sono stati « frutto del ventre generoso » di Maria. L'E. perciò ci viene presentata come frutto di Maria. E nel mottetto « Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine » che si canta così spesso nell'esposizione del SS. Sacramento, viene salutata l'E. come « vero corpo » preso da Maria (Cfr. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen-Age latin*, cap. XIX).

Nel 1956, la S. Sede concedeva alla Congregazione del SS. Sacramento una nuova officiatura per la festa di « Nostra Signora del SS. Sacramento » in cui le relazioni di Maria con l'E. vengono messe in rilievo e celebrate.

2. Nelle liturgie orientali. Ancora più accentuate, in queste liturgie, sono le relazioni di Maria con l'E., come appare dando un rapido sguardo ai vari riti (v. Liturgia Orientale).

1) Nel rito bizantino, la Madonna viene presentata come « la vite che ha prodotto il grappolo maturo, da cui è scaturito il vino » (*Orologhion* 882), la « conchiglia dalla quale è uscita la divina margherita » (Ibid. 880), « l'albero dal frutto squisito di cui si nutrono i fedeli » (Ibid. 894), « il terreno dal quale è germogliata la spiga divina » (Ibid. 877), il « vaso che porta la manna che addolcisce i sensi dei fedeli » (Ibid. 879), il « paradiso animato nel cui mezzo spuntò l'albero della vita, la cui dolcezza vivifica coloro che ne partecipano » (Ibid. 880), l'« Agnella che ci ha dato l'agnello di Dio » (Ibid. 878). Cfr. Minisci T., *Il rito bizantino*, in « Alma Socia Christi » VI, 59-66.

2) Nel rito melchita, la Vergine viene salutata così: « Godi, o campo illibato, che forma per noi il pane di vita; Godi, o vaso spirituale, che contieni per noi la manna divina; Godi, o altare mistico, dal quale riceviamo questo santo cibo » (Cfr. Hajjar J., *Le rite melkite*, ibid., pp. 68-71).

3) Nella liturgia caldea, Maria vien detta: « Genitrice del Pontefice e dei Sommi Pontefici ». E il Sacerdote, mentre prepara sull'altare il pane ed il vino, canta ad alta voce: « Sopra il sacro altare sia la memoria della Vergine Maria, Madre di Dio » (Cfr. Nissan G., *La liturgia caldea*, ibid., pp. 45-78).

4) Nel rito armeno, Maria è Colei alla quale siamo debitori dell'E. « poiché se non fosse cresciuto da Te il celeste ramo, le nostre labbra non avrebbero gustato il frutto, ossia, l'E. ». Il Sacerdote inizia la S. Messa col segno della croce aggiungendo: « E per l'intercessione della Santa Genitrice di Dio, ricevete, o Signore, le nostre preci e salvateci » (Cfr. Kaftaandjian G., *Il rito armeno*, ibid., pp. 72-74).

5) Nel rito siro-antiocheno si parla del pane vivo che è apparso dalla Figlia di David, che è stato spezzato sul Golgota ed è stato dispensato nella Santa Chiesa e dato ai popoli credenti e che è capace di nutrire i vivi e i morti ». Maria è « la dolce uva che è nata dalla vite benedetta ». La Madonna « ha dato come cibo ai mortali il frumento spirituale germogliato nel suo campo verginale, affinché, per mezzo di esso, vivessero » (Cfr. Chamié B., *Le rite syro-antiochien*, ibid., pp. 79-82).

6) Nella liturgia maronita, la Vergine vien presentata come « la barca piena di ricchezza che passa sfamando i mortali e dando loro la vita ». Nella S. Messa, subito dopo il Vangelo, il Sacerdote dice: « Io sono il pane di vita, disse il Signore. Il Padre mise me, Verbo senza carne, e come il grano di frumento pieno di voluttà cade su fertile terreno, così il seno di Maria mi accolse, ed ecco che i Sacerdoti mi innalzano sopra l'altare, alleluja » (Cfr. Zayek F., *La liturgia maronita*, ibid., pp. 83-86).

7) Nella liturgia copta, il Sacerdote, prima della Comunione, elevando la patena, dice: « Così sia, credo e professo fino all'ultimo respiro che ciò diventa il corpo vivifico del Figlio tuo unigenito, Signor nostro e Salvatore nostro Gesù Cristo, che Egli ha avuto dalla Signora e Regina di noi tutti, la Madre di Dio, la santa e purissima divina Maria » (Cfr. Abadir L., *La liturgie copte*, ibid., pp. 87-89).

8) Nella liturgia etiopica, nell'anafora, si dice: « Come la miscela dell'acqua e del vino non può essere divisa, così il Figio tuo e Tu [o Maria] non potete essere divisi ». Nella benedizione dell'incenso, il Sacerdote dice: « O Maria Signora nostra e Madre di Dio, offri questo nostro incenso, questa orazione nostra, questa nostra candela e questo nostro sacrificio ». Il sacrificio eucaristico viene quindi presentato a Dio per le mani di Maria. Nella Epiclesi dell'anafora della B. Vergine di Abba Georgius, viene invocato l'intervento della Vergine perché avvenga il miracolo della transustanziazione. Maria è la « Vergine che fruttifica ciò che mangiamo e dalla quale scaturisce ciò che beviamo » (Cfr. Abraha F., *La liturgia etiopica*, ibid., pp. 90-93).

IV. *Maria e l'E. nell'elaborazione teologica.* La ragione, illuminata dalla fede, trova una relazione vera e reale tra Maria e l'E., relazione che ha il suo reale fondamento nell'Incarnazione e perciò nella divina maternità della Vergine.

Quel corpo che i fedeli adorano, sostanzialmente presente sotto le specie eucaristiche, è stato liberamente concepito, gestato e nato da Maria, più che il corpo di qualsiasi figlio dalla propria madre. Vi è perciò, nel corpo di Cristo Eucaristico, qualcosa di Maria, madre sua. Secondo la teoria scolastica dell'ilemorfismo, si può asserire che la materia prima della madre rimanga, in qualche misura, nel figlio sotto una nuova forma sostanziale.

Ma oltreché con l'E. considerata come Sacramento, Maria ha una vera e reale relazione con l'E. considerata come Sacrificio. Il Sacrificio eucaristico, infatti, non è altro, sostanzialmente, che il sacrificio stesso della Croce. Orbene, al sacrificio della croce Maria cooperò non solo in modo indiretto e remoto (quale Madre sia del Sacerdote che della Vittima di quel Sacrificio), ma anche in modo prossimo e diretto, offrendo, insieme con Cristo, quel divin sacrificio, ossia, rinunziando ai diritti materni che Ella aveva su quella Vittima per la salvezza del genere umano. Altrettanto si deve dire della cooperazione della Vergine al sacrificio dell'altare, sostanzialmente identico a quello della croce. Vi coopera in modo remoto e indiretto, in quanto che la reale relazione di Madre sia verso il Sacerdote che verso la Vittima continua ancora; e vi coopera anche in modo prossimo e diretto, in quanto che l'*offerta* della Vittima che Ella fece sul Calvario, insieme alla rinunzia dei diritti materni ch'Ella aveva sulla medesima, continua ancora, non essendo mai stata da Lei ritrattata.

BIBL.: LÉPICIER A. M., O.S.M., *Relations de la Très Sainte Vierge avec le Très Saint Sacrement*, Bruges 1910; RUFFINI E., *Relazione tra l'E. e la Madonna*, Roma 1939; DE KAYSER CH., *La Vierge Marie et l'E. Essai théologique et ascetique*, Montréal 1939; LERCARO Card. G., *La missione della Vergine nell'economia eucaristica*, in « Alma Socia Christi » VI, pp. 38-56; MASSIMI Card. M., *Il nesso tra la Vergine e l'E.*, ibid., pp. 3-10; ALONSO J., C.M.F., *De B. M. Virginis mediatione in E.*, in « Eph. Mar. » 2 (1952) pp. 159-204; ROSCHINI G., *La Madonna*

del SS. Sacramento, Belardetti, Roma 1953; PARENTE P., *La Beata Vergine Madre e la SS. Eucaristia*, in « Euntes docete » 8 (1955) pp. 195-204; FRANZI F., *La « oblatio munda » e la mediazione di Maria SS.*, in « Maria et Ecclesia », VIII, Roma 1960, pp. 1-22; PARENTE P., *Cooperazione di Maria nella SS. E., sacramento dell'unità della Chiesa*, ibid., pp. 23-34; SPIAZZI R., O.P., *L'E. e Maria SS. fondamento e corona dell'ordine soprannaturale*, ibid., pp. 35-51.

V. *Maria e l'E. nel culto.* Quantunque fin dai primi secoli cristiani — come abbiamo veduto — non siano mancati Padri, Dottori e Scrittori che han messo in rilievo le relazioni esistenti tra la Vergine e l'E., tuttavia, fino al 1868, ossia, fino al B. Eymard, non si può parlare di un vero e proprio « culto » tributato a Maria considerata nelle sue intime e molteplici relazioni con l'E. Il culto espresso col titolo « Madonna del SS. Sacramento », iniziato dal B. Eymard, è stato poi promosso con crescente zelo dai suoi figli con gli scritti, con la predicazione, con i Congressi, con le Associazioni, con processioni, con quadri, statue, medaglie, cappelle e chiese erette in suo onore (a Torino, a Roma). L'abazia cistercense delle Frattocchie è dedicata a N. S. del SS. Sacramento. Parecchie parrocchie, in varie parti del mondo, sono state dedicate alla « Madonna del SS. Sacramento ».

Nel 1870, il Card. de Bonald, Arciv. di Lione, erigeva una Confraternita di « N. S. del SS. Sacramento e del Viatico » nella cappella dei Missionari d'Africa, Confraternita che, con l'andare del tempo, si è estinta. Nel 1882, il Card. Dechamps, Arciv. di Malines, ne fondava un'altra tuttora fiorente nella Chiesa dei PP. della Congregazione del SS. Sacramento di Bruxelles, col titolo: « Associazione dell'Immacolata Concezione per lo sviluppo della devozione verso il SS. Sacramento ». Nel 1913, il Vescovo di Namur erigeva una « Confraternita di N. S. del SS. Sacramento ». Un'altra « Confraternita di N. S. del SS. Sacramento » veniva istituita dall'Arciv. di Utrecht, in Olanda. A partire dal 1922, i PP. della Congregazione del SS. Sacramento istituivano in varie parti del mondo « Confraternite o Associazioni di N. S. del SS. Sacramento », arricchite, dalla S. Sede, di indulgenze.

A Tolosa, nella Spagna, esiste la « Visita domiciliaria de N. Sra del Smo Sacramento »: una piccola statua della Madonna del SS. Sacramento viene portata processionalmente, ogni sera, da una casa all'altra, ove avrà luogo la « statio » fino all'indomani sera. Il culto reso, in tal modo, durante la giornata, alla Madonna, viene regolato da un programma approvato dall'Ordinario. A Montréal, l'Associazione del SS. Sacramento, Sezione Malati, ha parecchie statue che circolano presso i vecchi e i malati, nelle case private e negli Istituti. Non mancano poi Istituzioni poste sotto la protezione della « Madonna del SS. Sacramento » e che portano il suo titolo (Brasile, Australia, ecc.).

BIBL.: DE KAYSER, *La Vierge Marie et l'Eucharistie*, Bruxelles, Montréal 1949, pp. 99-100; EVERS H., S.S.S., *La diffusion de la dévotion à Notre Dame du Très Saint Sacrement*, in « Maria et l'E. », Montréal 1954, pp. 213-233.

VI. *Maria e l'E. nella vita spirituale.* La devozione verso la Madonna del SS. Sacramento dà tono e alimento alla pietà cristiana la quale, fondamentalmente, non può essere che eucaristica e mariana: eucaristica, perché l'E. è il cibo della vita soprannaturale della grazia; mariana, perché la Madonna è la madre nostra spirituale, Colei la cui missione è quella di dare Cristo al mondo: dopo avercelo dato sotto forma umana (come Uomo-Dio Redentore) Essa continua a darceLo come cibo delle anime nostre sotto la forma sacramentale eucaristica.

La Vergine, inoltre, è il modello più perfetto della pietà eucaristica sia per i semplici fedeli che per i Sacerdoti. Ella insegna ai fedeli in qual modo e con quali sentimenti di fede e di amore essi debbano assistere al Sacrificio della Messa, accostarsi alla Mensa eucaristica, adorare l'Uomo-Dio nascosto sotto i candidi veli eucaristici. Essa insegna, in modo particolare, ai Sacerdoti, con quali sentimenti debbano offrire il sacrosanto Sacrificio eucaristico.

BIBL.: GARRIGOU-LAGRANGE R., *Notre-Dame du T. S. Sacrement et la vie spirituelle*, in « Alma Socia Christi » VI, pp. 97-105; PHILIPPE P., *L'union du Prêtre avec Notre-Dame du Très Saint Sacrement*, in « Marie et l'E. », Montréal 1954, pp. 285-294.

VII. *Maria e l'E. nell'arte.* Anche l'arte, dal sec. IX al sec. XX, ha messo in rilievo il nesso tra l'E. e la Madonna. La prima figurazione la troviamo in una croce gemmata del sec. IX, quella di Pasquale I (817-824) in argento sbalzato nel Museo vaticano: la Madonna è presente, col gesto implorante, in tutte e tre le scene riprodotte nel braccio orizzontale della croce: il miracolo di Cana (a sinistra), l'istituzione dell'E.

all'ultima Cena (al centro) e la distribuzione dell'E. o Comunione (a destra). Gesù sembra dire: « Io sono il pane vivo disceso dal Cielo »; la Madonna e l'Apostolo S. Pietro tendono le loro mani velate (come usavano fare i primi cristiani nel ricevere l'E.). Nello stesso sec. IX, in una miniatura della Biblioteca Vaticana (Codex lat. n. 39), la Vergine viene rappresentata maestosamente seduta col Bambino nella sinistra e col pane eucaristico nella destra; un minuscolo personaggio, inginocchiato ai piedi del trono, tende le mani verso di Lei.

Del sec. X si ha a Monaco una Vergine d'avorio adibita a ciborio, ricavata da una « Dormitio B. M. V. ».

In una patena del sec. XII, conservata nel monastero del monte Athos, si vede rappresentata, nel centro, la Vergine « Platytèra » (Orante) la quale porta sul suo petto un lungo medaglione con un giovane « Pantocrator » incensato da angeli, mentre attorno ad Essa si svolge, sopra una prima banda circolare, la processione degli angeli-diaconi che portano all'altare del sacrificio i vasi e gli oggetti sacri. In una vetrata di Chartres, del sec. XII, la Vergine ha nella mano destra un ramo di vite: evidente accenno all'E.

Nel sec. XIII la Vergine incomincia a diventare Ciborio o Tabernacolo contenente l'E. Così, in una statua (che si trovava un tempo nella Collezione Spitzer) la Vergine porta nella sua mano destra un pomo e sostiene con il braccio sinistro il Bambino Gesù: tra le ginocchia della Vergine si apre una cavità oblunga chiusa da coperchio conico sermontato da una colomba. Doveva servire sicuramente per Riserva dell'E.

Nel sec. XIV, in una miniatura del Codice della « Fratalea Corporis Christi » conservata nell'archivio parrocchiale di Pieve di Sacco (Padova), nella lettera iniziale si vede la Vergine col Bambino Gesù sulle ginocchia, il quale presenta l'Ostia Santa all'adorazione di una pia persona (forse un Confratello della Confraternita del SS. Sacramento) inginocchiata ai piedi di Maria. In questo stesso secolo, in un bel polittico di Bernardo Daddi (del 1343) posto nella cappella degli Spagnoli nel Chiostro di S. Maria Novella di Firenze, si vede al centro la Vergine col Bambino, assisa in trono, attorniata da quattro Santi (S. Giov. Battista, S. Giov. Evangelista, S. Matteo e S. Pietro). Sulle pergamene rette dal Bambino Gesù, come pure su quelle rette dai Santi, si leggono testi eucaristici: « Ego sum panis vivus qui de coelo descendi » (in quello di Gesù Bambino); « nobis datus, nobis natus ex inctata virgine ». In una pittura dello stesso secolo (« Il Calvario con Vecchio e Nuovo Testamento ») conservata nel Louvre, la Vergine viene rappresentata in piedi, presso la Croce, mentre gli Angeli raccolgono nei calici il sangue di Cristo.

Nel sec. XV, le manifestazioni artistiche di Mariologia Eucaristica si moltiplicano e rivestono forme diverse. Così, per es., l'Angelico pone Maria inginocchiata a mani giunte, nel Cenacolo, insieme agli Apostoli, durante l'istituzione dell'E. Maria viene inoltre messa in relazione col Sacrificio eucaristico. Così, per es., in una tavola quattrocentesca conservata nella Chiesa di S. Nicola di Brieg, la Vergine e il Figlio vengono rappresentati tra gli strumenti della Passione (la croce, i flagelli, i dadi, la scala, la lancia, le trenta monete) e in basso il richiamo dell'E. (il calice con l'ostia) che ne rende perenne il mistero. La stessa idea viene espressa nel quadro « l'Addolorata e il Cristo paziente » che si trova sull'altare mariano a Gorlitz (Museo dell'Imperatore Federico). Anche la tavola dal titolo « Il Sacerdozio di Maria » (del 1437) conservata nel Louvre, eseguita per la confraternita di Amiens, mette in relazione l'Incarnazione col sacrificio dell'Altare. La Vergine è vestita come il Sommo Sacerdote dell'A. T. (Es., cc. 38 e 39) ornata di diadema, mitra, dalmatica con 12 pietre preziose che adornano il razionale (simbolo delle 12 tribù d'Israele). Vi sono rappresentati tutti gli oggetti richiesti per il sacrificio dell'Altare (calice, ampolle, messale, candele, incensiere). Il Bambino Gesù, in abito corale, si affida completamente alla Vergine Madre.

Per accentuare poi maggiormente il carattere redentivo del sacrificio della Croce e di quello dell'Altare, si incominciò, nel sec. XV, ad inserirvi anche il parallelismo Eva-Maria. Così, per es., a Klérant, presso Bressanone, in una pittura del 1474, viene rappresentata Eva in atto di dare ai suoi discendenti il frutto del peccato che genera la morte, in opposizione a Maria la quale presenta al Clero, per distribuirlo, il Pane di vita ch'Ella ha ricevuto dalla Triade sacrosanta. Questo stesso tema vien ripreso in una miniatura del 1481, intitolata « L'albero della vita e della morte », posta in un Messale di Berth Fuerthmeyer (conservato nella Biblioteca Germanica di Stato di Mo-

naco). Si vede al centro un grande albero che ha, tra la folta chioma, a guisa di frutto, molte ostie con una croce e, tra di esse, da un lato il Crocifisso e dall'altro un teschio. Adamo è steso sulla radice dell'albero, mentre Eva, in piedi, con la destra riceve dalla gola del serpente (attorcigliato all'albero) il frutto di morte e con la sinistra lo porge ai suoi discendenti rappresentati da un piccolo gruppo. Dal lato opposto ad Eva vi è Maria, coronata, in atto di staccare dall'albero l'ostia eucaristica e di donarla ai fedeli. Alcuni cartigli contengono versetti che spiegano la scena rappresentata.

Un'altra forma iconografica, già introdotta nel sec. XIII, viene sviluppata nel sec. XV. Per illustrare il nostro soggetto, si ricorre al simbolismo allegorico dei mulini mistici o eucaristici. Così, per es., in una pala d'altare del sec. XV conservata nel Museo d'Ulm, la Vergine, aiutata dai quattro animali del Tetramorfo, versa il grano nella tramoggia d'un mulino a manovella girato dagli Apostoli; ed un torrente d'ostie si vedono uscire al disotto del mulino, mentre quattro Dottori raccolgono in un calice il corpo di Gesù Bambino. Questa stessa idea viene espressa in una miniatura dell'Evangeliario di Rabano Mauro «De laudibus Sanctae Crucis», Biblia pauperum, scritta nel chiostro di Vletten nel 1414-1415 e conservata a Monaco, nella Biblioteca Nazionale (codex lat. 8201).

Degna di particolare rilievo, per la sua genialità, è la pittura di Van der Weyden intitolata «I sette sacramenti» (Museo di Anversa) del 1445 circa. Un sacerdote celebra la Messa in un'ampia chiesa gotica nelle cui cappelle laterali vengono rappresentati i vari sacramenti. L'altare maggiore del vasto tempio è riservato al principale fra i sacramenti: l'E. Nel centro stesso della navata, inondata di fulgente luce, l'artista ha rappresentato una «Crocifissione», con la Madonna, le pie donne e S. Giovanni ai piedi della Croce. È evidente, qui, il nesso tra il sacrificio della Messa e il sacrificio del Calvario; tra il Sacrificio del Calvario e gli altri Sacramenti (espressi nelle cappelle laterali) i quali derivano tutta la loro virtù dalla Passione e Morte di Cristo. A tutto questo mistero d'amore è strettamente, inscindibilmente unita Maria.

Né meno geniale e grandiosa è l'allegoria dell'«Agnello mistico» di Van Eyck nel polittico della cattedrale di Anversa. Il sangue dell'Agnello, effuso per lavare il genere umano dalla colpa, viene raccolto nel calice eucaristico e viene affidato alla Chiesa, ossia, al Sacerdozio di Cristo, il quale perpetua il sacrificio stesso del mistico Agnello, dal quale traggono la loro virtù i sette sacramenti. Spettatori della scena sono i due Testamenti: patriarchi, profeti, apostoli, dottori, vergini. Cristo, sommo Sacerdote, ha alla destra la Madre e a sinistra S. Giovanni, quindi vengono gli Angeli cantori, i progenitori Adamo ed Eva e, ai lati, i santi giudici, gli eremiti, i pellegrini guidati da San Cristoforo.

Sempre nel sec. XV, la Madonna viene messa in intima e simbolica relazione anche col Sacramento Eucaristico: è la cosiddetta «Madonna della spiga». Una, dipinta ad Amburgo nel 1485, si trova nel Museo d'arte di Amburgo: l'abito della Vergine è tutto cosparso di spighe. Un'altra «Madonna delle spighe» del 1430 si trova nel Museo Nazionale di Monaco. Nel Museo di Cluny si conserva una pittura della fine del sec. XV dal titolo «la Vergine del frumento»: rappresenta la Madonna col Bambino che emerge da un campo di spighe derivanti tutte dall'unico Grano che si vede risplendere al disopra di Maria e che è stato fatto germinare in Lei dallo Spirito Santo. Il significato vien precisato da un'iscrizione posta in una banderuola dipinta sopra il donatore del quadro: «Valle ove crebbe il Frumento viatico». Nello stesso sec. XV (e poi anche in seguito fino al sec. XVIII), oltre al frumento, anche un grappolo d'uva tra le mani di Maria e del suo Bambino, servì ad esprimere le relazioni della Vergine col sangue prezioso conservato nel calice; come, per es., in un quadro di Gerardo David (Genova, Palazzo Bianco). Sandro Botticelli nell'opera: «la Vergine dell'E.» ha riunito il doppio simbolo eucaristico del grano e del grappolo d'uva, presentati entrambi a Maria e a Gesù Bambino seduto sulle sue ginocchia: la Vergine stringe fra il pollice e l'indice una spiga, mentre Gesù Bambino, con la sua manina, benedice.

Al sec. XV risale anche il tema iconografico dell'ultima Comunione di Maria, per il ministero di S. Giovanni, circondata da sante donne, come si vede in un magnifico tessuto (Kunstgewerbermuseum di Colonia).

Nel sec. XVI, Cesare Magni (discepolo di Raffaello e di Leonardo da Vinci) in una tavola conservata a Codogno rappresentava la Vergine col Bambino Gesù sulle sue ginocchia, il quale porta nella sua destra l'ostensorio con la Santa Ostia. Dello stesso

secolo è il celebre gruppo marmoreo del 1553, che si trova nella chiesa abaziale di Salerno, in cui la Vergine, circondata dagli Apostoli, riceve il santo Viatico per mano del suo divin Figlio. È inoltre degno di nota, nel sec. XVI, un bassorilievo slavo di scuola bizantina: la Vergine, posta al centro, raffigura la Sapienza che rivolge a tutti l'invito «Venite, mangiate il pane e bevete il vino che io ho mesciuto per voi» (Prov. 9, 5). Nella chiesa di Baraille (Passo di Calais) vi è una tavola del sec. XVI in cui viene rappresentato «il torchio mistico»: mentre il Padre celeste preme il torchio, il Figlio, con la croce, lo muove, e il sangue è raccolto nel tino che trabocca; la Madre terrena partecipa allo strazio del Figlio.

Nel sec. XVII domina il tema della Comunione di Maria per mano di S. Giovanni. Sono degne di menzione quella di Giov. Batt. Speranza (S. Lucia in Selci, Roma, con la scritta «Filius adoptivus matri reddit filium»), quella di Giov. Batt. Romanelli (un tempo a Roma, nel monastero delle Carmelitane di via Lungara), quella di Erasmo Quellin (1607-1698) e quella di un ignoto dello stesso sec. XVII nella sala di lettura delle stampe estere della Segreteria di Stato di S.S. Sono anche degne di nota, nello stesso sec. XVII, due teche (conservate nel Museo Cristiano Vaticano) di origine greco-rutena, dette «panaghiaria» (= Custodie per il pane benedetto). Una di esse ha al centro una medaglia con la Vergine orante e il Bambino contro il suo seno; attorno vi è un altro medaglione con 12 Santi; l'iscrizione, attorno al medaglione, è un riassunto dell'inno cantato dalla Chiesa orientale all'elevazione dell'Ostia: «È veramente una cosa degna il lodarti, o Madre di Dio, sempre benedetta e purissima, Madre di Nostro Signore. Tu sei più laudabile dei Cherubini e impareggiabilmente più esaltata dei Serafini». A Santiago del Cile, nella Casa dei PP. del SS. Sacramento, vi è una tela del sec. XVII in cui è effigiata la Vergine-Ostensorio: è un ostensorio in cui, al posto dell'Ostia magna, vi è una Madonna che nel petto ha l'Ostia santa. Degna di menzione è anche la «vitis frugifera» del Mignard (Louvre). In una pittura di un anonimo del sec. XVII esistente nella chiesa di San Benedetto di Padova, viene accentuata la misteriosa presenza della Corredentrice all'altare durante la celebrazione di ogni Messa: la Vergine, accompagnata da due Angeli, assiste un Sacerdote nella celebrazione della Messa, per indicare che Essa è là, dinanzi all'altare, come era stata, sul Calvario, dinanzi alla croce.

Nel sec. XVIII, verso la fine, il pittore Guglielmo Tommasi, in un dipinto che si venera nel santuario della Madonna di Piastraio, in Stazzema (presso Pisa), la luce dell'Ostia Santa irradia la Vergine Santissima.

Nel sec. XIX abbiamo l'Ingrès che, per ben quattro volte, elabora il suggestivo tema. Nel 1840 egli dipingeva la Vergine in adorazione, fra due Santi, S. Nicola e S. Alessandro (suggeritigli dal Principe ereditario di Russia); nel 1854, l'Ingrès ripeteva il soggetto (dietro commissione del Ministro degli Interni di Francia, sostituendo ai due Santi due Angeli: la «Vergine dell'Ostia» (Louvre); nel 1860, in un terzo quadro, aggiungeva una schiera di sette Angeli; finalmente, nel 1866 (a 86 anni) ne dipingeva una quarta.

Nel nostro sec. XX, basti citare il bassorilievo la «Madonna della Spiga» del Leonardi, la Madonna che ha in braccio il Bambino col calice e l'Ostia (Tadolini, Francesco Nagni), la Madonna del SS. Sacramento del Francisi (S. Claudio di Roma) e quelle del Saetti, Cassioli, Spinetti, Galli, Luzzi, ecc.

BIBL.: Fallani G., *Iconografia Mariana: la Vergine e l'E.*, in «Alma Socia Christi» VI, pp. 106-118; Cattaneo L., S.S.S., *La Vierge et l'E. dans les arts*, in «Marie et l'E.», Montréal 1954, pp. 155-166; *La Madonna e l'Eucaristia. Documentazione iconografica*, Roma, Stabile Consilium Internationalibus Eucharisticis Conventibus provehendis, 1954, XVIII, 223 pp.

EUTIMIO di COSTANTINOPOLI. — Morì nel 917. A lui appartiene l'*Encomium de zona Deiparae* (PG 131, 1243a-1250d) attribuito ad Eutimio Zigabeneo (fine del sec. XI ed inizio del XII).

EVA. — È un tema fondamentale della Mariologia: il primo dopo quello della maternità divina. Ed è anche un tema di grande attualità, oggetto, ai nostri giorni, di studi e di ricerche, delle quali tenteremo di dare una larga sintesi, considerandolo sotto tutti i suoi aspetti, ossia: 1) nel Magistero Ecclesiastico, 2) nella Sacra Scrittura, 3) nella Tradizione, 4) nella Liturgia, 5) nell'Iconografia.

Il tema fu oggetto di studio da parte dei Mariologi belgi nelle giornate mariane di Tongerloo, dal 29 agosto al 1° settembre 1932, e le relazioni ivi lette furono pubbli-

cate nel vol. *Maria de Nieuwe Eva* (Tongerloo 1933). È stato poi oggetto di studio molto più vasto e profondo da parte della Società Francese di Studi Mariani nelle adunanze degli anni 1948, 1954, 1955 e 1956. Le varie relazioni sono state poi pubblicate in quattro volumi del « Bulletin de la Soc. Franç. Ét. Mar. ». Questi volumi costituiscono la fonte principale della nostra sintesi.

I. *E. e Maria nell'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.* Pio IX, nella Bolla dogmatica « Ineffabilis Deus », asserisce che i « Padri e gli Scrittori della Chiesa » « per rivendicare l'innocenza e la santità originale della Madre di Dio, non solo la paragonarono ad E. ancora vergine, ancora innocente, ancora incorrotta, e non ancora ingannata dalle mortali insidie dell'ingannatore serpente, ma la dissero, con straordinaria varietà di parole e sentenze, anche superiore ad E. E., infatti, seguendo miseramente il consiglio del serpente, cadde dalla innocenza originale e divenne schiava del serpente, invece la Santissima Vergine, aumentando continuamente il dono originale, non solo non diede mai ascolto al serpente, ma con le virtù ricevute da Dio, ne vinse sicuramente la forza e la potenza ».

Pio XII, nel discorso ai pellegrini di Genova pronunciato il 21 aprile 1940, tra l'altro asseriva: « Non sono essi (Gesù e Maria) il novello Adamo e la novella E., che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri progenitori nell'Eden, l'uno fonte, l'altro canale di grazia per rigenerarci alla vita spirituale e alla riconquista della patria celeste? » (Cfr. « Marianum » 2 [1940] pp. 403-404). E nell'Enc. « Mystici Corporis Christi » asseriva: « Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale che ereditaria e sempre strettamente unita col Figlio suo, lo offerse all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo stesso amore materno, come novella E., per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui » (AAS 35 [1943] p. 247). Nell'Enc. « Munificentissimus Deus » così si esprime: « Fin dal sec. II, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come Nuova E. strettamente unita al nuovo Adamo ... in quella lotta contro il nemico infernale che, come è stato preannunziato dal Protovangelo (Gen. 3, 15), si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte » (Cfr. *Insegnamenti Pontifici*, 7. Maria SS., Edizioni Paoline [1959] p. 67).

Lo stesso Sommo Pontefice, infine, nell'Enciclica « Ad Coeli Reginam » dopo aver parlato dell'associazione di Maria all'opera della nostra Redenzione, dice: « Da queste premesse si può così argomentare: se Maria, nell'opera della salute spirituale, per volontà di Dio, fu associata a Cristo Gesù, principio di salvezza, e in maniera simile a quella con cui E. fu associata ad Adamo, principio di morte, sicché si può affermare che la nostra redenzione si compì secondo una certa " ricapitolazione " (S. Ireneo, *Adv. haer.*, 5, 19, 1. Migne, PG, 7, 1175 B), per cui il genere umano, assoggettato alla morte, per causa di una vergine, si salva anche per mezzo di una Vergine; se inoltre si può dire che questa gloriosissima Signora venne scelta a Madre di Cristo, proprio " per essere a Lui associata nella redenzione del genere umano " (Pio XI, Lett. " Auspicatus profecto ", 28 gennaio 1933), e se realmente " fu Lei, che, esente da ogni colpa personale o ereditaria, strettissimamente sempre unita al Suo Figliuolo, lo ha offerto sul Golgota all'Eterno Padre, sacrificando insieme l'amore e i diritti materni, quale nuova E., per tutta la posterità di Adamo, macchiata dalla sua caduta miseranda ", se ne potrà legittimamente concludere che, come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re, non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimente che la Beatissima Vergine è Regina, non solo perché Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova E., è stata associata al nuovo Adamo » (Ibid., pp. 442-443). Questa chiara ed esplicita dottrina del Magistero Ecclesiastico è contenuta, come vedremo, sia nella Sacra Scrittura che nella Tradizione.

II. *E. e Maria nella S. Scrittura.* Il parallelismo E.-Maria è implicitamente contenuto, in primo luogo, nel Protovangelo (Gen. 3, 15). In esso, infatti, alla donna prevaricatrice vinta dal diavolo (E.), viene opposta la donna restauratrice, trionfatrice del diavolo, Maria col suo seme.

È anche contenuto implicitamente, in secondo luogo, nel parallelismo paolino tra il vecchio Adamo, in cui tutti trovano la morte, e il nuovo Adamo (Cristo) in cui tutti trovano la vita (Rom. 5, 17-19). Ma Adamo non fu solo, come appare dalla S. Scrittura, nell'opera della nostra rovina: egli ebbe a cooperatrice E. Di qui il duplice, ovvio, parallelismo Adamo-Cristo, E.-Maria.

Nel Vangelo di S. Luca, infatti, Maria appare come la nuova E. riparatrice della vecchia E. (Lc. 1, 26-39). Parecchi Padri, infatti, hanno messo in raffronto la scena dell'Annunciazione con quella della caduta. Si tratta di un parallelismo non già verbale ma reale.

[BIBL.: SAGAERT, O.F.M., *Maria de Nieuwe E. in de H. Schrift*, in « Mariale Dagen » Tongerloo 1933, pp. 26-43; DEHAN P. T., *E. et Marie*, 1950, pp. 341-342; DUBARLE A. M., O.P., *Les fondements bibliques du titre Marial de nouvelle E.*, in « Rech. de Sc. Rel. » 39 (1951) pp. 49-64; BRAUN F. M., O.P., *E. et Marie dans les deux Testaments*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 12 (1904) pp. 9-34.

III. *E. e Maria nella Tradizione.* Il parallelismo E.-Maria, contenuto implicitamente nella S. Scrittura, viene reso esplicito dai Padri a partire dal sec. II.

1. *Nell'età patristica.* 1. Il primo ad accennare al parallelismo E.-Maria è stato San Giustino († 163), nel suo *Dialogo con Trifone* (100, 4-6, ed. G. Archambault, Coll. Hemmer et Lejay, t. II, Parigi 1909, pp. 122-124, PG 6, 709 C - 712 A). Ma è S. Ireneo († verso il 202) che, svolgendo il tema abbozzato da S. Giustino, in Maria vede l'antitesi di E., e attribuisce a Maria un ruolo nella salvezza, come E. l'aveva avuto nella rovina: « ciò che la vergine E. legò con l'incredulità, Maria l'ha sciolto con la fede ». Il piano di salvezza stabilito da Dio, infatti, è una « recapitulatio », una « recirculatio », ossia: Cristo vien sostituito ad Adamo, Maria viene sostituita ad E., l'albero della croce vien sostituito all'albero della caduta (*Adv. haer.*, III, c. 22, PG 7, 958-960). S. Ireneo non rileva soltanto una corrispondenza di fatto tra il racconto della caduta e il racconto della Annunciazione, ma riallaccia tale corrispondenza al « piano » o disegno divino, ossia, è conseguenza (« consequenter ») del piano divino. Non sembra inverosimile asserire che questo parallelismo antitetico E.-Maria, attraverso Ireneo e Giustino, risalga all'evangelista S. Giovanni.

2. All'inizio del sec. III, Tertulliano echeggia sostanzialmente Ireneo. Anziché di « ricapitolazione » Tertulliano parla di « operazione rivale » (« aemula operatio ») usata da Dio nello stabilire il piano della nostra redenzione (« De carne Christi », c. 17, PL 2, 782). Egli, inoltre, va più in là di Ireneo parlando del parallelismo E.-Chiesa (considerando la Chiesa come sposa) specialmente nel *De anima*: « Se infatti Adamo era figura di Cristo, il sonno di Adamo era la morte di Cristo, Cristo che avrebbe dormito morendo, affinché dall'insulto del suo costato venisse figurata la vera Madre dei viventi, la Chiesa » (43, 10, ed. Waszink, Amsterdam 1947, p. 60). Nello stesso secolo Origene espone il parallelismo E.-Maria, ma associa a Maria anche Elisabetta, e perciò insiste piuttosto sul « sesso femminile » dal quale ha avuto inizio il peccato, al quale viene offerto lo stesso sesso, Elisabetta e Maria, dalle quali incominciarono i beni (PL 15, 1562 BC). Siamo perciò ben lontani dal senso del parallelismo E.-Maria come era stato proposto da S. Ireneo.

Nel sec. IV, in Oriente, alludono, di passaggio, al parallelismo E.-Maria S. Gregorio Nisseno († 394), S. Cirillo di Gerusalemme († 386) e, in modo particolare, S. Epifanio († 403) il quale, nel suo *Panarion* (LXXVIII, 18 e 19, PG 42, 728-729) consacra due capitoli al predetto parallelismo, dandogli lo svolgimento più ampio che si trovi nella letteratura greca (v. Camelot Th., O. P., *La nouvelle E.* ..., pp. 160-163, v. bibl.). « Secondo S. Epifanio — così il suo pensiero viene riassunto da A. Müller — la Vergine E. è il prototipo della Vergine Maria; ciò appare sia dal suo titolo di " madre dei viventi " sia dalla promessa del Protovangelo: l'uno e l'altra si sono per la prima volta realizzati con piena verità in Maria. Mentre E. ha apportato la morte, il Figlio di Maria è stato la vita, il vincitore del serpente. Egli è anche il solo primogenito di cui si ha il diritto di dire che ha aperto il seno materno. La parola su Adamo ed E. che Paolo ha applicato a Cristo e alla Chiesa, vale per Maria e per il Cristo. Attaccato a Maria, il Cristo si è formato un corpo, e dal suo costato è uscita la Chiesa, nel mistero dell'acqua e del sangue » (*Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg, Schweiz, 1951, p. 144). In tal modo, al fianco di Cristo, nuovo Adamo, vi è Maria, la nuova E. Il P. Congar ha rilevato che, presso un gran numero di Padri, il tema della ricircolazione viene applicato, oltreché a Maria, anche ad altre donne, a Maria Maddalena, alle sante donne accorse alla tomba di Gesù, a Sara e ad altre; riconosce tuttavia che un tale tema trova il suo punto di applicazione « en Marie, bien sûr, de manière plus profonde et plus decisive » (*Marie et l'Église dans la pensée patristique*, in « Rev. des Sc. Phil. et Théol. » 38 [1954] pp. 25-27). Anche S. Giovanni Crisostomo ha allusioni molto

nette al noto parallelismo: « Una vergine ci ha scacciato dal paradiso, ed è per mezzo di una vergine che noi abbiamo trovato la vita eterna » (*In Ps.* 44, 7, PG 55, 153). Egli, inoltre, rileva che si ha in ciò una vera « recirculatio »: « In luogo d'E., Maria; in luogo dell'albero della scienza del bene e del male, l'albero della Croce; in luogo della morte di Adamo, la morte del Signore » (*Homil. in S. Pascha*, 2, PG 52, 768). Altrettanto asseriscono il suo discepolo Nilo d'Ancira o Sinaita (*Ep.* I, 266, PG 79, 180) e il suo avversario Severiano di Gabala (*Homil.* 6, 10, PG 56, 497-498).

Nello stesso sec. IV, in Occidente, abbiamo S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Zeno di Verona e l'Ambrosiastro. S. Ambrogio, col noto parallelismo, esprime, più che altro, la inseparabilità di Maria da Cristo nel mistero della Redenzione (v. Capelle B., *La nouvelle E....*, p. 62, v. bibl.). S. Girolamo accentua questa stessa unione: « mors per Evam, vita per Mariam » (*Ep.* XXII, 21), « illa (E.) nos eiecit de Paradiso, ista (Maria) reducit ad coelum » (*App.*, serm. 159, 1, presso Capelle, l. c., p. 63). Per questo « Maria Virgo Mater Domini inter mulieres principatum tenet » (Ibid.). S. Agostino « ha visto in Maria la Madre del Salvatore, il membro più eminente della sua Chiesa, la donna eletta che rialza la donna decaduta, la Vergine per eccellenza, adorna di umiltà e di tutte le virtù. Ella è la nuova E. redentrice dell'antica, ma ben più spesso è la Chiesa che esercita una tale parte. Essa l'esercita anche, forse, in modo più adeguato, perchè Essa è la sposa del nuovo Adamo, titolo che, a nostra conoscenza, S. Agostino non dà mai a Maria. Sembra anche che l'abbia evitato (...) La teologia di S. Agostino è eminentemente cristocentrica (...): vede tutto dal punto di vista di Cristo considerato sia in se stesso sia nella Chiesa che è il suo Corpo. In questo Corpo, Maria è il membro eminente tra tutti, per la sua funzione materna e tutto ciò che comporta di sacrifici e di amore questo destino sublime. Allorché S. Agostino l'ha riconosciuta volentieri come necessariamente Immacolata, senza colpa volontaria, l'ha fatto *propter honorem Domini*... È cosa singolarmente rivelatrice che, volendo celebrare l'eminente dignità della Chiesa, egli non ha trovato un elogio più bello di questo: suae Genitrici similem reddidit ». Così conclude la sua minuziosa e diligente ricerca su S. Agostino l'Ab. Capelle (l. c., p. 71-72).

Ai tre suddetti grandi Dottori nessun nuovo elemento viene aggiunto da S. Zeno (*Tractatus* II, 9, PL 11, 278 B; XIII, 10, PL 11, 352 BC) e dall'Ambrosiastro (Ps.-Ambrogio, *In Ep. ad Col.* 1, 18, PL 17, 424 C; *Ep. ad Amicum aegrotum*, II, 5, PL 57, 940 A).

Nel sec. V, in Oriente, il parallelismo E.-Maria è comune, sotto diverse forme, identiche quanto alla sostanza, presso gli Omelisti bizantini, quali Attico (*Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Costantinople*, in « Rev. de l'Or. chrétien » 29 [1933] pp. 180-181, trad. di M. Brière); Proclo, Patriarca di Costantinopoli (*Orat.* I, PG 65, 680-692); Teodoto di Ancira (PO, XIX, 329-331); Basilio di Seleucia (*Orat.* 3, 4, PG 85, 61); Antipatro di Bostra (*Homil. II sull'Annunciazione*, 3, PG 85, 1777); Esichio di Gerusalemme (*Serm.* V, PG 93, 1461); Crisippo di Gerusalemme (*Omelia sulla Theotócos*, 2, PO, XIX, pp. 340-341).

In Occidente, nello stesso secolo, abbiamo Evodio (*De fide contra Manichaeos* [Ps. Agostino], 23, PL 42, 1145-6); Pelagio (*Ep. de Virginitate*, 8, PL 30, 167d); lo Ps. Quodvultdeus (*De Symbolo*, II, 4, PL 40, 655-6 [Ps. Agostino], *De accedentibus ad gratiam*, 1, 18, ed. Mai [Ps. Agostino], *Nova Patrum Bibliotheca*, Roma, t. I, serm. 119, 18, p. 264; *Adv. haereses*, V, 7, PL 42, 1107 [Ps. Agostino]; *De promissis et praedict. Dei*, III, 4, 5, PL 51, 819-820 [Ps. Prospero]); Sedulio (*Carmen Paschale*, II, 19-34, PL 18, 595-6; *Opus Paschale*, II, PL 19, 753b); S. Pietro Crisologo (*In Symbolo*, PL 52, 359ab; *De Lazaro*, PL 52, 380b; *De parabola fermenti*, PL 52, 479a; *De Incarnatione*, I, PL 52, 597-8); S. Massimo di Torino (Homil. 15, *De Nativit. Domini*, X, PL 57, 253-4; Homil. 37, *De Quadrag.*, I, PL 57, 305 ab; *De genealogia Patrum*, PL 59, 523 a).

Ai suddetti, il P. Barré (*Le « mystère » d'E....*, pp. 89-90, v. bibl.) aggiunge i seguenti che appartengono al sec. V-VI: lo Ps. Ambrogio (*De Trinitate*, 17, PL 17, 530a; lo Ps. Agostino (*De Cruce et latrone*, ed. Mai, l. c., 33, pp. 70-1; *De Salomone*, ed. Mai, l. c., 188, p. 445), e lo Ps. Epifanio (*Interpretatio Evangeliorum*, 19, Ed. A. Erikson, Lund 1939, p. 22).

Nel sec. VI, in Oriente, abbiamo soltanto Procopio di Gaza (*Comm. in Gen.*, PG 37, 1, 212) il quale ripete il solito motivo. In Occidente invece abbiamo i seguenti: Boezio (*Opuscula Sacra*, IV, *De fide catholica*, PL 44, 1336 c); Rustico Elpidio (v. Corsaro F.,

in « Miscell. di studi di letteratura cristiana antica », Catania, 3 [1951] pp. 7-44; *Tristicha Histor. Testamenti V. et N.*, PL 62, 543 AB); S. Fulgenzio di Ruspe (*De fide ad Petrum*, 18, PL 65, 680bc; *Sermones 2, de duplici Nativ. Christi*, 6 e 7, PL 728-9); Eugippio (*Thesaurus* [= *Excerpta*] *ex S. Augustini operibus*, 254, PL 62, 937-8); lo Ps. Fausto de Riez (*In Natali Domini*, 3, PL 39, 1983); S. Cesario d'Arles (*Sermo 216, In Natale S. Jo. Bapt.*, 1, ed. J. Leclercq, in « Rev. Bénéd. » 58 [1948] pp. 64 e 59 [1949] p. 113, n. 1); Arator (*De Actibus Apostolorum*, I, 57-60, PL 68, 95-6); lo Ps. Cristostomo (*Opus imperfectum in Matthaeum, hom. 1*, PG 56, 634); lo Ps. Origene (*Homil. in Matthaeum, 1, in Vigilia Nativ. Domini*, PL 95, 1165c e 1166ac); Venanzio Fortunato (*Miscellanea*, VIII, 4, PL 55, 265c; VIII, 7, PL 55, 279b e 283ac); lo Ps. Ambrogio (*Serm.* 45, 1-5, *De primo Adam et secundo*, PL 17, 691-2); il *Chronicum Palatinum* 12, PL 94, 1167a.

Ai suddetti il P. Barré (l. c., pp. 92-96) aggiunge i seguenti del sec. VI-VII: lo Ps. Agostino: 1) *Appendix Maurinorum: Sermones* 119, *In Natali Domini*, III, 3, PL 39, 1983; 120, *In Natali*, IV, 1-5, PL 39, 1984-6; 123, *In Natali Domini*, VII, 1-3, PL 39, 1190-1; 125, *In Natali Domini*, IX, 2 e 3, PL 39, 1993; 194, 1-3, PL 39, 2104-6; 208, *In Assumptione*, 4, PL 39, 2130-1; 2) *Supplementum*, ed. Caillau: 1, 9, *In Natali Domini*, III, 2, t. XXIII, pp. 94-6; 1, 14, *In Natali Domini*, VIII, 1. t. XXIII, pp. 111-3; 1-17, *In Natali Domini*, XI, 3, t. XXIII, p. 763; 1, 27, *De Pascha*, VII, t. XXIII, pp. 165-8; II, 25, *In Natali Domini*, XVII, t. XXIV, pp. 152-55; II, 27, *In Natali Domini*, XIX, t. XXIV, pp. 160-3; II, 28, *In Natali Domini*, XX, 1, t. XXIV, pp. 164-5; II, 33, *In Natali Domini*, XXV, 5, t. XXIV, pp. 180-4; II, 34, *In Natali Domini*, XXV, 4 [identico a Mai, l. c., 102, 1-5]; *De creatione et lapsu*, 4, t. XXIV, pp. 312-4; 3) *Sermones Novi*: 1. *De Adam et E. et S. Maria*, 3-4, pp. 1-4; 33, *De cruce et latrone*, pp. 70-73; 72, *De Adam et E.*, pp. 140-2; 102, *In Natali Domini*, pp. 210-4; 117, *De Natale Domini*, pp. 245-7; 119, 188, *De Salomone*, pp. 445-9.

Nel sec. VII, in Oriente, vi è S. Sofronio di Gerusalemme (*Sermone sull'Annunciazione*, II, 22, PG 87, 3, 3241), mentre in Occidente abbiamo lo Ps. Girolamo (*Expositio IV Evangeliorum, in Matth.*, PL 30, 534; *Serm.* 3, PL 30, 143) e lo Ps. Agostino (*Serm.* 2, PL 39, 2104-6).

Nel sec. VIII, in Oriente, c'incontriamo in S. Andrea di Creta (*In nativit. B. M. V.*, IV, 865, 880) e, particolarmente, in S. Giovanni Damasceno il quale tratta e sviluppa più volte, con variazioni originali, il noto tema (*Homil. in Nativ. B. M. V.*, 5, PG 96, 685-688; *Homil. II in Dormitionem B. M. V.*, 3, PG 96, 728, 725). In Occidente invece c'incontriamo in S. Beda il Venerabile (*In Lucae Ev. Expositio*, 1, 1, PL 92, 321d; homil. I, 1, *In Festo Annuntiationis*, PL 94, 9b; I, 2, *In Festo Visitationis*, PL 94, 16d; III, 28, *In feria IV Q. T. Adv.*, PL 94, 320a) e Ambrogio Autperto (*De Assumptione S. Mariae*, PL 89, 1275-8 e PL 39, 2129-34).

Riassumendo le testimonianze dell'epoca Patristica, possiamo dire:

1) Il parallelismo antitetico E.-Maria, sviluppato da S. Ireneo, discepolo di S. Policarpo (il quale era stato, a sua volta, discepolo di S. Giovanni Ev.), risale, con ogni verisimiglianza, alla predicazione orale di S. Giovanni Evangelista.

2) Un tale parallelismo viene frequentemente presentato dai Padri come un ravvicinamento della scena della tentazione e caduta di E. nel Paradiso terrestre e l'Annunciazione di Maria a Nazareth (e, a volte, a quella della nascita di Cristo a Bethlehem). Le due scene, secondo i Padri, sono tra loro intimamente connesse: la prima annunzia e presignifica la seconda, di modo che E. ci appare come « tipo » di Maria, sia per ragione di somiglianza (prima della caduta: E. vergine, E. madre dei viventi ecc.), sia per ragione di opposizione (dopo la caduta: E. causa di rovina e di morte, Maria causa di salvezza e di vita).

3) Dal sec. V in poi, il parallelismo E.-Maria diventa sempre più frequente, fino a diventare comune. Però, questo tema, per quanto importante e frequente, non può ancora dirsi centrale (tanto da costituire il principio fondamentale della Mariologia), sia perché un tale tema non si trova affatto presso alcuni grandi Dottori (per es., S. Atanasio, S. Cirillo di Alessandria, S. Basilio, S. Leone M., S. Gregorio M., S. Isidoro di Siviglia, S. Ildefonso di Toledo), sia perché la « maternità divina » è messa da tutti in maggior rilievo che non la nuova E. Inoltre, per parecchi Padri, la « nuova E. » è la Chiesa (in senso però diverso da Maria); per alcuni è Maria Maddalena o qualche altra santa donna (in senso però molto diverso da Maria) e, perfino, la moglie di Giobbe che lo

tenta al male (« adiutorium diaboli, non mariti; E. nova, sed ille [Job] non vetus Adam »: S. Agostino, *De urbis excidio*, 3; Cfr. *Enarr. in Psalm.*, 29, 76, 103, 7 ed in vari altri luoghi). Però, su tutte le altre interpretazioni, prende progressivamente il predominio (verso il sec. XII) quello di E.-Maria, fino a diventare comune, popolare. Lo Ps. Ambrogio ne fa oggetto di un intero discorso (*De Primo Adamo et secundo*, PL 17, 691-2).

4) Il mistero di Maria (« Sacramentum Mariae ») secondo i Padri, è un mistero di liberazione, di rinnovamento, di restaurazione per il genere umano e specialmente per la donna (Barré, l. c., p. 77). A queste affermazioni è soggiacente (e, a volte, è esplicitamente espresso) il cosiddetto principio di « ricapitolazione » espresso da S. Giustino, da S. Ireneo, da Tertulliano ecc. La nuova E. è diametralmente opposta all'antica: Maria « rivela » E., la « rinnova », la « restituisce » alla sua perfezione primitiva. Maria si sostituisce, in qualche modo, ad E. e ne prende il posto nell'economia della salute (Barré, l. c., p. 80).

5) Secondo i Padri, come E. ha cooperato con Adamo alla nostra rovina, così Maria ha cooperato con Cristo alla nostra redenzione. Questo principio, preso almeno nella sua generalità, può dirsi un principio patristico, il quale suppone, evidentemente, il principio di associazione a Cristo (« principium consortii ») nella nostra salvezza, come E. fu associata ad Adamo nella nostra rovina. I Padri, evidentemente, non parlano esplicitamente né di cooperazione né di principio di consorzio, ma sia l'una che l'altro è implicito nelle loro espressioni, a meno che non si vogliano svuotare di qualsiasi significato.

BIBL.: NAUWELAERTS M. A., *De Maria nova E. Doctrina Patrum Antenicaenorum*, in « Divus Thomas » (Plac.) 1931, pp. 480-491; BOVER J. M., *La mediación de la « Segunda E. » en la tradición patristica*, in « Est. ecles. » 2 (1923) pp. 321-350; COATHALEM H., *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine*, Roma 1954; MUELLER A., *Ecclesia-Maria*, II ed., Friburgo (Svizzera) 1955 (v. Tavole, p. 241: E. Maria); HENRY A. M., O.P., *E. Marie et l'Église. La Sainte Vierge, figure de l'Église* (Cahiers Vie Spirituelle), Parigi 1946; LAURENTIN R., *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Parigi 1952, 688 pp.; JOUASSARD G., *La nouvelle E. chez les Pères Anténicéens*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 12 (1954) pp. 35-54; CAPELLE B., O.S.B., *Le thème de la Nouvelle E. chez les anciens docteurs latins*, ibid., pp. 55-76; CAMELOT TH., O.P., *Marie, la Nouvelle E. dans la Patristique Grecque du Concile de Nicée à Saint Jean Damascène*, ibid., pp. 157-162; WENGER A., A.A., *La Nouvelle E. dans la théologie byzantine*, ibid., 13 (1955) pp. 43-60; BARRÉ H., S.S.Sp., *Le « mystère » d'E. à la fin de l'époque patristique en Occident*, ibid., pp. 61-97.

2. *Nell'età medioevale* (sec. IX-XV). Nella teologia bizantina (dal sec. IX al sec. XV), i teologi che studiano il parallelismo E.-Maria si possono dividere in due gruppi: dal sec. IX al sec. XIII e dal sec. XIII al sec. XV.

Nel primo periodo (sec. IX-XIII) abbiamo Fozio, Giovanni Geometra (teste molto importante), Giovanni Phurnes e Michele Glycas; mentre nel secondo periodo (sec. XIII-XV) abbiamo Gregorio Palamas, Teofane Niceno, Nicola Cabasilas, Isidoro Glabas, Demetrio Cydones, Demetrio Cryosolas e Giuseppe Bryennios. Tutti questi autori sono stati sottoposti a diligente esame dal P. Wenger (*La Nouvelle E. dans la théologie byzantine*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 13 [1955] pp. 43-60). Secondo il Wenger, il parallelismo E.-Maria viene sviluppato piuttosto raramente (in paragone alla maternità divina che occupa un gran posto) ed anche in modo poco originale. Per parecchi di essi, Maria è l'uomo nuovo ricondotto alla sue origini. Essa è il nuovo Adamo più che la nuova E. (Cabasilas). Solo presso i teologi del sec. XIII-XV, i quali hanno subito l'influsso dei temi e dei metodi scolastici specificamente occidentali, si trovano alcune sintesi straordinarie, di un'ampiezza fino a quel tempo sconosciuta in Oriente.

Anche nell'Occidente si possono distinguere due periodi: pel primo periodo (secolo IX-XIII) il P. Barré ha raccolto un centinaio circa di testimonianze (Cfr. l. c., 14 [1946] pp. 21-26). Abbiamo già visto come nel sec. VIII il parallelismo E.-Maria dominasse. Ed è sotto questo dominio che, nel periodo seguente (dal sec. IX al sec. XIII), si sviluppa la teologia della nuova E., particolarmente nel movimento mariano dei sec. XI-XII, pur non occupando il posto centrale (tenuto sempre dalla maternità divina) e non offrendo ancora grandi sintesi se non abbozzate. Si trovano tuttavia nuove simiglianze e nuove dissimiglianze fra E. e Maria.

Però, a partire dal sec. IX e, particolarmente nei secoli XI e XII, l'opposizione tra E. e Maria, oltreché all'Annunciazione, viene estesa (cosa assolutamente nuova) a tutta la vita di Maria, in modo particolare alla scena del Calvario. Ad E., causa di morte,

viene opposta Maria che offre sul Calvario il suo Figlio, immolato per i nostri peccati, aprendo cosí all'umanità la porta del Paradiso. La prima testimonianza che si conosca si trova presso Milone di S. Amando († 871): «Tu portas paradisi aperis, quas clauserat E. — letifariam vetita dum carpit ab arbore malum; — sed crucis in ramis pomo pendente salubri — Progenito de carne tua, tu, planctibus instans, — gaudia quis (= quibus) mundo veniunt, iam clave recepta, — ducis adoptivos ad coeli culmina natos» (*De sobrietate*, II, 12-18, MGH, *Poetae*, III, 645-646). Quest'idea fa il suo cammino. Ruperto di Deutz, Gerochio di Reichesberg ed altri, senza parlare dell'opposizione tra E. e Maria, insistono uni camente sulla compassione di Maria sul Calvario (v. Barré, l. c., p. 16). Ermanno di Tournai, invece, aggiunge l'idea che Maria è la «Madre dei viventi», probabilmente sotto l'influsso di Anselmo (l. c., p. 10). Questa idea continua a camminare, e si innesta, infine, nella Compassione di Maria sul Calvario il tema della Nuova E. (l. c., p. 11). Ermanno di Tournai va ancora più in là, poiché applica a Maria, in unione alla Chiesa, il testo genesiaco che riferisce la creazione della prima E.: «adiutorium simile sibi» (l. c., p. 12). Ma siccome gli scrittori di quel tempo non vedevano ancora, almeno chiaramente, in che modo Maria avrebbe potuto dirsi «sposa» del suo divin Figlio, si chiedevano di chi Essa avrebbe potuto essere «l'adiutorium». Alcuni la ritenevano «adiutrix» o «auxiliatrix» del genere umano (l. c., p. 13). Altri, dietro Ermanno di Tournai, lo sarebbe stato di Dio Padre, quale «Sponsa Dei», ossia «Sposa di Dio Padre» (l. c., pp. 13-14). Riccardo da S. Vittore (per primo, seguito poi dallo Ps. Alberto M. nel *Mariale*) osa andare più oltre, e asserisce che Maria, per il suo martirio, è veramente, per Cristo, un aiuto simile a Lui, come la prima E. lo fu per il nuovo Adamo: «Tunc adimpletum est illud quod de prima muliere praedixerat Deus in figura Mariae, quasi loquens de secundo Adam: (Gen. II, 18): Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile» (*De Laudibus*, II, 11, 2, Ed. Jammy, p. 46; III, 12, 5, p. 96).

In tal modo, dal sec. IX al sec. XIII, il tema della nuova E. si arricchiva di nuovi sviluppi. La nuova E., in senso accomodatizio, sono vari personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento, è la carne tentatrice ed il peccato stesso. Ma in un senso molto più teologicamente profondo è la Chiesa ed è, soprattutto, Maria: la Chiesa è la nuova E. tratta dal costato di Cristo aperto dalla lancia: essa è nata da Lui per diventare sua Sposa e madre degli uomini che hanno la vita della grazia. Maria invece è la nuova E. che, con la sua obbedienza e la sua virtù, si è opposta alla prima E. Maria, inoltre, si oppone alla prima E. poiché Essa è la vera «Madre dei viventi»; Essa è stata, in Cristo stesso, secondo alcuni Autori, un «Adiutorium simile sibi». Nessuno, tuttavia, riprende l'idea di «Sposa» del suo Figlio.

Dal sec. XIII al sec. XV, le grandi sintesi, abbozzate nel periodo precedente, vengono svolte con discreta ampiezza. Tali sviluppi si trovano in modo particolare nel «Mariale» dello Ps. Alberto M., che ebbe un notevole influsso sugli scrittori susseguenti.

Echeggiando Riccardo di S. Vittore, lo Ps. Alberto presenta Maria come «Socia Christi» e, secondo un'espressione presa dal Gen. 2, 18, il suo «Adiutorium simile sibi» nell'opera della Redenzione.

Nel sec. XIII si diffonde il titolo di «Adiutrix redemptionis» specialmente nel *De Laudibus* di Riccardo da S. Lorenzo, il quale esercitò un grande influsso in quel secolo e nei seguenti.

3. *Nell'età moderna* (sec. XVI-XVIII), vari scrittori svolgono con maggiore ampiezza e profondità il parallelismo E.-Maria, e su di esso, per somiglianza o per opposizione, fonfondano argomentazioni in favore della Corredenzione (il «principium consortii»), della Maternità spirituale di Maria («Mater omnium viventium») e della Immacolata Concezione. Si andrebbe troppo per le lunghe e non si eviterebbe il pericolo di noiose ripetizioni, se si volesse fare una rassegna, sia pure sintetica, degli scrittori di questi tre secoli relativamente al parallelismo E.-Maria.

4. *Nell'età contemporanea* (sec. XIX-XX). I due pionieri del movimento che ha dato importanza, nella teologia contemporanea, al tema di «Maria nuova E.» sono stati Scheeben e Newman. Nella sintesi mariologica di Scheeben il tema di Maria «nuova E.» ha una parte molto importante. Maria, secondo Scheeben, è la Madre-Sposa di Cristo, e il Trattato di Mariologia sta come in mezzo tra quello su Cristo e quello sulla Chiesa (v. Galot, S. J., *La nouvelle E. d'après Scheeben*, in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.» 14 [1956] pp. 49-56). Il Newman, nella sua controversia con Pusey, vedeva nel parallelismo E.-Maria la linea maestra dell'«inse-

gnamento elementare dei Padri, che giustifica l'insegnamento della Chiesa Romana sulla santità e sulla grandezza di Maria », riconoscendo però che la Maternità divina è « il tema più elevato dell'insegnamento dei Padri » (v. Du Manoir, S. J., *La nouvelle E. d'après Newman*, ibid., pp. 67-85); v. Philips G., *La Nouvelle E. dans la théologie contemporaine*, ibid., 14 (1956) pp. 101-118. Nicolas M. J., O.P., *Le thème de la Nouvelle E. dans la synthèse mariale*, ibid., 15 (1957) pp. 111-120.

IV. *E. e Maria nella Liturgia*. 1. Nella Liturgia Bizantina. Il Frenaud O.S.B. (*La Nouvelle E.* ..., p. 100, v. bibl.), ha contato 35 passi nei quali si incontra il parallelismo E.-Maria negli Uffici in onore di Maria (quello della Natività ne conta da solo 19, quello dell'Annunciazione 8 e quello del Natale 3). Vi dominano tre idee: 1) l'idea della « liberazione » « dalle catene dell'Inferno », « dalla morte e dalla corruzione », « dai dolori del parto », « da un debito o da una condanna »; 2) l'idea della « benedizione » opposta alla « maledizione » di E., ispirata, a volte, esplicitamente, dal « benedicta tu in mulieribus » di S. Luca; 3) l'idea di « madre della vita » in opposizione ad E. « madre di morte ».

2. *Nelle liturgie latine* (mozarabica, gallicana, ambrosiana e romana). 1. Nella liturgia mozarabica, in due Prefazi del *Liber Sacramentorum Mozarabicus* appare il parallelismo E.-Maria: in quello della Croce ed in quello dell'Assunzione. 2) Nella liturgia gallicana, nel lungo Prefazio della Festa per l'Assunzione, viene svolto ampiamente il parallelismo antitetico (il più ampio svolgimento che si trovi nei testi liturgici). 3) Nella liturgia ambrosiana vi è un solo documento in cui si fa allusione esplicita a Maria nuova E.: il Prefazio della Messa mariana celebrata ben presto a Milano la IV domenica dell'Avvento. In tutte e tre le suddette liturgie vi è un accenno al Pane di Vita eucaristico datoci da Maria in opposizione al cibo di morte datoci da E. In altri Prefazi ambrosiani viene svolto il parallelismo E.-Chiesa. 4) La liturgia romana è molto più povera delle tre precedenti. Il parallelismo antitetico E.-Maria vi si trovava soltanto in due brevi antifone dell'Ufficio dell'Assunzione (mattutino, III Notturno, antifone 7ª e 8ª, oltreché nell'inno « Ave Maris Stella » e nell'antifona finale « Salve Regina »).

Abbondante invece è l'uso di un tale parallelismo nella poesia liturgica (Inni e Prose): nei soli « An. himn. Medii Aevi » di Blume e Dreves (Leipzig, 55 voll.) vi si trova almeno una cinquantina di volte. Col sec. XIII si vedono apparire interi inni consacrati al tema E.-Maria, quale, per es., quello che incomincia così: « E. multos perdidit, - Virgo vitam reddidit » (L. c., t. XX, n. 192, str. 1-4, p. 150) e quello, più antico, che veniva cantato per Natale in Inghilterra, in Italia e in Germania: « Verbum Pater exhibuit » (L. c., t. XX, n. 15, p. 47). Il tema E.-Maria era ormai diventato comune nella preghiera della Chiesa.

BIBL.: WYELS FR. DE, *Maria, nieuwe E., in de liturgie*, in « Mariale Dagen » di Tongerloo 1933, pp. 75-94; FRENAUD FR. G., O.S.B., *La « Nouvelle E. » dans les Liturgies Latines du VIe au XIIIe siècle*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 13 (1955) pp. 99-119.

V. *E. e Maria nell'Iconografia*. 1. In Oriente, l'espressione plastica del tema E.-Maria è rarissima. Si trova E., insieme con Adamo, in una rappresentazione del Giudizio universale del sec. XVI presso Sucevita (nella Moldavia del Nord): Cristo appare al disopra dell'assemblea degli Angeli presieduta da Maria e da Giovanni il Prodromo in atto di preghiera; dinanzi al Supremo Giudice si vedono prostrati Adamo ed Eva (Cfr. Millet G., *Les églises de la Moldavie du Nord*, Parigi 1930, 2 vv., Tav. LX). Una rappresentazione simile si trova in un mosaico di Torcello del 1190 (riprodotta dalla rivista « Istina », a. 1956, p. 160), ed un'altra, ancora più esplicita, in un mosaico di Murano del 1140, con l'iscrizione latina: « Quos E. contrivit, pia Virgo redemit - Hanc cuncti laudent qui munere Christi gaudent » (v. Vloberg M., presso Du Manoir, II, p. 425).

2. In Occidente, l'antitesi E.-Maria ci appare per la prima volta (per quanto oggi si conosca) nel sec. XIV, nella statua di marmo di Saint-Laud di Angers: Maria è in piedi, in atto di schiacciare una compassionevole E. che sta per addentare un pomo (E., infatti, peccando, si è abbassata al livello del serpente ed ha meritato la morte). Questa rappresentazione, rileva il P. J. de Mahuet S. M. (*Le thème de la Nouvelle E. dans l'iconographie*, « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 14 [1956] p. 32) « si ritrova in un primitivo senese del Louvre con alcune varianti: ai piedi degli scalini del trono della Vergine allattante, tra gli Angeli e i Santi, E. è coricata sull'erba, vestita di una tunica di pelle; conversa con uno strano rettile ritto

sui suoi anelli la cui testa fallace ha i tratti di una graziosa donna: è la tentazione, è di già la caduta, ma irradiata di speranza, poiché la testa di E. è nimbata di raggi d'oro e i suoi occhi fissano la Vergine in un lontano profetico. Un testo esce dalle labbra della donna, per metà cancellato: Serpens decepit me (?) È la sua scusa ». Una tavola quasi simile, attribuita a Paolo di Giovanni Fei (1372-1410), si trova a Nuova York nella collezione Goodhart.

In un manoscritto del sec. XVI chiamato *Messale Fuerthmeyer*, conservato nella Biblioteca di Monaco, vi è una miniatura nella quale la nuova E. viene messa in relazione con l'Eucaristia. Vi è nel paradiso terrestre un albero carico di pomi, dei quali uno somiglia ad un teschio. Ai piedi dell'albero è coricato Adamo. Da un lato E. coglie uno dei frutti proibiti presso un demonio che spiega una bandieruola ove è scritto: « Mors est malis, vita bonis ». Nell'altro lato vi è Maria, con la corona in testa, avvolta da un ampio manto azzurro, in atto di presentare uno dei frutti ad un gruppo di fanciulli: è la madre dell'umanità redenta. Presso di essa un Angelo proclama un altro versetto del « Lauda Sion »: « Ecce Panis Angelorum, factus cibus viatorum ». Questo tema iconografico non è infrequente (v. Eucaristia e Maria).

Più frequente è il ravvicinamento della scena dell'Annunciazione alla scena dell'Eden, con le due protagoniste Maria ed E. M. Bréhier riferisce che in una basilica descritta da un certo Rusticus Helpidius († 533), medico di Teodorico II, si vedeva dipinta la tentazione d'E. di fronte all'Annunciazione (Cfr. L'artchrétien, Laurens, Parigi 1928, II ed., p. 93). Questo stesso tema iconografico si trova sopra un capitello di Saint-Martin d'Agnay, dei primi anni del sec. XII, in due picooli medaglioni del trifarium della cattedrale di Bayeux (sec. XIII), in quattro (delle sei) Annunciazioni del Beato Angelico, e in vari altri lavori.

EUROPA. — In Valchiavenna, sul Colle Serenissimo (Alpi Retiche) a duemila metri di altitudine, in occasione del I Centenario delle celebri Apparizioni di Lourdes, veniva eretto un grandioso monumento, opera dello scultore Casagrande Egidio, a « Nostra Signora d'Europa ». Il monumento è alto 20 metri. Il basamento in pietra è di m. 6,50; su di esso poggia una statua in rame dorato alta m. 13,50. Il basamento ha forma di torre, con due braccia che si protendono in avanti. Al centro vi è l'Altare, protetto da pensilina: una specie di tempietto semiaperto. Fu inaugurato e benedetto dall'Arcivescovo di Milano nei giorni 9-14 settembre 1958. Le bandiere di tutte le nazioni d'E. sventolavano attorno alla statua.

Degno di particolare rilievo il luogo in cui sorge il significativo monumento: nel cuore dell'E., nel centro idrografico del continente europeo: da questa zona infatti si partono le acque che vanno al Reno, al Danubio, al Po, legando così il Mar Mediterraneo, il Mare del Nord ed il Mar Nero. È un simbolo delle acque delle grazie che dalla Vergine si sono sparse e si spandono su tutta l'E., come appare dalla storia mariana delle singole nazioni, esposta nelle varie voci: Italia, Francia, Spagna, Portogallo, Germania, Belgio, Olanda, Scandinavia, Inghilterra, Austria, Ungheria, Russia, Lettonia, Bulgaria, Romania, Grecia.

F

FATIMA. — Villaggio del Portogallo, diocesi di Leiria, municipio di Ourém, celebre per le sei apparizioni della Vergine a Lucia dos Santos, decenne, ed ai due suoi cuginetti, Francesco di nove anni e Giacinta Marto di sette anni, dal 13 maggio al 13 ottobre 1917, nel momento più cruciale della prima guerra mondiale. È il più grande avvenimento religioso della prima metà del secolo XX.

La prima apparizione della Vergine avvenne il 13 Maggio 1917. Era mezzogiorno. Preceduta da un guizzo di lampo, la Vergine apparve ai tre pastorelli sopra un grande elce della Cova de Iria. Dopo avere rassicurato i tre fanciulli, rispose ad alcune loro domande, rivelò loro alcuni segreti che li riguardavano, e li invitò a ritornare insieme in quel luogo il 13 di ogni mese, per sei volte.

Il 13 giugno susseguente, alla stessa ora (mezzogiorno), dopo il solito lampo, la « bella Signora » apparve nuovamente ai tre fanciulli e si trattenne a conversare con loro una diecina di minuti. La Vergine raccomandò loro la recita frequente del Rosario, aggiungendo, dopo il « Gloria », questa preghiera: « O Gesù mio, perdonate le nostre colpe, preservateci dal fuoco dell'inferno e portate in cielo tutte le anime, specialmente le più bisognose della vostra misericordia ». Confidò quindi ai tre fanciulli un segreto che non avrebbero dovuto rivelare a nessuno. Lucia le chiese che li portasse presto tutti e tre in Paradiso, e la Madonna rispose che sarebbe venuta presto a prendere Giacinta e Francesco; disse a Lucia che avrebbe dovuto rimanere a lungo sulla terra, perchè voleva servirsi di lei per farlo conoscere e amare; l'assicurò che il suo Cuore Immacolato sarebbe stato il suo rifugio e la via che l'avrebbe condotta a Dio.

La terza apparizione ebbe luogo il 13 Luglio susseguente. Lucia chiese alla « bella Signora » cosa volesse da lei, e la Madonna le rispose raccomandandole di nuovo il Rosario per la prossima cessazione della guerra. Alla richiesta, poi, da parte di Lucia, di un segno, la Madonna rispose dicendo che seguitassero a venire tutti i mesi; in ottobre avrebbe loro detto chi era e avrebbe fatto un miracolo affinchè tutti credessero. Li esortò a fare sacrifici per la conversione dei peccatori e in riparazione delle offese arrecate al suo Cuore Immacolato e poi disparve. La folla presente a quell'apparzione (come a tutte le altre) vedeva solo una bianca nuvoletta che si posava sull'elce, insieme ad un abbassamento della luce solare.

La quarta apparizione aveva luogo non già il 13 Agosto (poichè i fanciulli si trovavano in prigione per opera del sindaco di Ourém) ma il 19 agosto (appena i fanciulli furono liberati dalla prigione), non già alla Cova de Iria, bensì in un altro luogo, mentre essi stavano pascolando il gregge. La Madonna li esortò nuovamente a pregare pei peccatori, a recitare il Rosario e a fare sacrifici.

Nella quinta apparizione (13 sett.), oltre alla solita nube, fu veduto un globo di fuoco, venuto dall'oriente, posarsi vicino ai tre veggenti, mentre cadeva dal cielo una specie di piccoli fiori bianchi, o fiocchi di neve che, ad una certa altezza, si dileguavano. La Vergine ripetè la raccomandazione della recita del Rosario e promise di ritornare, il 13 ottobre. La Vergine inoltre acconsentì che col denaro offerto venisse ivi costruita una cappella. Dopo di che il globo di fuoco riprese la via del cielo.

Alla sesta apparizione (13 ottobre) assistevano circa sessanta mila persone, nonostante la pioggia insistente, bramose di vedere il promesso miracolo. La Vergine, dietro le richieste di Lucia, rispose dicendo di essere « la Madonna del Rosario » venuta per esortare i fedeli a mutar vita, a non affliggere più col peccato il suo Divin Figlio, a recitare il Rosario e a far penitenza. Espresse poi

il desiderio che in quel luogo venisse eretta una cappella in suo onore. Dopo avere assicurato che, se gli uomini si fossero emendati, la guerra sarebbe presto finita, la Vergine disse: « Guardate il sole! ». In quel momento la pioggia cessò come per incanto, le nubi si squarciarono, e il sole, come un disco d'argento, fu visto girare vertiginosamente sopra sè stesso, simile ad una girandola, proiettando tutto all'intorno fasci di luci di vario colore. Poi fu visto fermarsi alquanto, e di nuovo riprendere la sua rotazione emettendo fasci incandescenti. Ristette ancora, e poi riprese per la terza volta a roteare con crescente vivacità di colori, simile a mille fuochi d'artificio. Il fenomeno durò circa dieci minuti. I tre veggenti riferirono che avevano veduto, insieme alla Vergine, anche Gesù Bambino e S. Giuseppe. Videro poi la Madonna in forma di Addolorata, e, infine, sotto l'aspetto di Madonna del Carmine.

La prima risposta alle apparizioni di Fàtima è costituita da un vigoroso movimento mariano, dalle manifestazioni più varie, sfociato nella cosiddetta « Era Mariana ». Il più strepitoso miracolo della Madonna di F. è costituito dalla portentosa trasformazione religiosa e morale del Portogallo.

Nel 1930, il Vescovo di Leiria, Mons. Giuseppe Alves Correira, autorizzava il culto a Nostra Signora di F. Da quell'anno in poi le folle dei pellegrini han segnato un crescendo continuo, da tutte le parti del Portogallo e del mondo. Nel 1946 il Card. Aloisi Masella, alla presenza di 600.000 pellegrini, incoronava solennemente la statua della Madonna di F. Sul luogo dell'apparizione è poi sorto un grandioso santuario, dichiarato Basilica minore, di 82 metri di lunghezza e 56 di altezza. Nel 1926 veniva fondato, anche a F., un « Bureau des constatations » per la verifica delle numerose guarigioni miracolose, delle quali si è fatta eco la « Voz de F. » (ne ha segnalate oltre ottocento). È degno di nota il fatto che Pio XII, il 31 ottobre 1942, aderendo alle suppliche dell'Episcopato Portoghese, consacrava solennemente la Chiesa e tutto il genere umano al Cuore Immacolato di Maria.

Dal suo Santuario, ben presto la Madonna di F. incominciò a « pellegrinare » fra le nazioni e i popoli sia dell'Occidente che dell'Oriente, invitando tutti a ritornare al suo Divin Figlio, alla preghiera ed alla penitenza.

È stato già iniziato, nella diocesi di Leiria, il processo di beatificazione dei due fratelli Francesco e Giacinta Marto, morti ben presto, come aveva loro predetto la Vergine. Sopravvive tuttora Lucia, attualmente Suora nel Carmelo di Coimbra.

BIBL.: Da Fonseca L. G., *Le meraviglie di F. Apparizioni - Culto - Miracoli*. Ed. XI, Roma, 1950; De Marchi G., *Era una Signora più brillante del sole*, Pinerolo, 1948; Autori vari, *Attualità di Fàtima, Presenza della Vergine nei tempi*. Edizioni C. E. R. R., Roma, 1954; Elio D'Aurora, *F. paese dell'anima*, S. E. I., 1959.

FAUSTO de RIEZ. — Nato in Bretagna, fu vescovo di Riez in Francia, e fiorì verso il 455-480. Tratta di Maria nel *De Spiritu Sancto*, l. II, c. 2 (PL 62, 26d-27b), CSEL, t. 21, 134-135), falsamente attribuito a Pascasio Diacono († 512).

FELLERIES AGOSTINO de. — Premostratense, per 42 anni (dal 1629 al 1671) Abate di Bonne-Espérance. Morì il 31 marzo 1671. Intelligenza brillante, ebbe una cultura molto vasta ed una singolare devozione verso Maria. Il suo nipote Nicola Cuesme faceva rilevare che il nome « Augustin de Felleries » dà un anagramma: « Est le fils de la Vierge ». Ha lasciato un vol. di *Sermones super Ave Maria* in-4°, pubblicato a Bruxelles nel 1653 presso Martino de Bossuyt. Sono otto discorsi secondo il testo dell'« Ave Maria » che figura nel Breviario di S. Pio V, e come si recita anche oggi. L'« Ave Maria » — dice — è il Vangelo (la buona novella) dell'Eterno Padre alla Vergine, ma è un Vangelo che contiene tutte le grandezze di Maria. Questo Vangelo, predicato dall'Angelo Gabriele a Nazareth, nel segreto, F. ha voluto svilupparlo dinanzi ai popoli, a consolazione ed istruzione dei devoti di Maria. Agostino Wichmans, Abate di Tongerloo, ne fece questo elogio: « Quotquot syllabae, tot laudum eius erumpere fontes », ossia: « Dall'angelico saluto tu hai fatto scorrere tante sorgenti di lode quante sono le sillabe ».

BIBL.: Petit Fr., O. Prem., *Les sermons sur l'Ave Maria d'Augustin de Felleries, Abbé de Bonne-Espérance*, in « Analecta Praemonstratensia » 34 (1958) pp. 42-50.

FESTE MARIANE. — Prima di una vera e propria « festa mariana », Maria veniva festeggiata insieme con Cristo, suo Figlio, specialmente nella festa del Natale, in forza dell'augusto mistero dell'Incarnazione operatosi in Lei e per mezzo di Lei, nonché

nella festa dell'Ipapante o Presentazione di Gesù al tempio e Purificazione di Maria. La prima f. m. o «memoria» mariana, appare dopo il Concilio di Efeso (a. 431), come risulta da due Omelie di S. Proclo (v.). È assai dubbio se, prima di un tale Concilio, esistesse una tale f. m. In favore dell'esistenza militerebbe un discorso che falsamente fu attribuito a S. Giovanni Crisostomo (PG 62, 763-770) e che, con molta probabilità, va restituito a S. Gregorio Nisseno (Cfr. Laurentin-Table, p. 163). Questo discorso infatti fu tenuto in una domenica, in cui, nelle «Chiese» si leggeva il Vangelo dell'Annunciazione.

Dal Concilio di Efeso, fino alla metà del sec. VI, nelle varie chiese orientali veniva celebrata una sola f. m. o «memoria» della Vergine» o «giorno della Theotócos», che aveva per oggetto la divina e verginale maternità di Maria, e veniva a cadere, ordinariamente, subito dopo il Natale. A Gerusalemme, nella seconda metà del sec. V, la f. m. veniva celebrata (non si sa ancora perché) il 15 agosto (come risulta da una Omelia di Crisippo «in Sanctam Deiparam», PO 19, 336-343; PG soltanto in latino, 80, 741-746), conservando sempre, tuttavia, lo stesso oggetto generico della maternità divina e verginale di Maria. Solo nel secolo seguente (VI) la liturgia di tale f. m. cambia oggetto, ossia, ha per oggetto l'Assunzione (v.) come risulta dall'Omelia tenuta in quel giorno da Theoteknos del 550-650 (Cfr. Wenger A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents*, Parigi 1955, pp. 271-291).

Dato l'intimo nesso esistente tra la f. m. primitiva e l'Annunciazione (vi si leggeva infatti il vangelo dell'Annunciazione), subito dopo la festa primitiva, si vede apparire, nella metà del sec. VI, quella dell'Annunciazione (v.) detta «Evanghelismos», al 25 marzo (nove mesi prima del Natale), come appare dall'Omelia di Abramo d'Efeso (Homilia in Annuntiationem, PO 16, 442-447). Nello stesso sec. VI — come abbiamo già accennato — incomincia a celebrarsi in Gerusalemme la festa dell'Assunzione (ossia, del «dies natalis» di Maria «análepsis» detta poi «matástasis» (transito) e, nel sec. VIII, «koímesis» (dormizione). Da Gerusalemme, l'Assunzione passa ben presto a Costantinopoli, come sembrerebbe risultare dall'«Encomio sulla Dormizione» dello Pseudo-Modesto, del sec. VII o VIII (PG 86b, 3277-3312). Verso il 650, anche a Roma veniva introdotta la festa della «Dormizione» e, poco prima della fine del sec. VII, quella della Natività, quella dell'Annunciazione e quella dell'Ipapante o Purificazione di Maria, nelle quali due ultime feste, viene accentuato sempre più il carattere mariano. La festa della «Dormizione» precedeva tutte le altre, poiché appariva agli inizi del sec. VII (Cfr. Chavasse A., *Le Sacramentaire gélasien*, Desclée et Cie, Paris-Tournai 1959, pp. 375-402; 651-656). Al tramonto del sec. VII o all'alba del sec. VIII, appariva, in Oriente, la festa della Concezione (v.) mentre in Occidente, a Napoli, appare fin dal sec. IX (Cfr. Jugie M., *La fête byzantine de la conception de sainte Anne*, in «Alma Socia Christi» V, pp. 29-36). Innocenzo XII, nel 1693, l'estendeva a tutta la Chiesa.

Nel sec. XIV, nel 1389, Urbano VI prescriveva a tutta la Chiesa la festa della Visitazione (già celebrata dai Francescani).

Nel sec. XV, Sisto IV introduceva nel Calendario Romano la festa della Presentazione di Maria, già celebrata in Oriente, ed importata in Francia nel 1372 da Filippo di Mazières.

Nel sec. XVI entrava nel Calendario della Chiesa universale, per opera di S. Pio V, la festa della Madonna della Neve (già celebrata a S. Maria Maggiore).

Nel sec. XVII divenivano universali altre due feste: quella del SS. Nome di Maria, nel 1683, per opera del B. Innocenzo XI, in memoria della Vittoria di Vienna; e quella della Madonna della Mercede (già celebrata dai Mercedari) per opera di Innocenzo XII, nel 1690.

Anche il sec. XVIII si arricchiva di tre feste universali: quella del Rosario (già celebrata dai Domenicani), nel 1716, per opera di Clemente XI; quella della Madonna del Carmine (già celebrata dai Carmelitani), nel 1726, per opera di Benedetto XIII; e quella dei Sette Dolori o della Trasfissione, nel Venerdì di Passione, nel 1727 per opera di Benedetto XIII dietro suppliche del Card. Pieri O.S.M. (v. Addolorata).

Nel sec. XIX, Pio VII, con decreto del 1814, estendeva a tutta la Chiesa la festa dell'Addolorata di Settembre, già celebrata, fin dal 1668, la terza domenica di settembre, dall'Ordine dei Servi di Maria.

Il nostro sec. XX si è arricchito di altre quattro feste mariane: quella della Madonna di Lourdes, per opera di S. Pio X; quella della Divina Maternità di Maria (nel 1931, a ricordo del XV Centenario del Concilio

di Efeso), per opera di Pio XI; quella dell'Immacolato Cuore di Maria, istituita da Pio XII nel 1944; e quella di Maria SS. Regina, istituita dallo stesso Pontefice Pio XII a chiusura dell'Anno Mariano 1954.

Nella recentissima riforma del Breviario e del Messale romano fatta da Giovanni XXIII, (*Motu Proprio* « Rubricarum instructum », 25 luglio 1960) le feste della Madonna della Mercede, del Carmine e dell'Addolorata del Venerdì di Passione sono state ridotte a semplici « Commemorazioni ».

A queste feste universali se ne aggiungono molte altre celebrate in alcuni luoghi soltanto (« pro aliquibus locis ») e cioè: la Madonna del Buon Consiglio; Maria « Auxiilum Christianorum »; la Madonna della Consolazione; lo Sposalizio di Maria con S. Giuseppe (v. Sposalizio); la Traslazione della Santa Casa a Loreto (v. Loreto); l'Aspettazione del Parto; la festa della Umiltà di Maria; la Medaglia miracolosa (v. Medaglia); la Madonna « Mater pulchrae dilectionis »; la Madonna delle grazie; la Madonna dei miracoli; Maria SS. Mediatrice di tutte le grazie (v. Mediazione); la Madonna della Misericordia; la Madonna del Buon Pastore; la Madonna del Perpetuo Soccorso; la Madonna della Divina Provvidenza; la Purità di Maria; Maria rifugio dei peccatori; Maria Regina degli Apostoli; Maria Regina di tutti i Santi; Maria salute degli infermi.

Occorre anche dire che nel « Calendario liturgico delle feste di Dio e di Maria, Madre di Dio » pubblicato dall'Holweck (v. bibl.) si contano circa 600 feste della Madonna celebrate in vari luoghi e in vari giorni dell'anno.

BIBL.: LAMBERTINI (BENEDETTO XIV), *Delle feste di Gesù C. e della Beata V. Maria*, Venezia 1767, pp. 321-324; HOLWECK F. G., *Fastus mariani*, Freiburg i. B. 1892; nuova ed., Filadelfia 1925; CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, Marietti, vol. I, II Ed., Torino 1943, pp. 117-382; OPPENHEIM F., O.S.B., *Maria nella liturgia*, in « Studi Mariani », vol. I, Conferenze sul movimento mariano contemporaneo, 1942-43, Milano, Ancora, pp. 162-203; ROSCHINI G., *Mariologia*, t. II, pars III, Ed. II, Belardetti, Roma 1948, pp. 128-173; RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, II Ed., 4 voll., Ancora, Milano 1950-1953; CAVALLERI G., *Le Feste Mariane*, I, *Nella liturgia di Rito Romano*, in « Enc. Mar. Theotócos », pp. 427-432; FLICOTEAU E., O.S.B., *Notre-Dame dans l'année liturgique*, in « La Maison Dieu » 1954, 38, pp. 95-121.

« FIDENTEM PIUMQUE ANIMUM ». — Enciclica di Leone XIII, del 20 settembre 1896, sul Santo Rosario. Ecco lo schema:

I. *Esordio*: rilevato il conforto dei frutti già ottenuti per le ripetute raccomandazioni del S. Rosario, il Pontefice si sente stimolato ad inculcarlo nuovamente.

II. *I motivi* per inculcare il S. Rosario sono: 1) perché in esso si trovano mirabilmente riunite le due doti della preghiera, vale a dire: l'assidua perseveranza e l'unione di molti cuori in una stessa orazione. La fiducia dei fedeli nel patrocinio di Maria non può dirsi abusiva, se si consideri la parte avuta dalla Vergine, con Cristo, — perfetto Conciliatore — nel riconciliare il genere umano con Dio, parte che risplende nei misteri del Rosario; 2) perché dal Rosario il fedele può trarre alimento alla propria fede, dalla quale, come da germe elettissimo, sbocciano i fiori di ogni virtù; specialmente la penitenza; 3) per l'aiuto che si può ottenere con esso dalla Vergine SS. nell'iniziata conciliazione dei dissidenti, essendo Essa « fautrice e custode nobilissima dell'unità ».

III. *Conclusione*: esortazione a pregare per l'unità, specialmente durante il mese di ottobre, con la recita del S. Rosario.

« FIGLIA DI SION ». — Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento si parla spesso della « F. di S. » (o di espressioni del tutto equivalenti, quali, ad es., « figlia di Gerusalemme »).

La nazione israelitica (la Chiesa dell'antico Israele) è simbolicamente personificata nella « F. di S. », specialmente presa come luogo della presenza di Dio, Colei che vive, soffre, opera nella viva attesa di dare alla luce il Messia del quale costituirà poi, al compimento della speranza messianica, il mistico corpo di Lui, la Chiesa. Ciò posto, alcuni esegeti, recentemente, si sono posti, la questione: quella « F. di S. » s'identifica con Maria? Ed han risposto affermativamente, adducendo vari luoghi sia dell'A. sia del N. T. per provare il loro assunto, di modo che la « F. di S. » in Maria cessa di essere un simbolo per diventare una persona, e la presenza di Jahvé nel seno d'Israele prende un senso nuovo, pieno. S. Luca, nel riferire sia l'annuncio dell'Angelo sia il « Magnificat » della Vergine, pare che veda in Essa la « F. di S. » di cui si parla così frequentemente nell'A. T. Il χαῖρε, ossia, « Rallegrati » dell'Angelo a Maria è evidentemente modellato sulle formule con le quali parecchi profeti (Zac. 9, 9; Gioel 2, 21-27) e, in modo particolare, Sofonia (3, 14-18) avevano annunziato questa medesima gioia

alla « F. di S. »: Jahvé è presente in mezzo a Israele; o, più letteralmente, « nelle viscere d'Israele ». La Vergine stessa (come appare dalla sua familiarità con la Bibbia, vivamente riflessa nel « Magnificat ») dovette essere consapevole della sua qualità di « F. di S. », ossia, di personificare tutta la nazione israelitica e di essere destinata a dare alla luce il Messia Redentore, divenendo così Madre sia del Redentore che dei redenti, sia del Capo che dei mistici membri del suo corpo. In tal modo il posto di Maria, nella Bibbia, riceverebbe una nuova luce. Maria perciò sarebbe, nel N. T., la realizzazione della « F. di S. » del V. T. Effettivamente, alcuni luoghi di S. Luca, di S. Giovanni e di S. Matteo offrono una solida base a tale concezione biblica di Maria. Essa è, nell'Apoc. (c. 12), la « Donna vestita di sole » che dà alla luce il Cristo e le sue mistiche membra, come la « F. di S. » di cui parlano Michea (4, 8, 10) e Geremia (31, 21-22). Essa è, in realtà, l'Israele concreto, la parte più pura e più santa d'Israele, dal seno del quale è nato il Messia Redentore: « E il Verbo di Dio si è fatto carne ed ha stabilito il suo tabernacolo in mezzo a noi » (Gv 4, 24). Essa è il « Tabernacolo di Dio con gli uomini », ossia, la « Donna » dell'Apoc. (21, 2-3).

Maria perciò ci vien presentata come la personalizzazione concreta d'Israele, come la più pura e perfetta personificazione della Chiesa, sia del V. che del N. T.; come Colei, cioè, che incentra in se stessa tutta la preparazione dell'Antica Legge (la Chiesa del V. T.) per ricevere il Messia Redentore e tutto il divino splendore della Nuova Legge (la Chiesa del N. T.). In tal modo, Maria è come un centro il quale si riallaccia alla Chiesa del V. T. e prolunga la sua presenza nella Chiesa del N. T., tra di noi. Mirando a l'A. T., Maria, figlia di Abramo, perfeziona la fede di lui, e vede verificata in se stessa la promessa fatta a lui, diventando così il « luogo d'incontro » di Dio con David, per mezzo del quale il Messia Redentore s'inserisce nel tronco di David, il Re-Profeta dal quale era stato prefigurato. Maria realizza, quale Madre di Cristo, tutte le aspirazioni di perfezione spirituale espresse nei vaticini dei profeti, nei salmi e negl'inni biblici. Nel N. T., poi, Maria è come l'archetipo della Chiesa, poiché riassume in Se stessa la grazia di tutta la Chiesa e prefigura la sublime vocazione della medesima, essendo essa vera Madre sia di Cristo che della Chiesa, corpo mistico di Cristo. Tutta la Bibbia offre una solida base a questa concezione di Maria, di modo che il senso latente nel V. T. diventa patente nel N. T. Anche l'antica tradizione patristica suffraga questa tesi.

BIBL.: Harald Sahlin de Straenguaes (Protestante), *Jungfrun Maria-Doster Zion*, in « Ny Kyrklig Tidschrift » 18 (1949) pp. 102-125; Hebert A. G., *La Vierge Marie, F. de S.*, in « Vie Spir. » 85 (1951) pp. 127-140; Deiss L., *Marie, F. de S.*, Desclée, Bruges 1959, 272 pp.

FILATELICA MARIANA. — Tra i soggetti dei francobolli, hanno netta prevalenza quelli religiosi (se ne contano circa 4.000); e tra questi prevale quello mariano. Ne è prova il fatto che le poste di ben 45 nazioni hanno emesso francobolli mariani. Il primo posto spetta all'Europa, con le seguenti 18 nazioni: Austria, Baviera, Belgio, Cecoslovacchia, Danzica, Estonia, Francia, Germania, Grecia, Irlanda, Italia, Liechtenstein, Lituania, Saar, Serbia, Spagna, Ungheria e lo Stato della Città del Vaticano.

Il secondo posto spetta all'America, con: Argentina, Bolivia, Brasile, Colombia, Costarica, Dominicana (Rep.), Haiti, Paraguay, Perù, Venezuela, e Isole Vergini (Possedimento della Gran Bretagna). L'Asia è al terzo posto: Filippine (Isole), Giappone, India Port., Macao Port., Timor Port. e Turchia. L'Africa occupa il quarto posto: Angola, Capo Verde, Guinea, Mozambico, S. Tomé e Principe.

Durante « l'Anno Mariano » (1954), emettevano francobolli mariani: Stato della Città del Vaticano, Belgio, Francia, Irlanda, Liechtenstein, Malta, Monaco (Principato), Saar (Territorio), Spagna, Filippine (Isole), Brasile, Colombia, Dominicana (Rep). e Perù. I soggetti di tali francobolli si possono dividere in tre categorie: 1) dipinti e sculture della Vergine (predomina la Vergine col Bambino); 2) la Madonna Patrona delle Nazioni (Brasile e Colombia); 3) decisioni dei Romani Pontefici e Apparizioni storiche della Vergine. Diversi francobolli portano esplicitamente l'iscrizione « Anno Mariano » (Italia, Irlanda, Rep. Dominicana, Isole Filippine); altri portano l'iscrizione « Centenario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione » (Malta e Brasile).

Il primo francobollo mariano risale al 1866. Si sa che Colombo, vedendo « innumerevoli isole » e pensando alla leggenda di S. Orsola e « innumerevoli compagne » martiri, le appellò Isole della Vergine. Coerentemente ad una tale denominazione, le poste

inglesi, nel 1866, emettevano la prima serie di francobolli per le Isole della Vergine, e vi raffigurarono Sant'Orsola. Ma il «postmaster» di quelle isole, ignaro della loro genuina denominazione, reagí, e chiese che, in luogo di Sant'Orsola, venisse raffigurata la Vergine, ossia, la Madonna. Londra l'accontentò, e nella serie suppletiva del 1867 (riprodotta poi nel 1888), vi fece raffigurare una Immacolata, ispirata al celebre quadro del Murillo. Il secondo francobollo mariano veniva emesso dalla Baviera nel 1920, con la didascalia: «Patrona Bavariae». Pochi mesi dopo, il Lichtenstein ricordava gli ottant'anni del Principe Giovanni con un francobollo con la Madonna e la didascalia: «MDCCCXL - MCMXX». Veniva poi l'Ungheria la quale, nell'omaggio filatelico alla Regina dell'universo, vanta un vero primato, avendo emesso varie serie di francobolli mariani con la didascalia: «Patrona Hungariae». Seguono poi, per ordine cronologico, la Saar (1925), la Spagna (1931 e in seguito), il Messico (1939), la Lituania (nel 1941), la Serbia (nel 1941-42), l'Austria (nel 1945 e in seguito), il Portogallo (nel 1946 e in seguito), la Città del Vaticano (nel 1950 e poi in seguito), il Brasile (nel 1950), il Principato di Monaco (nel 1951), l'Isola di Malta (nel 1951), la Colombia (nel 1953 e poi in seguito), il Perù (nel 1954), l'Irlanda (nel 1954), Malta (nel 1954), la Saar (nel 1954), la Rep. Dominicana (nel 1954), l'Italia (nel 1954).

Oltre a queste serie a scopo devozionale, nel 1920 (in Lituania e poi, in seguito, presso altre nazioni) aveva inizio l'emissione di serie di francobolli mariani a scopo benefico e caritativo.

Sui francobolli mariani sono state organizzate mostre, è stato indetto un «referendum». Un «album» di francobolli mariani è stato composto in Francia da R. Radas, *L'Album de l'iconographie de la Vierge en philatélie* (al «Cercle philatélique catholique».

Esposizioni di francobolli mariani sono state organizzate a Roma, nei locali della Basilica di S. Maria degli Angeli (nel 1954) e a Londra (nel 1955). Un «referendum», infine, veniva indetto nel 1955 dall'Unione Filatelica Mondiale «S. Gabriele» sui più belli francobolli mariani, risultandone vincitori: 1) la «Madonna Sistina» di Raffaello (Saar); 2) la «Pietà» di Michelangelo (Argentina); 3) la «Patrona Martyrum» (Ungheria), 1940.

BIBL.: GARCÍA L., *La Virgen en la Filatelia*, Madrid 1948; LE GUÉRINEL P., C.M., *La Vierge dans la philatélie*, in «La Croix» del 30 luglie 1949; RADAS R., *L'iconographie de la Viergo en philatélie*, in «Marianum» 12 (1950) pp. 170-179; HORN A., *The Madonna on stamps*, in «Queen of the missions», Chicago 1954-55; divenuto poi *The age of Mary*, 1956-57, passim; CASSIANO DA LANGASCO, O.F.M. Cap., *La Madonna nella Filatelica*, in «Enc. Mar. Theotócos», II Ed. 1957, pp. 819-832; *L'Anno Mariano 1954 nell'Urbe e nell'Orbe*, Città del Vaticano 1958, pp. 447-451.

FILIPPINE (Isole). — Le F. sono «l'unica grande nazione cattolica» dell'estremo Oriente, e perciò l'unica nazione «mariana». È stato affermato che «le F. sono, in modo eminente, una nazione mariana. Dovunque, si trovano espressioni tangibili di questo grande attaccamento del nostro popolo per la Madre di Dio» («Almanac of the Most Holy Rosary», Manila 1948, p. 83).

Le F. (così chiamate dal nome del re di Spagna, Filippo II, scoperte da Magellano nel 1521 e, colonizzate, fin dal 1565, dagli spagnoli) venivano convertite alla fede cristiana da missionari spagnoli Agostiniani, Francescani, Gesuiti e Domenicani nel breve periodo di soli 40 anni. «Si può affermare — è stato scritto — che un fattore decisivo nella rapida propagazione del cristianesimo nelle F. è stata la devozione a Maria. I Filippini, con il loro temperamento affettivo, furono immediatamente conquistati all'amore della Vergine SS., e ciò aprì la via ad un'accettazione generale delle verità della fede cattolica» (Ibid.). Anche Pio XII, nel Radiomessaggio del 5 dicembre 1954, in occasione del Congresso Nazionale Mariano delle F., parlando della pacifica conquista delle suddette isole alla fede, rilevava come vi fosse stata «al centro di tutto, la devozione, l'amore alla Madre amatissima, senza del quale sarebbe come vuota l'anima nazionale delle F., che giammai ha separato la Madre dal Figlio». (Cfr. Bertetto D., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Roma 1956, p. 657).

Degno di nota, nella storia delle I. F., ciò che accadde a Manila nel 1646. Una flotta Olandese con soldati protestanti, con 15 battelli bene equipaggiati, si appressò a Manila per attaccarla e per togliere ai Filippini la loro libertà sia religiosa che politica. I Filippini, per difendersi, non avevano altro che due galeoni che gli Olandesi, per sarcasmo, chiamarono «due pollastrelli». Ciò non ostante i Filippini decisero di bat-

tersi, affidandosi alla protezione e all'aiuto della Madonna del Rosario. Sul ponte di ciascun galeone, in ginocchio, dinanzi ad una statua della Madonna, in due cori, veniva recitato il Rosario. Anche durante il duro combattimento, ciascuno continuò la sua fiduciosa preghiera alla Madonna. Cinque furono gli scontri con le formidabili forze nemiche. Fu nel mezzo di questi combattimenti che i combattenti fecero il cosiddetto «voto de la Naval». Al quinto scontro, avvenuto a Corégidor, il 3 ottobre, i Filippini poterono cantare vittoria. Si portarono quindi esultanti in processione, a piedi nudi, dinanzi all'altare della Madonna del Rosario nella monumentale chiesa di S. Domenico (distrutta nell'ultima guerra mondiale, rimanendo però illesa la Madonna del Rosario) per sciogliere il voto. Questo voto, evidentemente, obbligava soltanto e per una sola volta i valorosi combattenti «de la Naval»; ma i fedeli di Manila, riconoscenti, vollero rinnovare ogni anno una tale processione (la «processione del voto») la seconda domenica di ottobre. In questa processione viene portata in trionfo la statua della «Madonna de la Naval», dalla testa e dalle mani di avorio, scolpita da un Cinese nel 1588 (poi battezzato dinanzi ad essa) dietro richiesta di Don Luis Perez Dasmariñas, Capitano generale delle F.

Fra i molti Santuari Mariani delle F., oltre a quello nazionale di Antipolo (v.), sono degni di menzione: 1) N. S. della Guida (de Guia), la più antica statua venerata nelle I. F.; 2) N. S. del Rosario di Manaoag, nel Pangasinan (a nord di Manila); 3) N. S. del Rosario di Peñafrancia (1710) di Nueva Caceres; 4) N. S. del Rosario di Cagayan di Piat; 5) l'Immacolata Concezione di Caysasay; 6) N. S. del Buon Soccorso e N. S. della Carità (a nord di Luçon); 7) N. S. dei Rimedi (a Manila e a Isola de Nigros); 8) N. S. della Salute, N. S. degli Afflitti, N. S. della Consolazione, N. S. di Guadalupe e N. S. dell'Attesa (nell'isola di Cibù); 9) N. S. del Pilar o N. S. del Fort di Zamboanga (nell'isola di Mindanao e nella chiesa di S. Croce di Manila), N. S. dell'Assunzione (Quiapo, la chiesa più frequentata di Manila); 10) N. S. di Turumba di Pakil (nella Laguna di Baia); 11) N. S. del Perpetuo Soccorso di Baclaran alle porte di Manila, ove accorrono ogni mercoledì, per la Novena alla Madonna del Perpetuo Soccorso, moltissimi fedeli.

Il 12 sett. 1942, Pio XII, dietro istanza dell'Episcopato delle F., dichiarava la Vergine Immacolata Patrona primaria universale delle Isole (Cfr. Bertetto D., *op. cit.*, p. 110), perché «i fedeli cristiani di quelle Isole per molti secoli venerarono con particolare culto e grandissima devozione la B. Vergine sotto il titolo dell'Immacolata, e anche nel primo Concilio provinciale di Manila, tenuto felicemente nel 1907, Maria Immacolata fu dichiarata inclita Patrona principale e universale di tutto il popolo Filippino» (Ibid.).

BIBL.: *La Virgen Maria venerada en sus imágines filipinas*, Manila 1904; MACÉ E., *La dévotion à la Sainte Vierge aux Philippines*, in «Mousions de Scheut», ott. 1954, n. 9, pp. 172-175; e nel «El siglo de las Misiones», maggio 1955, n. 473, pp. 182-186; RIOU F., S.J., *Le culte de la Sainte Vierge aux Philippines*, presso Du Manoir, V, pp. 663-674.

FOLCLORE MARIANO. — È costituito dalle varie manifestazioni di fede, di devozione e di sensibilità mariana dell'anima popolare cristiana. Queste manifestazioni sono innumerevoli, abbracciano tutta la vita sia del singolo che della collettività cristiana, e dimostrano l'influsso di Maria nelle varie contingenze della vita sia individuale che sociale, nelle varie nomenclature, nelle cose varie.

I. *F. M. nelle varie contingenze della vita individuale e sociale.* Da Maria vengono contrassegnate tutte le tappe principali della vita umana. Così, per es., in alcuni luoghi, vi è l'uso di portare i bambini, subito dopo il battesimo, dinanzi all'altare della Madonna per metterli sotto la sua speciale materna protezione; l'uso d'imporre il nome di Maria anche ai bimbi maschi; l'uso di consacrare solennemente i fanciulli alla Madonna subito dopo la loro prima Comunione; l'uso di portare sempre, appeso al collo, l'abitino della Madonna (quello del Carmine, dell'Addolorata, ecc.) o qualche medaglia mariana; l'uso di offrire alla Madonna il mazzo dei fiori bianchi subito dopo la celebrazione del rito nuziale.

Alcune manifestazioni di F. M. riguardano i militari, i marinari, gli aviatori, gli scienziati, gli artisti, ecc. Così, per es., non sono mancati, nell'antichità, Ordini militari sacri a Maria. L'influsso di Maria sui marinari appare non solo dal fatto che non sono pochi i grandi porti celebri per qualche Santuario Mariano, e molte imbarcazioni portano il nome di Lei, ma anche per la fiduciosa spon-

taneità con cui essi, sull'elemento infido, si affidano a Maria « Stella del mare ».

Né minore è stato ed è l'influsso di Maria sugli aviatori, ai quali la S. Sede, con decreto della S. C. dei Riti (in data 24 marzo 1920) dava per principale Patrona la Madonna di Loreto (Cfr. AAS 12 [1920] p. 175). Il 24 settembre 1910, l'aviatore Gilbert faceva in aeroplano un pellegrinaggio al Santuario di « Notre Dame du Platin » (a Saint Palais-sur-Mer, Charente Inferieure) e dopo aver lanciato fiori su di esso, ritornava al luogo di partenza accolto da una gran folla la quale gli offriva una medaglia d'oro di « Notre Dame de Platin »; « Notre Dame du Platin », chiamata anche « Nostra Signora degli aviatori » e « Nostra Signora dell'aria », adorna la carlinga di migliaia di apparecchi.

A queste manifestazioni folcloristiche particolari vanno aggiunte quelle collettive. Tale è l'uso di pellegrinare ai vari Santuari Mariani (per es., quello dei Romani al Santuario della Madonna del Divino Amore per la Pentecoste); l'uso di innalzare statue Mariane su tutte le porte della città (per es., Genova, Savona, ecc.), sulle vette dei monti, presso i grandi ghiacciai, fra le selve e i dirupi; l'uso di erigere statue ed edicole sia nelle campagne che nelle città (moltissime, per es., le cosiddette « Madonnelle » in Roma) con iscrizioni a volte originalissime; l'uso di appendere « ex voti » per grazie ricevute dinanzi o attorno alle immagini di Maria, sulle pareti dei suoi Santuari; l'uso di offrire fiori a Maria (per es., a Roma, l'omaggio floreale all'Immacolata di Piazza di Spagna, l'8 dicembre); l'uso di rappresentazioni folcloristiche in suo onore (per es., il famoso Palio di Siena il 2 luglio e il 15 agosto) ecc. Notevoli i titoli mariani in relazione alle varie associazioni sportive, quali, per es., la Madonna dei Ciclisti (Santuario del Ghisallo), la Madonna dei Calciatori (la Madonna del Verbano), la Madonnina dei Centauri, protettrice dei motociclisti (la « Madonnina delle Grazie » di Castellazzo Bormida), la Madonna degli Alpini (a Boario Terme, Brescia), la Madonna degli Emigranti, la Madonna dei Poveri, la Madonna del Buon Cammino, la Madonna del Rimedio, ecc. Degne di rilievo alcune processioni extraliturgiche, per es., quella della « Madonna del Mare » del duomo di Grado, la prima domenica di luglio, su barche, fino all'isola di Barbana; le processioni del Venerdì Santo, con l'Addolorata, fatte con grande coreografia in varie città d'Italia, per es., quella delle « fracchie » (tronchi d'albero sfogato, pieni di pezzi di legno accesi) di S. Marco in Lamis; la processione di Monte S. Angelo, col Cristo morto portato a spalla da quattro giovani, con la statua dell'Addolorata portata anch'essa a spalla da 12 giovanette vestite di nero, accompagnata da centinaia di bambine e giovanette tutte vestite di nero che, in gruppo, recano vari simboli della Passione (lanterne, dadi, chiodi, tenaglie, lancia, spugna, ecc.); i « confratelli » della Congregazione, fino a qualche anno fa, procedevano a due a due battendosi con la disciplina; la famosa « Giunta » di Caltagirone: Gesù risorto va in cerca della Madre preceduto da S. Pietro (un colossale fantoccio azionato dall'uomo che vi è dentro) il quale vuole essere il nunzio della lieta novella alla Vergine desolata: corre per le vie e per le piazze ficcando il capo in tutte le porte e botteghe fino a che non incontra Gesù, e incontratolo si affretta, esultante, a darne notizia a Maria, la quale corre ad incontrare il Figlio: nel vederlo, lascia cadere il lugubre manto e appare in tutto il suo splendore. Qualcosa di simile accade a Tivoli, con l'« Inchinata », a Vizzini, a Lanciano, ecc.

A Matera in Lucania, alla fine della festa, la macchina trionfale della Madonna della Bruna viene assalita dalla folla festante e ridotta in pezzi che la folla si contende e conserva come pegni di protezione. A Mistretta sono celebri i due Giganti processionali che escono per la festa della Natività della Madonna (8 settembre). A Messina è famosa « la Bara » (macchina processionale) della Madonna della Lettera. A Oruro, in Bolivia (v. Oruro) è famosa la cavalcata dei diavoli al Santuario della Madonna. Graziosissime, infine, le leggende fiorite intorno a Maria SS., nella fantasia popolare, nonché le canzoni o canzonette popolari mariane.

II. *F. M. nelle varie nomenclature.* Un aspetto molto ricco del F. M. è costituito dalla nomenclatura dei luoghi, delle scienze e di cose varie. 1) Grande e vario è stato l'influsso della Madonna sulla nomenclatura dei vari luoghi (v. Toponomastica mariana).

2) Né meno vasto e vario è stato l'influsso mariano sulla nomenclatura delle varie scienze. *a*) Nella *entomologia* (« scienza degli insetti ») ve ne è uno almeno, fra i coleotteri, la « coccinilla » (la « septempunctata » ed affini) che in molte regioni è conosciuta col nome di « Gallinella della Ma-

donna » (in francese « Fête de la Vierge »; in tedesco « Marienkäfer »).

b) Nella *ornitologia*, l'« Alcedo hispida » viene chiamato dai cacciatori « Uccello Santa Maria »; in Toscana l'« Hirundo rustica » (ossia la rondine comune) viene chiamata « Gallina della Madonna ».

c) Nella *botanica*, l'onomastica floreale mariana, nei vari paesi, è molto ricca; in Italia poi, secondo le varie regioni e dialetti, può dirsi addirittura lussureggiante. Dall'opera di O. Penzig, *Flora popolare italiana*, Raccolta dei nomi dialettali delle principali piante indigene e coltivate in Italia (2 voll., Genova 1924) risulta che vi sono, nella sola Italia, ben 130 denominazioni botaniche mariane secondo le varie regioni, quali, per es.: Erba della Madonna (« Centaurea solstitialis »), Fagiuolo della Madonna (« Anagyris foetida »), Gelsomino della Madonna (« Phiodelphus coronarius L. »), Pianella della Madonna (« Cypripedium Calceolus L. »), « Guant d'la Madona » (« Aquilegia vulgaris »), Lagrime della Madonna (« Coix Lacryma L. »), Occhi della Madonna » (« Veronica agrestis L. »), ecc. Il « Cardo Mariano » (Toscana, Piemonte, Veneto) anche nel linguaggio tecnico ufficiale conserva il riferimento mariano: « Sylibum Marianum Gaertn. = Cardus Marianus L. ».

d) Nella *medicina*, il microbo della lebbra, scoperto nel 1953 da Suor Maria Susanna Noël, delle Suore Missionarie della Società di Maria, dall'Istituto Superiore di Sanità dell'Università Cattolica di Lione veniva chiamato « Mycrobacterium Marianum ».

III. *F. M. nelle cose varie.* A varie cose, infine, il popolo cristiano ha dato il nome di Maria. *a*) È stato dato alle imbarcazioni, a navi, a pescherecci, rimorchiatori, ecc. Così, per es., dal Registro Navale Italiano, risulta che un centinaio di denominazioni mariane, quali « Madonna », « Maria » o « Santa Maria » (si ricordi la nave ammiraglia di C. Colombo), « Vergine Maria », « Ave Maria », « Immacolata », « Assunta », « Stella Maris », ecc.

b) È stato imposto alle campane, per es., « Maria dolens », « Maria », « Santa Maria », « Ave Maria », ecc.

BIBL.: TOSCHI P., *Folklore mariano*, in « Enc. Catt. », VIII, col. 116-118; SEGRETO-AMADEI L., *F. M.*, in « Enc. Mar. Theotócos », Ed. II, pp. 333-865.

FONTI della MARIOLOGIA. — Con tale espressione si intende esprimere quei luoghi nei quali le verità o tesi mariologiche si trovano in modo esplicito o, perlomeno, in modo implicito; con certezza o, perlomeno, con soda probabilità. Queste verità costituiscono il cosiddetto « Deposito della Rivelazione », ossia, la Rivelazione « pubblica » (contraddistinta da quella « privata » [v. Rivelazione privata] fatta ad individui privati) definitivamente chiusa con la morte dell'ultimo degli Apostoli, e contenuta nella S. Scrittura e nella Tradizione Apostolica. Questo Deposito della « Rivelazione » è stato affidato, da Cristo, fondatore della Chiesa, al Magistero vivo ed infallibile della medesima, ossia, a coloro ai quali Egli disse: « Andate ed insegnate a tutte le genti... », « Chi ascolta voi, ascolta me » (Lc 10, 16), affinché — come insegna il Concilio Vaticano — lo custodisse fedelmente, lo esponesse più abbondantemente, lo determinasse sempre più e lo dichiarasse infallibilmente (Constit. de Fide, Coll. Lacensis, t. VIII, col. 284 ss., passim.). Alla Chiesa, a tale scopo, fu promessa un'assistenza perenne da parte dello Spirito di verità (Mt 20, 18-20).

Ciò posto, anche per la Mariologia, come per la Teologia in genere, si può distinguere una doppia specie di fonti: una fonte *direttiva*, costituita dal Magistero della Chiesa (v.) ed una fonte *costitutiva* sia della fede che della scienza della fede, risultante dalla Sacra Scrittura (v. Bibbia) e dalla Tradizione Apostolica (v.).

FOZIO. — Nato a Costantinopoli, da nobile famiglia, verso l'801, dopo un'accurata preparazione scientifica divenne professore di Filosofia e Teologia. Fu presidente della Cancelleria imperiale e, dopo tanti torbidi, nell'888, riuscì a salire la cattedra Patriarcale di Costantinopoli, iniziando una lotta aperta contro Roma e il Papato che aveva ostacolato le sue mire. Filologo, esegeta, F. dimostra nei suoi scritti un'erudizione formidabile.

La dottrina mariana di F. si trova negli scritti seguenti (PG 101-104; 1218B): 1) *Amphilochia sive litterae et quaestiones diatribae* (PG 45A-1272A: contiene brani scelti della S. Scrittura); 2) *Commentariorum in Novum Testamentum* (1189a-1254b); 3) *Fragmenta in Matthaeum* (1189b-1192a); 4) *Fragmenta in Lucam* (1215c-1224b); 5) *Supplementum ad quaestiones amphilochianas* (1279b-1286b); 6) *De Manichaeis recens pullulantibus*, libri qua-

tor (PG 102, 15a-264a); 7) *Catalogus Homiliarum quae mosquae servantur* (541c-574d): le Omelie mariane sono: a) *Homil. in Annuntiationem SS. Dei Genitricis Mariae* (543a-544a: v'è soltanto l'*Incipit*); b) *Homilia in Annuntiationem SS. Dei Genitricis Mariae* (543b-544b: soltanto l'*Incipit*); c) *Homilia in diem natalem SS. Dominae Nostrae Dei Genitricis* (543c-544c: soltanto l'*Incipit*); d) *Homilia dicta in die sabbato, quando SS. Dei Genitricis effigiis expressa imagine est atque detecta* (545c-546c: soltanto l'*Incipit*); e) *Homilia in SS. Mariae nativitatem* (547a-562d); f) *Homilia in dedicatione novae Basilicae B. M. dicatae* (563d-574d); 8) *Epistolarum libri tres* (585a-990a); 9) *Mariobiblon sive Bibliotheca* (PG 103, 41a-356b; PG 104, 243a-258a); 10) *Syntagma canonum* (431A-976A); 11) *Monocanon* (975b-1218b).

I principali elementi mariani riguardano: la Maternità divina, la Verginità, l'Immacolata Concezione, la Mediazione ed il Culto di Maria.

BIBL.: «Enc. Catt.,» V, 1561; JUGIE M., *Photius et l'Immaculée Conception*, in «Echos d'Orient» 13 (1910) p. 198 s.

FRANCESCO DI SALES (S.). — Nato a Sales (alta Savoia), studiò a Padova e a Parigi. Giovane sacerdote, esercitò il suo ministero fra i Calvinisti del Chiablese. Eletto Vescovo di Ginevra, non poté mai prenderne possesso, e così resse la diocesi di Annecy. Fondò, con S. Giovanna Fr. Fremiot de Chantal, l'Istituto della Visitazione. Morì a Lione nel 1622. Fu canonizzato da Alessandro VII nel 1665, e da Pio IX, nel 1877, fu proclamato Dottore della Chiesa. Fu devotissimo della Vergine: «Tutte le volte — diceva — che io entro in un luogo consacrato a questa augusta Regina, io sento, per un certo sussulto del cuore, che mi trovo presso mia madre». Ciò ch'egli disse l'8 dicembre 1608 all'inizio di un discorso sull'Immacolata Concezione: «Io voglio fare un discorso tutto d'amore», si può ripetere di tutti i suoi numerosi discorsi mariani: sono tutti «discorsi d'amore», illuminati però da una soda teologia.

Per una Mariologia completa di San F. di S. occorre tener presenti gli scritti seguenti:

1. *Sermoni autografi:* 1) sulla *Pentecoste*, del 1593 (*Oeuvres complètes*, ed. di Annecy, in 26 voll., t. VII, p. 29); 2) sul *Saluto Angelico*, 1595, p. 240; 3) sulla *SS. Vergine*, 1595, p. 281; 4) sull'*Assunzione*, 1601, p. 393; 5) sull'*Assunzione*, 1602, p. 439; 6) sull'*Immacolata Concezione*, 1608, t. VIII, p. 28; 7) sull'*Assunzione*, 1612, p. 103; 8) sulla *Purificazione*, 1613, p. 112; 9) sull'*Assunzione*, 1614, p. 134; 10) per la *Natività*, 1614, p. 140; 11) per la *Purificazione*, 1616, p. 177; 12) sull'*Assunzione*, 1618, p. 376.

2. *Sermoni raccolti:* 1) nella *Purificazione*, 1614, t. IX, p. 15; 2) sulla *Madonna della Neve*, 1617; 3) sulla *Presentazione*, 1617, p. 125; 3) nella *Visitazione*, 1618, p. 157; 4) nell'*Assunzione*, 1618, p. 178; 5) nella *Presentazione*, 1619, p. 231; 6) nella *Purificazione*, 1620, p. 250; 7) nella *Presentazione*, 1620, p. 380; 8) nell'*Annunciazione*, 1621, t. X, p. 41; 9) sulla *Visitazione*, 1621, p. 61; 10) sulla *Purificazione*, 1622, p. 164; 11) sull'*Immacolata Concezione*, 1622, p. 199.

3. *Introduction à la vie dévote*, II P., c. 26, III P., c. 5.

4. *Traité de l'amour de Dieu*, L. II, cc. 6-9, c. 14; L. VII, cc. 13-14.

5. Opuscoli: *Ascétisme et mystique*, t. XXVI, frammenti mariani, p. 90; *Similitudini e note*, p. 110, *Primo metodo per recitare la corona*, p. 238; *Sulla SS. Vergine*, p. 266; *Terzo metodo per recitare la corona*, p. 374; *Preghiera alla SS. Vergine*, p. 427.

BIBL.: CLAIR CH., *La vie de Notre-Dame, tirée des oeuvres du Bienheureux F. de S.*, Parigi 1881; CAMPANA E., *La Mariologia di S. F. di S.* in «Riv. Mater Dei» a. 1936, pp. 86 ss.; BARRÉ H., *Le témoignage de S. F. de S. sur l'Assomption corporelle de Marie*, in «Marianum» 13 (1951) pp. 292-305; VINCENT F., *Saint Fr. de S.*, presso Du Manoir, II, pp. 993-1004.

FRANCIA. — Clodoveo, il primo fra i re cattolici, secondo la tradizione, avrebbe posto a Parigi, sull'area di un tempio druidico, la prima pietra di un tempio dedicato a Maria, terminato poi da suo figlio Childeberto. Avrebbe anche contribuito alla ricostruzione del santuario di Ferrières nel Senonese. Anche gli altri principi merovingi innalzarono non poche cappelle ed abbazie alla Vergine.

Sotto la seconda dinastia, il culto della Vergine fece notevoli progressi. Re Pipino, attraversando i suoi stati d'Austrasia, amava soffermarsi nelle cappellette silvestri officiate da pii eremiti, e, dopo avervi fatto le sue devozioni, vi lasciava in dono il suo berretto adorno di pietre preziose. Suo figlio Carlo Magno inalzò alla Vergine tre chiese in Germania, e dispose che la Immagine di Lei, dopo avere ornato il suo palazzo di Aquisgrana, fosse racchiusa nella sua tomba. Luigi il Pio, figlio di Carlo Magno, portava

sempre con sé, nelle cacce e nei viaggi, l'immagine di Maria. Allorché si trovava solo nei boschi, deponeva l'immagine ai piedi di una quercia e dinanzi ad essa effondeva il suo cuore. Più tardi questa Immagine venne da lui deposta nella superba Abbazia di Hildesheim fatta da lui costruire in onore di Maria.

Sotto Luigi il Calvo, Parigi, assediata dai Danesi, si affidò con fiducia alla protezione di Maria e fu salva. Nel 1168, venne istituita in Parigi la grande « Confraternita della Madonna pei Signori Preti e Borghesi di Parigi ». Vi appartennero i Re, le Regine, i Vescovi e i più distinti cittadini.

I Capetingi proclamarono Maria « Stella del loro reame ». Ben trenta Cattedrali si vedono sorgere quasi contemporaneamente sotto la sua invocazione: celebri le Cattedrali di Parigi, di Chartres, d'Amiens, di Reims, di Strasburgo, di Rouen, di Coutances, di Bayeux, di Zéez, di Mende, di Puy e di Clermont. Il Re Roberto dedicò a Maria monasteri a Poissy, a Melun, a Etampes, ad Orléans.

S. Luigi, Re di Francia, fece costruire varie chiese in suo onore. Spesso si recava a pregare a Notre-Dame di Parigi. Anche la Cappella del suo palazzo volle che fosse dedicata a Maria. Avanti la sua prima Crociata, egli andò ad inginocchiarsi dinanzi alla immagine miracolosa della Madonna di Pontoise per mettere nelle sue mani le sorti della Francia, della sua armata e della sua persona.

Filippo il Bello e Filippo di Valois, in segno di gratitudine per l'assistenza ricevuta dalla Vergine nelle guerre di Fiandra, le offrivano i cavalli su cui montavano e le armi con cui avevano combattuto.

Giovanna d'Evreux, moglie di Filippo il Bello, offrì alla Madonna del Carmine il suo diadema di diamanti, smeraldi e rubini, insieme al suo ricco cinto adorno di perle e di mazzolini di gigli d'oro con pietre preziose, donatole dal Re nel giorno della sua incoronazione. Questo dono regale venne accompagnato da mille e cinquecento fiorini d'oro.

Le regine di Francia, in quei tempi, nel fare il loro ingresso nella capitale del regno, erano solite offrire in omaggio alla Regina dell'Universo la loro magnifica corona, ricevuta dalla capitale del regno. La corona offerta da Isabella di Baviera era tutta d'oro e di pietre preziose.

Le varie città del regno, inoltre, gareggiavano coi loro sovrani nel porsi sotto la speciale protezione di Maria. In seguito alla disfatta di Poitiers, la Francia si vide ridotta ad una provincia inglese. In tale duro frangente il capo dei mercanti fece voto, in nome della città di Parigi, di presentare ogni anno alla Madre di Dio, nella Cattedrale, una torcia lunga quanto la circonferenza delle mura della città. Mentre l'armata inglese si disponeva a mettere l'assedio dinanzi a Chartres, ecco che un violentissimo uragano le impedí di avanzare. Il Re d'Inghilterra vide in ciò un intervento di Maria e fece la pace. L'offerta suddetta venne mantenuta ininterrottamente fino ai tempi della Lega. Dal 1605 al 1789, alla lunga attorcigliata torcia, venne sostituita una lampada d'argento, con una grossa torcia che arse perennemente dinanzi all'altare di Maria.

Il Re Giovanni di Valois, in onore della Vergine istituì l'Ordine dei Cavalieri della Madonna della Nobile Casa, più noti sotto il titolo di « Cavalieri della Stella ». Questi Cavalieri digiunavano tutti i sabati in onore di Maria: nel caso poi in cui non potessero, erano tenuti a dare in elemosina ai poveri quindici soldi parigini in memoria dei quindici gaudii di Maria. La loro bandiera era seminata di stelle, dominate da un'Immagine di Maria.

Anche Carlo VI, nei primi anni del suo regno, in seguito ad un voto fatto in Linguadoca, istituì un Ordine cavalleresco in onore di Maria, l'Ordine della Madonna della Speranza, e volle che una stella ne fosse il simbolo.

Allorché poi l'infelice Carlo VI diventò pazzo, e la sua sposa infedele, Isabella di Baviera, diede la Francia agli Inglesi, la situazione di questo regno divenne disperata. Carlo VII, successo nel 1422 a Carlo VI, non sapeva più a chi ricorrere. Il popolo invoca la Vergine. E la Vergine interviene e manda la celebre eroina Giovanna d'Arco. « Io sono venuta al Re di Francia — dirà così ai suoi giudici — da parte della Beata Vergine Maria ». Sul suo stendardo si vedevano scritti due nomi: « Jhésus - Maria! ». Ed è ad Orléans che, dopo avere pregato Maria presso la Cappella della Madonna degli Aiuti, riporta sugli inglesi la grande vittoria che salva la Francia. Subito Ella fa cantare il *Te Deum* nella Chiesa della Madonna dei Miracoli. Dinanzi all'altare della Madonna del Puy — dove più volte, durante l'invasione inglese, s'era recata a pregare — Carlo VII fu proclamato Re di Francia.

Anche Luigi XI si dimostrò molto devoto

della Madre di Dio. Durante le solenni udienze, non portava altro ornamento che una Madonnina di piombo sul reale berretto, e soleva dire che faceva più conto di quel pezzetto di piombo che di tutto l'oro del suo regno. Nel 1478, distaccò dall'Artois la contea di Boulogne e l'offrí a Maria, dichiarandola contessa del Boulognese. A titolo poi di reddito feudale, depose ai piedi di Lei un cuore d'oro, del peso di tredici marchi, e promise che i suoi successori al trono sarebbero venuti a rinnovare l'omaggio e l'offerta alla Vergine «Sovrana». È sua la seguente prescrizione: «S'impone a tutti i Francesi, cavalieri, uomini d'arme e plebe, di porsi "sulle due ginocchia" al "sonar del mezzodì", di segnarsi devotamente e fare una preghiera alla Madonna per ottenere buona pace». Morì — come aveva dichiarato e come aveva predetto dopo aver fatto un anno di penitenza intimatagli da S. Francesco di Paola — in giorno di sabato, dedicato a Maria (Cfr. De Liskenne, *Vita di Luigi XI*, t. II). Spirò invocando la Madonna, e sussurrando sommessamente: «Misericordias Domini in aeternum cantabo». Venne sepolto — secondo il suo ordine — presso la Madonna di Clery.

Anche Luigi XII più volte testimoniò la sua riconoscenza a Maria per favori ricevuti.

Commovente è l'atto di omaggio reso pubblicamente a Maria dal Re Francesco I. Avendo un empio osato abbattere, in mezzo a Parigi, la testa di una statua di Maria, il Re volle fare una riparazione pubblica al sacrilego oltraggio alla Madre di Dio. A piedi nudi, a testa scoperta e con una torcia in mano, seguíto processionalmente dai signori della corte e da tutti i membri del parlamento, si portò dinanzi a quella statua e con le sue proprie mani ripose sull'altare una magnifica statua di Maria. Dopo la fulgida vittoria di Margnan, Francesco I fece costruire a Milano una chiesa in onore della Madre di Dio.

La valanga protestante trovò una barriera insormontabile, in Francia, nella devozione alla Vergine SS. Ai piedi di Lei, l'eresia subí uno scacco finale con la conversione di Enrico IV e con la sua consacrazione a Notre-Dame di Chartres.

Dopo Enrico IV, Luigi XIII consacrava solennemente la Francia a Maria. Impose alla sua armata la recita del S. Rosario per ottenere il trionfo sui protestanti. Fondò, in segno di riconoscenza per la vittoria dell'Inghilterra sui Calvinisti, «Notre Dame des Victoires» il 9 giugno 1629. La nascita del futuro Re Luigi XIV, ottenuta dopo un fiducioso ricorso a Maria ed avvenuta il 5 settembre 1638, dopo venticinque anni di matrimonio, determinò l'atto ufficiale con cui Luigi XIII consacrò la Francia a Maria. La mamma del neonato, Anna d'Austria, in segno di gratitudine, donò alla Madonna di Loreto la statua d'un Angelo in argento massiccio tenente fra le braccia un bimbo d'oro, del peso di Luigi XIV appena nato.

Correvano allora tempi tristissimi per il «Regno di Maria». Potentissime armate nemiche avevano invaso il suolo di Francia, e, imbaldanzite dei primi rumorosi successi, si ripromettevano di poter presto costringere alla resa la stessa capitale. Vacillante il trono, pericolante la indipendenza nazionale, il pio sovrano ricorse fidente alla S. Vergine, affidando popolo e corona alle materne, potenti mani di Lei.

Dopo la vittoria finale delle armi francesi, con un editto del 10 febbraio 1638, Luigi XIII manifestò ufficialmente il voto che aveva pronunciato sei mesi prima, ed ordinò che, a perpetuarne il ricordo, ogni anno, nella festa dell'Assunzione, avesse luogo una processione a Notre-Dame di Parigi ed in tutte le altre città del regno. Fra l'altro, in quel decreto è detto espressamente: «Per questi motivi [i favori celesti ricevuti, che il documento aveva numerato] noi abbiamo dichiarato e dichiariamo che, prendendo la santissima e gloriosissima Vergine per Protettrice speciale del nostro regno, noi Le consacriamo in maniera speciale la nostra persona, il nostro stato, la nostra corona, i nostri soggetti, supplicandoLa di volerci ispirare una santa condotta e di difendere con ogni cura questo regno contro i tentativi di tutti i suoi nemici che, o soffra esso del flagello della guerra, o goda della pace, quella pace che noi domandiamo a Dio con tutto il nostro cuore, mai non esca dalle vie della grazia, che conducono a quelle della gloria. E affinché la posterità non manchi mai di seguire le nostre disposizioni a questo proposito, per monumento o segno immortale della presente consacrazione che noi facciamo, faremo ricostruire di nuovo l'Altare Maggiore della cattedrale di Parigi, con l'Immagine della Vergine avente fra le braccia il Suo Divin Figlio e della Madre [del principe neonato] in atto di offrir loro la nostra corona ed il nostro scettro». Frutto di questa consacrazione a Maria fu un intenso rinnovamento cattolico in tutta la Fran-

cia (v. Vloberg M., *Le voeu de Louis XIII*, presso Du Manoir, V, pp. 519-533).

Luigi XIV, il 25 agosto 1643, all'inizio del suo regno, si portò a Chartres per porlo sotto la protezione di Maria.

Per influenza del Giansenismo, il culto della Vergine SS., in Francia, andò indebolendosi.

Luigi XVI, vedendo avvicinarsi la tormenta, il 10 febbraio 1790 rinnovò il voto di Luigi XIII consacrando la Francia all'Immacolato Cuore di Maria. Sopraggiunsero i giorni tristissimi del Terrore. Molti caddero vittime invocando Maria (le Martiri d'Oranges, le Carmelitane di Compiègne, le Orsoline di Valenciennes, gli abitanti della Vandea, ecc.).

Le apparizioni di Maria a S. Caterina Labouré nel 1830, a La Salette nel 1846, a Lourdes nel 1858, a Pontemain nel 1871, a Pellevoisin nel 1876, han ridestato vigorosamente, in Francia, la devozione a Maria. Da secoli, sono centri attivissimi di culto mariano, oltre quelli già nominati, i celebri santuari di Notre-Dame de Rocamadour, Notre-Dame de la Garde a Marsiglia, Notre-Dame de Fourvière a Lione, parecchi santuari della Madonna del Buon Soccorso, della Pietà, della Libera, del Rifugio, di ogni aiuto ecc. Recentemente M. Vloberg catalogava, in Francia, 588 santuari mariani (*Bibliographie ...*, v. bibl.).

Nella metà del secolo scorso, i Francesi erigevano a Puy, nel centro della loro Patria, la colossale statua di « Nostra Signora di Francia » fusa nel bronzo dei cannoni tolti ai nemici nella guerra di Crimea.

[BIBL.: HAMON, *Notre-Dame de F., ou Histoire du Culte de la Sainte Vierge en F., depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours*, Parigi 1861-1867, 7 voll.; GUILLIER-TURGIS M., *Marie Reine de F.: Ses Pélerinages, Sanctuaires, Oratoires*, Parigi 1931; FRANQUERIE A. L. DE LA, *La Vierge Marie dans l'histoire de F.*, s.l.n.d. [1939]; CLÉNET B., *Notre-Dame Reine de F.*, Fontenay le Comte, s.d. [1945]; GARREAU A., *Histoire Mariale de la F.*, Parigi, s. d. [1946]; BESSADES M., *Les deux amies: Notre-Dame et la F.*, Vaison-le-Romaine [s. e., 1949]; COUTURIER DE CHEFDUBOIS, *Mille pélerinages de Notre Dame*, Parigi 1954, 3 voll.; MABILLE DE PONCHEVILLE A., *Pélerinages aux Grands Sanctuaires français de Marie*, presso Du Manoir, IV, pp. 111-136; VLOBERG M., *Bibliographie des Pélerinages de Notre-Dame en F.*, ibid., pp. 271-380, con ampia bibliografia.

FRUTTI dello Spirito Santo in Maria. — Coi doni (v.) si connettono i F. dello Spirito Santo. I F. si distinguono dalle virtù e dai doni come l'atto si distingue dalla potenza. Però, non tutti gli atti di virtù meritano il nome di F.: lo meritano quelli soltanto che sono accompagnati da una certa spirituale soavità. Da principio, infatti, gli atti di virtù esigono spesso molti sforzi, ed hanno talora una certa asprezza, come il frutto non ancora maturo. Ma quando uno si è lungamente esercitato nella pratica delle virtù, acquista una tale facilità nel compiere simili atti, da ripeterli poi con molto diletto; questi atti eseguiti con diletto prendono il nome di F. Si ottengono perciò col coltivare le virtù e i doni.

S. Paolo enumera dodici F. dello Spirito Santo: la carità, il gaudio, la pace, la pazienza, la benignità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine, la fede, la modestia, la continenza, la castità. Non si creda però che S. Paolo abbia voluto darne una lista completa; per cui S. Tommaso fa giustamente notare che è un numero simbolico, il quale indica veramente « tutti gli atti di virtù in cui l'anima trova consolazione spispirituale » (*S. Th.*, I-II, q. 70).

1° i primi quattro F., comes ono enumerati da S. Paolo (vale a dire, la carità, il gaudio, la pace e la pazienza), riguardano l'anima *nelle sue relazioni con Dio*; 2° i cinque susseguenti (vale a dire, la benignità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine e la fede) riguardano l'anima *nelle sue relazioni col prossimo*; 3° i tre ultimi (la modestia, la continenza e la castità) riguardano l'anima *nelle sue relazioni col proprio corpo.*

I. *I F. che riguardano l'anima nelle sue relazioni con Dio.* Della *carità* di Maria, come virtù, abbiamo già parlato (v. Virtù); come frutto, poi, questa carità non è altro se non una ripetizione quasi ininterrotta di moti di amore verso il Diletto dell'anima, i quali moti, in pratica, si traducono in tanti atti di ammirazione, adorazione e ringraziamento per le sue grandezze e per i suoi infiniti pregi. Così si succedevano, quasi senza interruzione, in Maria, atti di amore verso il suo Dio. Né aveva bisogno di cercarlo lontano da sé, questo oggetto della sua carità, poiché lo possedeva nel suo cuore, lo stringeva fra le sue braccia. Volgendosi poi verso di noi, questo moto di amore della nostra Madre si traduceva in frequenti atti di tenera compassione, di desiderio del nostro bene, di perdono delle nostre offese, di infocata preghiera per le anime nostre.

Al frutto della carità seguiva, in Maria, quello del *gaudio*, che proveniva dal sapersi

Ella in possesso di un bene così grande, qual è la divina grazia, di cui l'Angelo l'aveva salutata «piena»; né il dolore suo, per quanto grande, era capace di toglierle questo gaudio, per cui anche in mezzo ai più acerbi patimenti, non cessò mai l'anima di Maria di godere una letizia inenarrabile.

Il terzo frutto dello Spirito Santo è la *pace*, che è la tranquillità dell'anima nell'ordine delle sue relazioni con Dio, con se stessa e con gli uomini. Due sono le cause che disturbano la pace; il vano fluttuare dei nostri desideri e il timore delle cose esteriori che ci conturbano. Ora, nell'anima purissima di Maria non vi era altro desiderio all'infuori di quello di piacere al suo divin Figlio; e siccome ogni suo affetto era solidamente radicato nella grazia divina a segno che, moralmente parlando, non la poteva perdere, perciò Maria godette sempre una perfettissima pace, che nessuna avversità poté mai disturbare.

Alla pace tiene dietro la *pazienza*, che è il quarto frutto dello Spirito Santo e riguarda quella parte della fortezza per cui l'anima sostiene virilmente le dure prove della vita. Ora, indescrivibile fu la pazienza con la quale la Vergine sostenne dolori superiori a tutti i dolori, particolarmente ai piedi della croce.

II. *I F. che riguardano l'anima nelle sue relazioni col prossimo.* Il primo di questi frutti è la *benignità*, che può anche chiamarsi affabilità o amabilità; ed è quella disposizione del cuore, manifestata anche all'esterno, per cui accogliamo con garbo e benevolenza chi a noi viene per domandarci aiuto e conforto. Che in Maria, nel corso della sua vita terrena, non sia mancata questa dote, ne è prova il fatto che, durante la missione pubblica di Gesù, i bisognosi si rivolgevano di preferenza a Lei, come avvenne alle nozze di Cana; così pure, dopo l'Ascensione di N. Signore, ci dice la tradizione che gli apostoli e i discepoli ricorrevano fiduciosi a Lei nei molteplici ardui problemi della vita apostolica. Ma a poco gioverebbe quest'affabilità di Maria, se non fosse accompagnata dalla *bontà del cuore*, che è un altro frutto dello Spirito Santo, per cui l'anima è disposta e come trasformata dal desiderio di beneficare gli altri. Ed è appunto questo bisogno del cuore di Maria, quello che più ci colpisce; giacché, mentre ci volgiamo a Lei, siamo sicuri di bussare alla porta di un cuore tutto premuroso per il nostro bene.

Però la bontà dell'uomo, su questa terra, per lo più ha dei limiti; è necessario perciò un altro frutto dello Spirito Santo per assicurarne il pieno sviluppo, e questo frutto è la *longanimità*, per cui il benefattore non si stanca di spargere sul beneficato i suoi doni. Anche questo frutto risplende in Maria in modo meraviglioso. Ella, che già tanto ha beneficato l'umanità, non tralascia, né tralascerà mai di beneficarla: i tesori della sua materna bontà sono inesauribili. Ed infatti, quell'altro frutto dello Spirito Santo, che è la *mansuetudine*, garantisce la perennità della bontà di Maria per noi e perciò Ella non cessa dal riversare l'abbondanza dei suoi benefici e delle sue grazie anche su chi se n'è reso indegno per incorrispondenza e per nera ingratitudine.

Finalmente, tra i F. dello Spirito Santo ve n'è uno che riguarda le relazioni dell'uomo col suo prossimo, quello detto la *fede*, che significa sincerità o schiettezza. Orbene, la semplicità, la schiettezza, la sincerità di Maria si rilevano in modo esemplare dai testi evangelici.

III. *I F. che riguardano l'anima nelle relazioni col suo corpo.* I tre ultimi F. dello Spirito Santo sono: la modestia, la continenza e la castità.

La *modestia* dà al portamento esteriore quella nota di dignità e santità per cui l'uomo timorato non solo evita tutto ciò che potrebbe offendere il pudore, ma anche serba in se stesso un tale contegno da incitare chi lo vede alla purità e alla santità. La modestia di Maria, durante il suo pellegrinaggio terreno, fu semplicemente ineffabile.

Altri F., ordinati pure a regolare le relazioni dell'uomo con la natura inferiore, sono la *continenza* e la *castità*. Anche questi furono posseduti da Maria in sommo grado.

FULBERTO (S.) di CHARTRES. — Fu medico, filosofo, teologo e poi vescovo di Chartres (c. 960-1028). Ricostruì la cattedrale di Notre-Dame di Chartres, distrutta da un incendio nel 1020.

Lasciò cinque sermoni mariani: 1) *Sermo 3, de Purific. B. M. V.* (PL 141, 319-320); 2) *Sermo 4, de Nativit. B. Mariae* (PL 141, 320-324b); 3) *Sermo 5, de Nativit. M. V.* (PL 141, 224c-325c). È dubbio il *Sermo 6, de ortu almae Virginis Mariae inviolatae* (PL 141, 325-331). Il *Sermo 9, de Annunt. dominica* (PL 141, 336c-340a) non è autentico.

Ha anche un inno (l'11°) *De B. Virgine* (PL 141, 345b) ed una mirabile preghiera alla Madonna (v. bibl.).

BIBL.: DALAPORTE L., *Une prière de S. F. de Ch. à Notre-Dame*, in « Vie Spirit. » 86 (1952) pp. 467-476.

FULGENZIO (S.). — Fu vescovo di Ruspe verso il 467-532. Parla di Maria in alcuni suoi scritti (v. Roschini G., *Mariologia*, t. I, ed. II, Roma 1947, pp. 185-186).

Sono tuttavia dubbi: 1) il *Sermo 1 in Circumcisione* (PL 65, 834c-838b = 47, 1135c-1140b, Ps. Agostino, *Opusc. 4 sive sermo in Circumcisione*); 2) il *Sermo 2 in Purif. B. V. M.* (PL 65, 838b-842d = 89, 1291-1297a, appartenente ad Ambrosio Autperto, *Sermo in Purif.*, n. 1 a 7).

È invece spurio il *Sermo 36 de laudibus Virginis* (PL 65, 898d-900a = 39, 1990-1991, Ps. Agostino, *Sermo 123*) (v. Laurentin-Table, pp. 135-136).

BIBL.: BAUER J. B., *De S. Fulgentii Mariologia*, in « Marianum » 17 (1955) pp. 531-535.

G

GAGUIN ROBERTO. — Nato a Calonne (nell'Artois) nel 1433. entrò giovanissimo nell'Ordine della SS. Trinità, e fece i suoi studi di Filosofia alla Sorbona. Fu Ministro Generale dell'Ordine, Decano della Facoltà « de Décret » della Sorbona, umanista cristiano di chiara fama, primo storico della Francia. Morì il 22 maggio 1501. Scrisse, contro il P. Vincenzo Bandelli O.P., il poema *De conceptu Mariae Virginis decertatio, 1489, cum commentario Caroli Fernandi* (P. Levet), Parigi, B. Naz., Riserva, pyc 1662. B. Ste-Geneviève, O.E. XV 780. Per primo, G. R. ha piazzato la controversia dell'Immacolata Concezione nella Storia dell'arte letteraria. Lasciò inoltre un trattato *De puritate Conceptionis*, un Ufficio *In Conceptione B. M. V.* e varie poesie sulla Madonna.

BIBL.: P. JEAN DILENGE DE ST. JOSEPH, O.SS.T., *R. G. Poète et défenseur de l'Immaculée Conception.* (Edition critique des textes originaux parus à la fin du XV^e^ Siècle), Editions Trinitaires, Roma 1960, XV-317 pp.

GELBOINO di TROYES († 1150). — Fu arcidiacono di Troyes, illustre per la sua eloquenza. Nel ms. 3563 della Bibl. Naz. di Parigi, f. 99 e ss., vi è un discorso per la festa dell'Assunzione che probabilmente gli appartiene.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 421-423.

GERARDO di LIEGI. — Monaco cistercense del sec. XIII (v. Wilmart A., *Gérard de Liège. Un traité de l'amour de Dieu*, in « Rev. d'asc. et myst. », 12 [1931] pp. 349-430) autore di discorsi mariani nei quali, se nega l'Immacolata Concezione, ammette formalmente l'Assunzione corporea della Vergine (Ms. Parigi, Bibl. Naz., lat. 16483, f. 39v-41).

GERMANIA. — Il culto a Maria sbocciò in G. come altrove, insieme alla predicazione del Vangelo; fu anzi frutto del Vangelo. Conseguentemente, lo vediamo fiorire prima nella G. del sud (Danubio) e nelle parti verso il Reno (Treviri). Ciò vien dimostrato da documenti e da monumenti (bibbie, sarcofaghi, vetri) che ascendono fino al 4°, 5° e 6° secolo. Maria venne presentata specialmente come « la Vergine ». Tra le feste di Maria celebrate nei primi sette secoli vi era quella dell'Assunta e quella del 18 gennaio.

Secondo la leggenda, sarebbero state dedicate in G. chiese alla Madonna fin dal primo secolo. Secondo la storia, le prime chiese mariane risalgono al 4° e 5° secolo. Nel secolo 9°, le diocesi di Basilea, Magonza Spira, Strasburgo veneravano Maria come Patrona e ad Essa venivano dedicate le rispettive Cattedrali. In Augusta (Baviera), il Duomo, del sec. 8°, è dedicato a Maria. Il Santuario Nazionale della Baviera, quello di Altötting, risale al sec. 9°. Molte chiese nelle Abazie Benedettine, contribuirono efficacemente alla diffusione della devozione mariana in G.

Verso l'800, si celebravano in G. le feste della Purificazione (2 febbraio), dell'Annunciazione (25 marzo), dell'Assunta (15 agosto) e della Natività (8 settembre). Molti usi pagani furono imitati e trasformati, per es., la processione in onore della Vergine. La letteratura tedesca, nell'8° e 9° secolo, incomincia ad occuparsi della Vergine. Son degni di nota: Alcuino, Rabano, Haymo d'Albertstadt, Strabone. Nell'iconografia, ci incontriamo spesso nella Vergine, specialmente sopra gli altari.

Dal sec. 10° al sec. 13°, fiorisce una vera letteratura mariana composta di qualche vita della Madonna, molte leggende, racconti di apparizioni ecc. Ruperto di Deutz, nel suo commento al Cantico dei Cantici, esalta la Vergine in modo mirabile. Nella prima metà del sec. 12°, son diffusissime le prediche ma-

riane di Onorio d'Autun (nato forse in G.) e di Goffredo di Admont. Veri apostoli della devozione Mariana furono i Benedettini e le scuole delle Cattedrali. Fiorisce in modo particolare la poesia. La celebre antifona «Salve Regina» nacque in G., per opera — secondo l'opinione più comune e più probabile — del monaco benedettino Ermanno Contratto. I titoli dati più frequentemente a Maria sono specialmente quelli di Regina, Imperatrice, Imperatrice delle Regine, degli Angeli, Signora, ecc. Un inno del sec. 12° canta: «O Signora dell'universo, Imperatrice dei Santi, sii per i tuoi figli aiuto e nel cielo mediatrice». Il notissimo inno «Ave Maris Stella» e la benedizione «Nos cum prole pia» erano molto diffusi in G. nel sec. 12°.

L'architettura tedesca durante questo periodo (sec. 10°-13°) offrì alla Vergine una vera schiera di Basiliche, le più belle della G. Sorsero anche molti luoghi di pellegrinaggi alla Vergine. Anche l'iconografia è esuberante, specialmente nell'illustrare la vita di Maria.

Durante questo periodo, potenti fattori di diffusione del culto mariano furono i monaci Cistercensi e i Canonici regolari Premostratensi (S. Norberto, tedesco), sia con le loro chiese (assai spesso santuari mariani) che col loro apostolato.

Nei secoli 13° e 14°, influirono molto i nuovi Ordini religiosi, Francescani, Domenicani (S. Alberto Magno, il B. Giordano ecc.) e i Servi di Maria. Fiorì molto la venerazione al SS. Nome di Maria; si ebbero Rosari di diverse forme. L'«Ave Maria» conobbe il periodo di pieno sviluppo. Lo «Stabat Mater» venne tradotto in tedesco fin dal sec. 14°. I Carmelitani diffusero largamente lo scapolare del Carmine. Insieme a molte Confraternite, la G. vide sorgere l'Ordine Cavalleresco dei «Fratelli Ospitalieri della Santa Vergine», più noti sotto il nome di «Cavalieri Teutonici».

Anche le molteplici apparizioni e visioni mariane, come quelle di S. Elisabetta di Schönau, di Santa Geltrude la Grande, di S. Matilde, contribuirono non poco alla popolarità del culto mariano in G. Né vanno dimenticate le varie reliquie della Madonna atte a fomentare e ad alimentare anch'esse la devozione a Maria. Oltre alle quattro feste principali di Maria — alle quali abbiamo accennato — incominciano ad essere celebrate: la Presentazione al Tempio (a Treviri fin dal 1385) e la Visitazione, la quale fin dal 1244 viene data come festa di precetto. Molto diffuso in G., verso questo periodo, l'ufficio della Madonna. Nell'iconografia prevalendo lo stile gotico, assai spesso vien rappresentata la Madonna col manto. A Maria vengono dedicate chiese, città, monasteri, strade e piazze.

Nella seconda metà del medioevo, fiorisce in G. la devozione all'Addolorata. Ci incontriamo in belle sequenze ed in molte immagini, in alcuni santuari (Schönau, in Baviera) e Confraternite dell'Addolorata. Vien fissato in G., verso quel tempo, il numero dei sette principali dolori. Il nome di Maria si vede anche apparire nelle iscrizioni delle campane. Le leggende mariane fioriscono e cantano pateticamente la potenza e la bontà di Maria. Anche le prediche sulla Madonna si fanno sempre più frequenti e più belle. Il Rosario, con la relativa Confraternita, prende un notevole sviluppo, non solo sotto l'aspetto devozionale, ma anche sotto l'aspetto artistico.

Il culto mariano aveva raggiunto questa mirabile fioritura, allorché venne ad abbattersi su di lui il ciclone protestante del secolo 16°, il quale però, a onor del vero, non riuscì a distruggerlo del tutto. Dopo la guerra dei trent'anni, il culto mariano in G. incominciò a rifiorire nel Sud.

Dopo questo rapido sguardo generico, all'origine ed allo sviluppo del culto mariano in G., non sarà cosa inutile dare uno sguardo un po' più particolareggiato alle varie regioni tedesche per renderci conto delle varie manifestazioni particolari di culto tributato a Maria. Cominciamo dalla *Baviera*, la regione tedesca più devota di Maria. «Rem, regem, regimen, regionem, religionem - Praesta tu Bavaris, Virgo beata tuis!» («Concedi ai tuoi Bavaresi, o Vergine beata, la casa, il re, il regime, la regione e la religione!»). Questi versi di Giacomo Balde si vedono scolpiti, un po' modificati nella forma, sulla colonna dedicata a Maria in Monaco di Baviera. Essi rispecchiano l'anima mariana di tutto il popolo Bavarese. Maria è la «Patrona Bavariae». I Santuari Mariani della Baviera sono innumerevoli. Accenniamo quí rapidamente a quelli di maggior importanza (v. Rohault de Fleury, *La Vierge*, t. II, pp. 472-82, Parigi 1878). Ad *Allerstoff* (Passau) v'è una cappella dedicata alla Madre di Dio che risale al regno di S. Enrico Imperatore († 1024), dovuta a Badone, conte d'Alensburg. Ad *Andechs*, l'immagine della Vergine SS. (venerata nel monastero fondato da Ottone dei Conti d'Andechs, nel 1132) è

celebre per le migliaia di miracoli che ha operato. Ad *Augburg* il culto della Vergine — come risulta da un documento dell'895 (Cfr. Pertz, *Scriptores*, XXI, 382) risale al sec. 9°. Si venerano in questa città quattro Immagini miracolose. La più famosa è quella di S. Ulrico che, nel 955, protesse la città contro gli assalti degli Ungheresi. A *Bamberga*, uno dei più antichi ricordi del culto mariano è l'elogio del Vescovo Ottone di Bamberga, apostolo della città e della Pomerania. Il poeta — il quale scriveva nel 910 — si raccomanda a Maria, e come titolo di favore ricorda tutti i Santuari ch'egli ha costruito in suo onore. L'imperatore S. Enrico v'innalzò un tempio dedicato alla Madre di Dio. Nell'*Hanover* è celebre il Duomo di Hildeshein, a 62 km. da Hanover. Una graziosa leggenda racconta che Luigi, figlio di Carlomagno, durante una caccia in quel luogo, si fermò per pregare e fece attaccare ad un albero un'immagine di Maria ch'egli portava sempre con sé. Finita la preghiera, partì insieme al suo cappellano il quale dimenticò di prendere l'immagine. Si ricordò di essa allorché dovette celebrare. Ritornò quindi indietro per riprenderla. Ma — cosa strana! — non riusciva a spiccarla dall'albero. L'imperatore, avvertito del fatto, vi fece costruire una chiesa in onore di Maria. Il Vescovo Eggehard di Hildeshein, nell'anno 1000 diceva: « Io non mi considero come un Vescovo, ma come il Servo di Maria, e mi sforzerò in tutti i modi, che sono in mio potere, per essere utile a questo santo luogo » (Cfr. Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. II, p. 483). Sul lago di Costanza, a Reichenau, nell'816, l'abate Vescovo Heiton vi consacrò una basilica in onore di Maria. Nell'825, il monastero di Reichenau venne parimente consacrato a Maria.

Anche nella *Prussia*, non mancano le prime eloquenti vestigia del culto mariano. È celebre il santuario di *Aquisgrana*, la cui origine si perde nella notte dei tempi. Con ogni probabilità risale al tempo dei Carolingi. In una iscrizione del 1676, si legge: « Haec Mariae effigies, quae toto est orbe celebris, - ultra bis quatuor saecula culta in Aquis ». Tra i numerosi pellegrini del santuario di Aquisgrana, è degno di speciale menzione Ermanno Contratto, l'autore — com'è sentenza comune — della *Salve Regina*.

Le immagini miracolose più venerate in G. sono cinque: quella di Kevelaer; quella di Altötting (v.); la « Bella Maria » della Baviera del 1519; la Madonna del Buon Soccorso di Passau del 1516 e la « Bella Maria » o « la Madre tre volte ammirabile » di Ingolstadt (copia di quella di S. Maria Maggiore in Roma, eseguita nel 1569, per opera di S. Francesco Borgia). I Santuari Mariani in G., tra maggiori e minori, sono circa 300.

BIBL.: BEISSEL ST., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1909; HILLIG FR., S.J., *Blije Mariaverering*, in « Standaard van Maria » 25 (1949) pp. 255-258; STRAETER P., S.J., *La dévotion mariale dans les Pays de langue Allemand*, presso Du Manoir, IV, pp. 523-543; BÖER L., *Madones d'Allemagne. Images vénérées dans les principaux Pélerinages*, ibid., pp. 537-593, con ampia bibliografia.

GERMANO I (S.) di COSTANTINOPOLI.

— Nato a Costantinopoli verso il 630, nel 668 veniva incorporato al clero di S. Sofia. Dopo esser stato vescovo di Cizico, nel 715 veniva promosso alla sede patriarcale di Costantinopoli. Lottò intrepidamente contro gl'iconoclasti. Nel 729 abdicava alla sede e si ritirava a Platanion, ove moriva, quasi centenario, nel 733.

Delle nove Omelie che vanno sotto il nome di G. di C.,sette hanno per argomento Maria. G. di C. parla di Maria anche negli scritti seguenti: 1) *Discorso per la Presentazione di Maria SS.* (*Pres.* I, PG 98, 292-384); 2) *Encomio della S. Madre di Dio* (*Pres.* II, PG 98, 309-320); 3) *Discorso per la festa dell'Annunciazione* (PG 98, 320-337); è però d'incerta autenticità (Cfr. Laurentin-Table, p. 172); 4) *Per la Dormizione della S. Madre di Dio* (*Dorm.* I, PG 98, 340-348); 5) *Sulla Dormizione della SS. Signora nostra, Madre di Dio* (*Dorm.* II, PG 98, 348-357); 6) *Nella beata Dormizione della Madre di Dio* (*Dorm.* III, PG 98, 360-372); 7) *Nella dedicazione del Tempio della Vergine* (*In Encaenia*, PG 98, 372-384); 8) *Discorso per la sepoltura del Signore* (PG 98, 243-290); 9) *Lettera a Giovanni, Vescovo di Synnada* (PG 98, 156-161). Parla anche di Maria SS. in vari inni sparsi nei « Menei » (v.), dal mese di settembre a quello di febbraio, e dal giugno ad agosto. Il *Theotokion* (PG 98, 453bc) è d'incerta autenticità.

BIBL.: JUGIE M., *Les homélies mariales de G. de C. sur la Dormition*, in « Echos d'Orient » 16 (1913) pp. 219-221; CARLI L., *La dottrina sull'Assunzione di Maria SS. di S. G. di C.*, Roma 1944, XV-200 pp.; PERNIOLA E., *La Mariologia d S. G. Patriarca di C.*, Ed. P. Monti, Roma 1954, XX-201; BAUDUCCO F. M., S.J., *La mariologia di S. G.*, « Civ. Catt. » 1955, II, pp. 409-414; MELCHIOR A S. MARIA, O.C.D., *Doctrina*

S. G. C. de morte et assumptione B. V. M., in « Marianum » 15 (1953) pp. 195-213.

GERMANO (Pseudo). — È stata attribuita a S. Germano di Costantinopoli († 733) un'*Homilia in Assumptionem*, edita recentemente da Wenger A., in « Revue d'études byzantines » 16 (1958) pp. 43-58. Questa Omelia appartiene ad uno sconosciuto contemporaneo di S. Germano, del sec. VII-VIII. Vi si trova una netta affermazione dell'Assunzione corporea di Maria SS. (Cfr. « Vie Spir. » Suppl., 12 [1959] p. 476).

GERSONE GIOVANNI. — Fu detto « Gerson » dal luogo ove nacque (Gerson in Champagne) dalla famiglia Le Charlier, nel 1363. Laureatosi in Teologia, fu Gran Cancelliere dell'Università di Parigi. Morì a Lione nel 1429 in un Convento di Celestini.

La sua dottrina mariana si trova sparsa nelle opere seguenti: I. *Scritti in latino*: 1) *Collectorium super Magnificat* (« Opera omnia », ed. Ellis du Pin, Anversa 1706, t. IV, coll. 229-512, in tutto 284 colonne in f°); 2) *Tractatus seu epistola De susceptione humanitatis Christi*, t. I, coll. 450a-457a, ove enunzia 24 *verità*, (dieci principi direttivi), delle quali 15 riguardano la Vergine; 3) Vari sermoni mariani, ossia: a) *Sermo de Nativitate gloriosae Virginis Mariae* (pronunziato a Costanza), t. III, coll. 1345c-1359a; b) *Sermo in festo purificationis Beatissimae Mariae habitus in Concilio Constantiensi*, t. II, coll. 281a 286d; c) *Sermo de morbis et calamitatibus Ecclesiae et de signis futuri judicii, pronuntiatus in die Conceptionis gloriosae Virginis Mariae, in Concilio Constantiensi*, t. II, coll. 309a-313d; d) *Sermo habitus coram Concilio Constantiensi in Dominica in qua erat festum S. Antonii*, t. II, coll. 349b-365b; e) *Sermo incompletus de Nativitate B. Mariae Virginis*, t. III, coll. 1360b-1364d; f) *Sermo de Spiritu Sancto*, t. III, coll. 1234-1247; g) *Sermo in die dominica infra octavas Epiphaniae, docens modum vivendi coniugatorum*, t. III, coll. 994d-1002c.

II. *Scritti in francese*: a) Sermone *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam*, per la festa della Purificazione, nel 1396 o 1397, ed. critica di L. Mourin in *Les sermons français inédits de J. G. pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification* (*Scriptorium*, 3 [1949] pp. 59-68); b) Sermone *Ave Maria* per la festa dell'Annunciazione (1398), ed. critica di L. Mourin, *op. cit.* (*Scriptorium* 2 [1948] pp. 221-240); c) Sermone *Tota pulchra es*, per la festa della Concezione (1401), ed critica di L. Mourin, in *Six sermons français inédits de J. G.*, J. Vrin, Parigi 1946, pp. 321-434 (« Études de Théologie et d'Histoire de la spiritualité », t. III); d) *La Passion de Notre Seigneur: Sermon « Ad Deum vadit »*, testo stabilito ed annotato da Dom G. Frenaud, J. e R. Wittmann, Parigi 1947, vol. in 4°, XXIV-134 pp.

BIBL.: BOVER J., *Universalis B. Mariae V. Mediatio in scriptis Joannis Gerson*, in « Gregorianum » 1 (1928) pp. 242-268; MOURIN L., *Jean G., prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, in « Revue belge de Philologie et d'Histoire » 27 (1949) pp. 361-598; COMBES A., *La doctrine mariale du chancelier J. G.*, presso Du Manoir, II, pp. 863-882 LIEBERMAN M., *Gersoniana. A Latin Sermon on the Immaculate Conception of the Virgin Mary ascribed to Jean G.*, New York 1951, 75 pp. in 4°.

GIACOMO (S.) di SARUG. — Per altezza d'ingegno e per fecondità di opere, G. di S. (451-521), scrittore siriaco, può stare al fianco di S. Efrem. Delle *Omelie mariologiche* (Introduzione, Traduzione dal Siriaco e Commento del Prof. Costantino Vona, « Lateranum », Roma 1953), cinque sono sulla Vergine e tre sulla Natività. Le prime toccano i punti più salienti della vita di Maria, e, in modo particolare, la maternità, la verginità, la santità della Vergine in opposizione ad Eva. G. di S. sembra anche favorevole all'Immacolata Concezione, poiché la parola « purificazione » sembra che abbia il significato di un accrescimento di santità e di purezza, o preservazione dalla colpa: « sola umile, pura, bella e immacolata ».

La Mariologia di G. di S. è sostanzialmente ortodossa: si muove nella linea di S. Efrem.

BIBL.: PARENTE P., *Un cantore di Maria nell'Oriente cristiano* », in « Euntes Docete » 7 (1954) pp. 88-91; VONA C., *La dottrina di G. di S. sulla santità di Maria*, ibid. 6 (1953) pp. 30-48; ID., *Un argomento filologico a favore dell'Immacolata Concezione in S. G. di Sarug*, in «Virgo Immaculata » IV, pp. 133-144; VAN ROEY A., *La sainteté de Marie d'après Jacque de S.*, ibid. pp. 113-132.

GIACOMO MONACO. — Fiorì nella seconda metà del sec. XI. Ha lasciato una *Oratio 3, in Praesentationem* (PG 127, 600a-632a) nella quale utilizza larghi estratti del 5° discorso di Giorgio di Nicomedia (fine del sec. IX). L'*Oratio 1, in Concept. Deip.* (PG 127, 543d-56a) appartiene, con molta probabilità, a Giorgio di Nicomedia. Ha anche un'*Omelia sulla Annunciazione* (PG 127, 631-

659a), sulla *Visitazione* (PG 127, 659b-698c) e sullo *Sposalizio* (PG 126, 698d-700d).

GIACOMO da VARAZZE (B.). — Nato a Varazze, presso Savona, nel 1228 o 1230, entrò nell'Ordine Domenicano e insegnò per parecchi anni sacra Teologia. Nel 1292 fu eletto Arcivescovo di Genova, ove morì nel 1298. Lasciò, ad uso degli oratori sacri, una serie di dotti discorsi sulla Madonna. Procede in essi con metodo molto scolastico, con divisioni e suddivisioni. La Mariologia di G. da V. si trova sparsa nelle opere seguenti:

1) *Legenda aurea*, vulgo Historia lombardica dicta. Ad optimorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse, Vratislaviae 1890; 2) *Sermones de Sanctis* per anni totius circulum; 3) *Sermones Dominicales* per totum annum..., Venetiis 1572; 4) *Sermones Quadragesimales...*, Venetiis 1571; 5) *Sermones aurei* de Maria Virgine Dei Matre, omni doctrina et magnis sacrae Scripturae locis referti..., Venetiis 1590; 6) *Chronica civitatis Januensis ab origine urbis ad annum MCCXCVII*. Ed. Monteleone G., *Jacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*. Studio introduttivo e testo critico commentato (Fonti per la Storia d'Italia, pubblicate dal R. Istituto storico italiano per il medio evo. Scrittori sec. XIII, n. 85, Roma 1941).

Il B. G. da V. illustra in modo speciale l'altissima dignità della maternità divina, la sua cooperazione all'opera della nostra salvezza, la sua maternità spirituale, l'Assunzione, ecc.

BIBL.: Lorenzin P., O.F.M., *Mariologia Jacobi a Varagine O. P.* (Bibl. Mar. Medii Aevi - Textus et Disquisitiones - Fasc. VI), Roma, Ac. Mar., 1951.

GIAPPONE. — Il culto di Maria affonda le sue radici negli anni della predicazione di S. Francesco Saverio. Se ne trovano infatti le tracce fin dal 15 agosto del 1549, quando l'apostolo del G. donò una bella immagine della Madonna al principe Paolo Hanshiro, da lui convertito alla fede a Malacca. Lo stesso principe, dietro richiesta della madre, mandò un breve riassunto della dottrina cattolica (*Lettres de saint François-Xavier*, Nouvelle traduction par Eugène Thibaut S. J., pp. 33, n. 39).

Iniziata così, sotto gli auspici di Maria, la predicazione del Vangelo, essa vi fece rapidi progressi.

Il culto mariano vi fiorì ben presto. San Francesco Saverio stesso, come risulta da una sua lettera del 1549 o 1550, aveva concepito il progetto di dedicare un santuario alla Madre di Dio nella grande città di Miaco (la odierna Kyoto, antica residenza dell'Imperatore e capitale del G.). In seguito i Missonari Domenicani delle Filippine vi diffusero largamente la pratica del S. Rosario, che i pii giapponesi erano soliti portare, anche in mezzo alle persecuzioni più violente, appeso al collo o al braccio. Violentissime persecuzioni si scatenarono ben presto contro i cristiani. Nel solo anno 1694 ben 30.000 fedeli sigillarono col sangue la loro fede. Fu decretato il pieno sterminio dei cristiani, e per impedire ad essi l'ingresso nel G., furono collocati vicino allo sbarco una croce ed un'effigie della Vergine: prima d'entrare nel G. gli stranieri avrebbero dovuto calpestarli. La fede in Cristo e la devozione a Maria tuttavia continuarono a fiorire, e allorquando il 17 marzo del 1865 venne aperta in Nagasaki, dai Missionari cattolici, la chiesa in onore dei 26 martiri giapponesi di recente canonizzati, una quindicina di persone si presentarono al P. Petitjean chiedendogli di poter venerare l'immagine della Madonna. Erano i discendenti degli antichissimi cristiani che, non ostante la violentissima persecuzione scatenatasi 250 anni prima, avevano conservato e praticato in segreto la eredità della fede, trasmettendola di generazione in generazione. A perenne ricordo di questa inattesa scoperta, là, in Urakami, fu edificata una cappella che divenne poi il Santuario di « Nostra Signora del Giappone ». Sul piedistallo della statua, Mons. Petitjean fece incidere queste parole: « Nostra Signora del Giappone, pregate per noi! A ricordo del giorno 17 marzo 1865 ». A destra e a sinistra di questa iscrizione, si leggono le due invocazioni: « Regina Martyrum » e « Auxilium Christianorum! ». Ogni anno, il 17 marzo, vien celebrata in tutto il G. una festa particolare di Maria a perenne ricordo della memoranda scoperta. Nelle sole cristianità del sud, si contavano, all'inizio di questo secolo, 26 chiese o cappelle dedicate alla Vergine.

BIBL.: Bonne, *Le culte de la Sainte Vierge au Japon*, in « Compte rendu du Congrès Marial de Lyon, 1900 », pp. 578-586; Koelher Th., S.M., *Maria-Kwannon. Iconographie mariale au Japon durant la persécution*, in « L'Apôtre de Marie » 35 (1953) pp. 97-143; Soden A., S.M., *Seibo Maria to Nihon* (*Santa Maria in G.*), Tokyo 1954, 267 pp.; Schütte J., S.J., *On Ma-*

mori no Santa Maria. Das Fest Unserer Lieben Frau, Schutz-herrin Japanas, am japanischen Neujahrstag, Roma, Instit. Historicum Soc. J., 1954, 10 pp.; MORA H., M.E.P., *La dévotion mariale au J.*, presso Du Manoir, IV, pp. 981-1000.

GIBIEUF GUGLIELMO. — Sacerdote dell'Oratorio di Parigi (fin dal 1612). Nato a Bourges, fu discepolo e collaboratore del card. de Bérulle (v.). Nel 1637 pubblicò a Parigi *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, vera somma mariana, parallela ai *Discours sur les états et grandeurs du Verbe incarné* del card. de Bérulle. Quando costui venne elevato alla dignità cardinalizia, il G. divenne Vicario Generale della Congregazione. Morì nel 1650.

BIBL.: KOEHLER TH., S.M., *Possibilités de synthèse théologique dans la doctrine mariale de Bérulle et de G.*, in « Apôtre de Marie » 35 (1953) pp. 125-143; RAYEZ A., S.J., *La dévotion mariale chez Bérulle et ses premiers disciples*, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 61-71.

« GIORNO DI MARIA ». — È stato promosso dalla Federazione Canadese degli alunni delle case religiose (« Federation of Convent Alumnae ») e viene celebrato da un gran numero di cattolici la 2ª domenica di maggio (la domenica della festa delle Madri) in onore di Maria, particolarmente sotto il titolo di « Madre del genere umano ». La suddetta « Federazione » conta in tutto il Canada 86 gruppi. Vi è un Consiglio internazionale del « G. di M. »; il Presidente risiede negli Stati Uniti. Il « G. di M. » viene celebrato con le pratiche seguenti: 1) assistenza alla Messa, Comunione e preghiera secondo un'intenzione particolare indicata dalla Federazione; 2) portare in modo visibile, durante la giornata, la medaglia miracolosa; 3) compiere, in nome di Maria, qualche sacrificio in favore di qualche buona causa. Viene stampato, ogni anno, e distribuito un Bollettino di 25.000 esemplari. In alcune città il « G. di M. », oltre alle suddette pratiche comuni, prende forme diverse, con altre iniziative.

BIBL.: MAC GUIGAN, *La dévotion à la Sainte Vierge au Canada de langue anglaise*, presso Du Manoir, V, p. 220.

GIOVANNI (S.). — Nativo di Galilea, dopo essere stato discepolo del Battista, divenne Apostolo di Gesù, « il prediletto » (13, 23-25) e fu presente al primo miracolo operato da Gesù alle nozze di Cana, dietro l'intercessione di Maria (2, 1-15). Nella sua narrazione evangelica dice anche che Maria, subito dopo, accompagnò il Figlio a Cafarnao (2, 12). Da Cristo in croce fu assegnato come figlio a Maria (19, 27).

Egli accenna a Maria ed al suo concepimento verginale nel prologo, dove parla di « Colui che non è nato dal sangue, né dal desiderio della carne, né dal desiderio dell'uomo, ma da Dio. E il Verbo si è fatto carne ed ha stabilito il suo tabernacolo in mezzo a noi » (1, 12-14): quel « tabernacolo » in cui il Verbo Incarnato ha posto la sua dimora è Maria (Ecco il « tabernacolo di Dio con gli uomini », Apoc. 21, 2-3). Nell'Apocalisse (v.) poi (12) Maria ci viene presentata da S. G. nella sua maternità universale, ossia, nella sua maternità sia verso Cristo (12, 4-6, 12-13) sia verso i cristiani (la « discendenza » della « donna » 12, 17, eco evidente di Gen. 3, 15 ove si parla della « donna » e della sua « discendenza ») nonché il suo trionfo, con Cristo, sul demonio (o serpente antico) e la sua glorificazione in anima e corpo, nel cielo.

Degno di nota è l'intimo nesso (rilevato da alcuni esegeti) esistente tra le nozze di Cana e la scena del Calvario: i due soli luoghi in cui S. G. (e lui solo) parla esplicitamente della presenza di Maria. Si tratta di due episodi fondamentali intimamente connessi. Ed infatti: 1) il primo segna « l'inizio » della vita pubblica messianica di Cristo, mediante l'operazione del primo miracolo che fonda la fede dei discepoli; il secondo invece segna la fine, il compimento: « tutto è compiuto »: così dice Cristo immediatamente dopo le parole « Ecce filius tuus ... Ecce mater tua »: quella è « l'ora sua » (espressione ripetuta da S. G. sette volte, nel suo Vangelo, per indicare il « compimento » della missione e glorificazione messianica di Cristo mediante la sua passione e morte). 2) Nel primo Gesù chiama Maria « donna », anziché « mamma »; nel secondo fa altrettanto (con evidente allusione alla « donna » del Protovangelo, Gn 3, 15). Il motivo? Questo: Gesù, nella sua manifestazione messianica (iniziata a Cana e poi protratta per tutta la sua vita pubblica), deve e vuole agire soggetto al « Padre » che l'aveva mandato (Lc 2, 49) e non già alla Madre, dalla quale perciò dovrà necessariamente separarsi; ma una tale separazione avrà fine: Ella si riunirà a Lui allorché sarà « l'ora » di Lui, ossia, l'ora della Passione e Morte (in altri termini, Gesù avrebbe detto a Maria: non vi è più

nulla tra me e te, perché l'ora della mia glorificazione messianica mediante la Passione «non è ancor giunta»: quando giungerà, ti riunirai a me). Nel secondo episodio quindi indica chiaramente che l'«ora» di Cristo è giunta e, con essa, è giunta anche l'ora di Maria, l'ora della sua spirituale universale maternità. Alle parole «Che è a me e a te» fanno eco le parole: «Ecco tuo figlio!... Ecco tua madre!...». S. G., perciò, con questi due episodi narrati da lui solo, ha voluto sottolineare la parte di Maria nella Redenzione, ossia, l'associazione della nuova Eva al nuovo Adamo nell'opera della rigenerazione spirituale dell'umanità alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato, mediante una relazione di maternità e di filiazione di cui è prototipo Giovanni (Gesù infatti *prima* raccomanda Giovanni a Maria e *poi* Maria a Giovanni).

S. G. quindi gareggia con S. Luca (v.) nel tratteggiare la figura di Maria. Con ogni probabilità, si può asserire, tra i due Evangelisti, una specie di parentela letteraria, ossia, un influsso reciproco: influsso orale di S. G. su S. Luca, e influsso scritto di S. Luca su S. G. Il discepolo prediletto ha voluto completare i sinottici, specialmente S. Luca.

BIBL.: BRAUN F. M., O.P., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Casterman, Paris-Tournai 1953; QUIEVREN F. (protestante), *La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'évangile de Saint Jean*, in «Supplement de la Vie spirituelle» 5 (1952) pp. 101-104 (arriva per vie diverse alle principali conclusioni del P. Braun); BOISMARD M. E., *Du baptême à Cana*, Cerf, Parigi 1956 («Lectio divina», 18) pp. 133-159; THYES A., *Jean 19, 25-27 et la maternité spirituelle de Marie*, in «Marianum» 18 (1956) pp. 80-117.

GIOVANNI (S.) CRISOSTOMO.

— Dottore della Chiesa. Nato in Antiochia di Siria verso il 345, fu discepolo del retore Libanio. Ordinato Sacerdote nel 386, divenne famoso per i suoi eloquenti discorsi esegetici. Nel 397 fu eletto Patriarca di Costantinopoli. Pagò il suo ardente zelo per la riforma dei costumi, con l'esilio. Ritornato quasi subito, per volontà di popolo, nella sua sede, nuovamente esiliato, morì nei pressi di Comana, nel Ponto, il 14 sett. 407. Fin dal sec. VI, per la sua affascinante eloquenza, gli fu dato l'appellativo di «Crisostomo» (= aurea bocca). Gli Antiocheni lo chiamarono «il grande Maestro del Mondo».

Tratta della Madonna, non sempre con molta ortodossia, nei suoi commenti al Vangelo di S. Matteo, di S. Giovanni e ad Isaia.

Non sono autentici gli scritti seguenti attribuiti a G. C.: 1) *Homil. in Assumpt.* (PG 50, 791-796) attribuita anche a S. Gregorio Taumaturgo (PG 10, 1171-1178): appartiene con molta probabilità a Proclo; 2) *Homil. de Descriptione Deiparae* (PG 50, 795-800), appartiene al sec. V; 3) *In Ps. XIII* (PG 55, 549-558); appartenente ad Asterio il Sofista (v.); 4) *Oratio in natalem Christi* (PG 56, 385-394): appartenente, a quanto sembra, a Severiano di Gabala (v.), quantunque Martín H., *Deux homélies attribuées à Gregoire le Thaumaturge*, in «Rev. d'hist. ecclés.» 24 (1928) pp. 364-373, e specialmente *Un florilège*, in «Le Muséon» 54 (1941) pp. 30-33; 5) *Homil. de legislatore* (PG 56, 397-410): appartenente a Severiano di Gabala; 6) *Oratio I, in mundi creationem* su Eva e Maria (PG 56, 429-500): appartenente a Severiano di Gabala; 7) *Opus imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 617-946): appartenente ad uno scrittore latino ariano (Cfr. Du Manoir, I, p. 89, n. 12); 8) *Homil. in Incarnationem* (PG 59, 687-700): appartenente a Severiano di Gabala; 9) *In Sanctam Virginem et Deiparam* (PG 59, 707-710) e 65, 715a-721b (v. Attico); 10) *Contra haereticos et in sanctam Deiparam* (PG 56, 385); 11) *Sermo in Annuntiat.* (PG 60, 755-760), d'incerto autore; 12) *In Christi Natalem diem* (PG 61, 737-738): appartiene probabilmente a Proclo (Cfr. Marx, *Procliana*, n. 18, p. 30); 13) *In Natalem Domini* (PG 61, 763-768): appartenente a Severiano di Gabala; 14) *In Annuntiat. Deiparae* (PG 62, 763-770): appartiene, probabilmente, a S. Gregorio di Nissa (v.); *Sermo in Ascensionem* dove Maria assiste all'Ascensione (PG 64, 45-48): probabilmente di Eusebio d'Alessandria (PG 86a, 421d-422d): Cfr. Martin C., *Un discours prétendument inédit de saint Cyrille d'Alexandrie*, in «Rev. d'hist. eccl.» 32 (1936) pp. 345-350.

Recentemente, E. Bichersteth (*John Chrysostom and the early history of the Hypapante*, in «Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi bizantini, Palermo 3-10 aprile 1951, vol. II [«Studi bizantini e neoellenici», vol. VIII, 1953, Roma, pp. 401-404]), ha dimostrato, in base ad argomenti sia esterni (sette mss., tre dei quali del sec. XII), sia interni, che appartiene «probabilissimamente» al Crisostomo, un'Omelia sulla *Hypapante*, quantunque sia stata scritta da stenografi mentre egli parlava, e non sia stata da lui riveduta. L'Omelia è tuttora inedita, e ter-

mina con un paragrafo in lode della Vergine.

BIBL.: DIEU, *La Mariologie de saint Jean Chrysostome*, in « Mémoires et rapports du Congrès marial tenu à Bruxelles », Bruxelles 1921, t. I, pp. 71-83; ELLERO G., O.S.M., *Maria alle nozze di Cana secondo S. G. C.*, tesi dattiloscritta per la licenza in S. Teol. presso la Facoltà Teol. « Marianum ».

GIOVANNI (S.) DAMASCENO. — Nato a Damasco da famiglia cristiana nel sec. VII, verso l'a. 732 entrava nel monastero di S. Saba, presso Gerusalemme. Ordinato Sacerdote da Giovanni V vescovo di Gerusalemme († 725), passò la sua vita nello studio e nell'orazione. Morì nel 749. Per la sua aurea dottrina fu appellato « Chrisorroa » (= uno che versa oro).

S. G. D., devotissimo della Vergine, per primo offre, nelle sue opere, una Mariologia abbastanza completa. Il suo influsso nella Chiesa Orientale fu notevole. La sua dottrina mariana è contenuta nei seguenti scritti: 1) *De fide orthodoxa* (PG 94, 790-1227); 2) *Homilia 6, in Nativitatem B. V. Mariae* (PG 96, 661b-680c); 3) le tre *Omelie sulla Dormizione*: a) la I (PG 96, 699h-721b), la II (PG 96, 721c-753a) e la III (PG 96, 753a-762d); la seconda, tuttavia, nel n. 18 (747a-752a), secondo il Mitchel V. A. (*Mariology*, v. bibl., p. XX) sarebbe interpolata.

Sono anche autentici gl'inni per l'*Annunciazione* (PG 96, 851-852), per la *Dormizione* (PG 96, 1363-1368) e i *tropari per i funerali* (PG 96, 1368-1370).

È dì dubbia autenticità la *Homilia in Annunt.* (PG 96, 643c-648a): v. Hoeck I. M., *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, in « Orientalia Christ. Per. » 17 (1951) pp. 5-60.

Non sono autentici: 1) l'*Homil.* [2] *in Annunt.* (PG 96, 648b-661a): 2) l'*Homil. 9, in Nativ. B. V. M.* (PG 96, 680c-698a) appartenente a Teodoro Studita († 826); 3) il *Frammento di un Sermone sulla Vergine* (PG 96, 816ac): v. Mitchel, *Mariology*, v. bibl., p. XXIII.

BIBL.: VERCRUYSSEN F., *De Marieleer van den H. I. Damascenus*, in « Handelingen van het Vlaamsch Maria Congres », Bruxelles 1921, t. I, pp. 239-249; SCHUPP M., *Zur Mariologie des hl. J. D.*, in « Div. Thom. » Freib., 2 (1924) pp. 222-234; MITCHEL V. A., *The Mariology of St. John Damascène*, in « Echos d'Orient » 40 (1937) pp. 318-346; CHEVALIER C., *La Mariologie de Saint Jean Damascène*, in « Bull. Soc Franç. Ét. Mar. » 1 (1935) pp. 155-178; ID., titolo identico Roma 1936, 262 pp.; CANAL J. M., *San Juan Damasceno Doctor de la muerte y de la Asunción de María*, in « Est. Mar. » 12 (1952) pp. 270-300; FERRONI L., *La Vergine nuova Eva, cooperatrice alla divina Economia e Mediatrice, secondo il D.*, in « Marianum » 17 (1955) 1-36.

GIOVANNI (S.) DELLA CROCE — Nato a Fontivéros (Castiglia), nel 1542, morì a Ubeda (Andalusia) nel 1591. Nel 1563 entrava nell'Ordine Carmelitano e seguiva i corsi filosofici e teologici dell'Università di Salamanca (1564-1567). Sacerdote novello, accettò di collaborare con S. Teresa di Gesù alla riforma del Carmelo (1568): cosa che gli attirò persecuzioni, reclusione, sofferenze indicibili che raffinarono il suo spirito e rafforzarono la sua mistica unione con Dio, che Egli descrisse poi, in modo impareggiabile, nei suoi scritti. Ha lasciato, nelle sue opere autentiche, pochi testi mariani, di grande valore dogmatico. Si trovano: 1) nei *Romances* VIII e IX del suo poema di sapore classico sopra l'Incarnazione; 2) nei capitoli XXXV-XLIV (inclusive) del Libro III della *Salita del Monte Carmelo*; 3) in quattro testi slegati che si trovano: a) nella *Salita*, L. III, c. II, n. 10; b) nel *Cantico Spir.*, strofa II, n. 8; c) *Ibid.*, strofa XX, n. 10; d) e *Chiama*, strofa III, n. 12.

In questi passi, il S. Dottore illustra in modo particolare: 1) il consenso di Maria all'Incarnazione del Verbo; 2) la sua divina maternità; 3) il culto dovuto alle sue immagini: *a*) natura della vera devozione e del vero culto a Maria; *b*) natura e scopo delle immagini; *c*) dottrina sopra i diversi titoli di Maria; *d*) locuzioni e apparizioni delle sue immagini; *e*) santuari mariani e loro pellegrinaggi; *f*) solennità e feste di Maria; *g*) orazioni e cerimonie mariane; *l*) nove abusi dei devoti di Maria; 4) Maria modello dell'anima perfetta.

BIBL.: P. CRISOGONO DE J. C., *Vida de S. Juan de la Cruz*, Madrid 1946; S. G. DELLA C., *Opere*, Firenze 1948; FR. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O.C.D., *Mariologia de San Juan de la Cruz*, in « Est. Mar. » 2 (1943) pp. 359-399.

GIOVANNI de ROMIROY — Fu Maestro in S. Teologia, tesoriere della Chiesa di Le Puy-en-Velay, nonché « promotore » della causa dell'Immacolata Concezione al Concilio di Basilea (prima ancora di Giovanni di Segovia) come risulta dal *Tractatus de veritate Conceptionis Beat.mae Virginis pro facienda relatione coram Patribus Concilii Basileae A. D. 1437*, Roma 1547, XIII, c. 4 (f. 265 r.).

Sembra che appartengano a lui tre scritti anonimi sull'Immacolata Concezione, in parte stampati ed in parte manoscritti.

BIBL.: EMMEN A., O.F.M., *Joannes de R. sollicitator causae Immaculatae Conceptionis in Concilio Basileensi. Attributio trium opusculorum hucusque anonimorum Magistro Joanni ex Le Puy-en-Velay*, in « Antonianum » 32 (1957) pp. 335-368.

GIOVANNI d'EUBEA — Fiorì nella prima metà del sec. VIII e morì verso il 750. Lasciò il celebre *Sermo in Concept. Deiparae* (PG 96, 1460-1500) in cui celebra le « lodi » della Vergine « e corde erumpentes »: v. Doelger F., *Joannes von Euboea*, in « Anal. Boll. » 68 (1950). Mélanges P. Peeters, II, pp. 5-26, 10 ss.

GIOVANNI DIACONO. — Oratore bizantino del sec. IX. Nel suo *Sermo in vitam Sancti Josephi Hymnographi* (PG 105, 939B-976D) ha alcuni elementi sulla Maternità divina, verginale e sull'Immacolata (955d-956d).

BIBL.: CHEVALIER, in « Repertoire de Sources Historiques », II, 2481.

GIOVANNI (S.) EUDES. — Nato a Ri, in Normandia, abbracciò lo stato ecclesiastico e fu uno dei più illustri discepoli del Card. de Bérulle (v.). Nel 1641 fondò l'Ordine di Nostra Signora della Carità, e nel 1643 la « Congregazione di Gesù e Maria ». Morì nel 1680. Fu beatificato da S. Pio X nel 1909 e canonizzato da Pio XI nel 1925. Egli è il Padre, il Dottore, l'Apostolo della devozione ai Sacri Cuori di Gesù e di Maria.

La sua dottrina Mariana, sulla linea Bérulliana, si trova in due sue opere: *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (« Oeuvres complètes », Vannes, Lafolye, 1905) e *Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Coeur de la Bienheureuse Vierge Marie* (Ibid., 1908). Anch'Egli insiste molto, come il de Bérulle, sull'unione indissolubile esistente tra Gesù e Maria. Essi sono così intimamente uniti che « chi vede Gesù vede Maria, chi ama Gesù ama Maria, chi ha devozione a Gesù ha devozione a Maria ». « Noi — scriveva — non dobbiamo separare ciò che Dio ha unito così perfettamente ». Da questo principio fondamentale, Egli ne deduce che « Gesù e Maria sono i due primi fondamenti della religione cristiana, le due sorgenti vive di tutte le nostre benedizioni, i due soggetti della nostra devozione e i due oggetti che noi dobbiamo tener presenti e rimirare in tutte le nostre azioni ». Ne deduce, inoltre, che « noi dobbiamo continuare le virtù e nutrire in noi i sentimenti di amore, di pietà e di devozione che ha avuto Gesù verso la sua Beata Madre; orbene, Egli l'ha amata perfettissimamente » (*La vie et le Royaume*, III P., XI).

BIBL.: LE DORÉ T. H. P., *Les Sacrés Coeurs et le Vénerable J. E.*, Lamulle et Poisson, Parigi 1891; JENNET L., *Marie dispensatrice de la grâce, d'après Saint J. E.*, Rapport présenté au Congrès marial de Québec, 14 giugno 1929; GEORGES P., *Saint J. E., Modèle et Maître de vie mariale*, Lethielleux, Parigi, 1946; ARRAGAIN S., *Quel fut le rôle de S. J. E. dans l'établissement du culte au Coeur immaculé de Marie*, in « Ami du clergé » 59 (1949) pp. 145-147; JURGA V., *La dévotion au Coeur immaculé de Marie d'après et dans l'oeuvre de Saint J. E. et l'enseignement postérieur de l'Église*, Città del Vaticano 1956, XV-74 pp.; LEBESCONTE F., EUD., *Il Cuore di Maria secondo S. G. E.*, Catania 1954, 308 pp.; BARBÉ L., EUD., *La Vierge dans la Congrégation de Jésus et Marie*, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 165-179; DEJARDINS U., C.J.M., *Les fondements de la Royauté de Marie selon saint J.E.*, in « La Royauté de l'Immaculée », Ottawa 1957, pp. 57-78.

GIOVANNI GEOMETRA. — Celebre poeta ed oratore, devotissimo della Vergine, della seconda metà del sec. X. Dopo essere stato grande dignitario della corte imperiale si fece monaco e, in età avanzata, si fece ordinare sacerdote. V'è chi ritiene che sia stato anche vescovo di Melitene. Parecchi epigrammi di G. G. hanno un soggetto religioso (PG 854-868). Ha consacrato a Maria cinque inni, nei quali la perfezione della forma gareggia con la profondità della dottrina. Ha lasciato inoltre un'eccellente omelia sull'Annunciazione (PG 106, 811-848), ove vengono riprese varie edizioni anteriori. Il suo capolavoro tuttavia, secondo il Wenger (*L'association de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^{e} au X^{e} siècle. Études et Documents*, Parigi 1955, p. 186) è una grande Biografia di Maria ancora inedita, sotto forma di trattato o di Omelia celebrante tutti i misteri della sua vita secondo l'ordine cronologico e nel quadro delle feste liturgiche. Si trova: 1) nel Vat. Gr. 504 scritto nel 1105 (Cfr. Devreesse R., *Codices Vaticani Graeci*, t. II [cod. 330-603], Città del Vaticano 1937, pp. 338-349); 2) Par. Gr. 215, del sec. XIII (Cfr. Omont, *Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Parigi 1938, p. 24); 3) Genova 32, del sec. XIV, f. 242-309 (Cfr. Ehrard A., *Die griechischen Handschriften von Genua*, s. a., s. l., pp. 20,

estr. da « Zentralblatt für Bibliothekswesen, 10 [1893] pp. 189-218); 4) Biblioteca Bollandiana 196 f. 59, 182 v. (Cfr. Van der Horst e H. Delehaye, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, Bruxelles 1913, p. 196, cod. 288).

Secondo il Wenger, una tale Biografia sarebbe « dal punto di vista teologico, la prima sintesi mariana bizantina fatta da un uomo che è profondo teologo, come pure fine letterato..., incomparabilmente superiore a quella così mediocre del monaco Epifanio, e superiore a quella di Simeone Metafraste » (*op. cit.*, p. 188). Il P. Jugie ha dimostrato la dipendenza di Simeone Metafraste da G. G. (v. « Echos d'Orient » 22 [1923] pp. 5-10). Il Wenger (*op. cit.*. pp. 363-415) ne pubblica la conclusione, la quale si riferisce alla « dormizione » di Maria (una quinta parte dell'opera intera). Il Card. Mai ne ha pubblicato parecchi estratti (45) nella *Catena in Lucam* di Niceta d'Heraclea (v. Mai A., *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, Roma 1837, pp. 626-724). Altri estratti sono stati pubblicati dal P. Jugie (nell'op. *La mort e l'Assomption de la Sainte Vierge.* Étude historico-doctrinale. Città del Vaticano 1944 [Studi e testi, 114] pp. 319-320).

BIBL.: Scheidweiler F., *Studien zu Johannes Geometres*, in « Byz. Zeitschr. » 45 (1952) pp. 277-319, sintetizza i vari elementi biografici nell'opera di G. G.; Galof I., S. I., *La plus ancienne affirmation de la Corédemption mariale. Le témoignage de I. le G.*, in « Rech. sc. rel. », 45 (1957) pp. 187-208.

GIOVANNI XXIII. — Nato a Sotto il Monte (Bergamo) il 25 novembre 1881, Angelo Giuseppe Roncalli fece i suoi studi in Diocesi ed in Roma, ove si laureò in S. Teologia. Ordinato Sacerdote, fu Segretario di S. E. Mons. Radini-Tedeschi vescovo di Bergamo (1905-14), Cappellano militare, Direttore spirituale del Seminario di Bergamo (1918-21), Direttore generale, per l'Italia, delle « Pont. Opere di Propaganda Fide » (1921-24), Arciv. tit. e Delegato Apostolico in Bulgaria (1925-34), Delegato Ap. ad Istanbul e Atene (1934-44), Nunzio Apost. in Francia (1944-53), Cardinale Patriarca di Venezia (1953-58) e, finalmente, dal 28 ottobre 1958, Sommo Pontefice. Devotissimo della Madonna, non omette occasione per parlare di Lei. « La Nostra devozione personale alla Vergine Immacolata — diceva il 17 gennaio 1959, a chiusura del Centenario di Lourdes — e più la Nostra responsabilità di Supremo Pastore, Ci spinge a promuovere l'onore della Vergine e a stimolare l'amore dei fedeli di tutto il mondo verso di Lei ».

BIBL.: *Documenta Magisterii Ecclesiastici*, in « Marianum » 21 (1959) pp. 93-108; *Doctrina Mariana Joannis XXIII*, in « Eph. Mar. » 9 (1959) pp. 490-492; 10 (1960) pp. 114-116.

GIROLAMO (S.). — Nato a Stridone, in Dalmazia, verso l'a. 340-50, a circa vent'anni fu, in Roma, discepolo del grammatico Donato. Ordinato Sacerdote in Antiochia, verso l'a. 378, fu segretario di Papa Damaso. Nel 385 si ritirò a Bethlehem dove, con l'aiuto finanziario di S. Paola e della figliol a Eustochio, fece costruire due grandiosi monasteri, uno per gli uomini, retto da lui, ed un altro per le donne, retto da S. Paola. Ivi passò gli ultimi suoi anni intento alla preghiera e allo studio della S. Scrittura. Morì nel 420.

S. G., non solo è il « Dottore Massimo » nell'esporre la S. Scrittura (Colletta della Messa), ma è anche il « Dottore Massimo » della perpetua verginità di Maria, per difendere la quale, nel 383, scrisse l'opuscolo « De perpetua virginitate B. Mariae » (PL 23, 183-206) contro Elvidio il quale asseriva che Maria, dopo la nascita di Cristo, avrebbe avuti altri figli da S. Giuseppe. Della verginità di Maria tratta anche, di passaggio, nel L. I contro Gioviniano (PL 23, 211-338).

Sono apocrifi: 1) l'Epistola IX ad Paulum et Eustochium de Assumptione B. Mariae Virginis » (PL 40, 126-147); 2) la « Epi tola X de Assumptione Virginis Mariae » (PL 30, 147-150); 3) l'« Epistola I de Nativitate S. Mariae (PL 30, 307-318); 4) l'« Epistola ad amicum aegrotum de viro perfecto » (PL 57, 938-942).

BIBL.: Niessen J., *Die Mariologie des hl. H. Ihre Quellen und ihre Kritik*, Münster in W. 1913, VIII, 250 pp.; De Jonghe H., *De Marialeer van den H.*, in « Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel » 1921, I, pp. 190-207.

GIUSEPPE (S.) da LEONESSA. — Nato a Leonessa nel 1556 dalla famiglia Desideri, fu insigne missionario e predicatore cappuccino, prima a Costantinopoli e poi nell'Umbria e nell'Abruzzo. Morì nel 1612. Benedetto XIV, nel 1746, l'ascriveva nell'albo dei Santi.

Tra i codici manoscritti di prediche di San G. da L., conservati nell'archivio della Postulazione Generale dei Cappuccini in Roma (v. « Collect. Franc. » 28 [1948] pp. 259 272) ve n'è uno intitolato *Mariale* (Ibid.,

pp. 263-264) contenente due discorsi sull'Immacolata, due sulla Natività, due sull'Annunciazione, uno sull'Assunzione, con alcuni altri appunti. I due sermoni sulla Natività di Maria sono stati pubblicati uno — quello in latino — in «Anal. Min. Cap.» 13 (1897) pp. 281a-286a; e l'altro — in volgare — in «Eco di S. Francesco d'Assisi» 25 (1807) pp. 426-434. Il sermone sull'Assunta è stato pubblicato su «Collect. Franc.» 20 (1950) pp. 377-378.

BIBL.: BALDUINUS AB AMSTERDAM, O. F. M. Cap., *Doctrina de Immaculata Conceptione B. M. Virginis in scriptis ineditis S. Josephi a L., Appendix: Sermo S. Josephi a L.: in Annuntiatione B. M. Virginis*, in «Regina Immaculata», Roma 1955, pp. 322-396.

GIUSEPPE (S.) l'INNOGRAFO. — Nato a Siracusa nell'816, per sfuggire all'invasione saracena si riparò nel Peloponneso e a Tessalonica (841) e si fece monaco basiliano. Passò quindi a Costantinopoli. Verso l'850, fondò a Gerusalemme un monastero ove compose i suoi Inni, così celebri da esser accolti nella liturgia e da valergli l'appellativo d'«Innografo». Morì a Costantinopoli il 3 aprile 886. Ha lasciato un *Mariale* (PG 105, 983a-1040c, raccolta dei canoni delle feste mariane: cfr. Acta SS. Bolland, aprile, I, 268B), una raccolta di *Theotochia* (1041A-1414C) ed un *Canon in terrae motus periculo* (1415a-1422b: preghiere ed invocazioni). G. l'I. esalta la Vergine Madre di Dio, Mediatrice, Immacolata, ecc.

BIBL.: TESTORE C., in Enc. Catt., VI, 813.

GIUSTINIANI (S.) LORENZO. — Nato a Venezia nel 1381, entrò, a 21 anni, fra i Canonici regolari di S. Giorgio in Alga dei quali fu Priore Generale e riformatore. Nel 1433 fu eletto vescovo di Castello (Venezia); nel 1451 divenne primo Patriarca di Venezia. Uomo di vita austerissima, pastore zelantissimo, lasciò vari scritti, fra i quali discorsi mariani densi di dottrina (v. Justiniani [Div.] Laurentii, *Opera Omnia*..., Venezia 1606). Morì nel 1456, e fu canonizzato da Alessandro VIII nel 1690.

GIUSTINO (S.). — Filosofo e martire. È il principale apologista del sec. II. Nato a Flavia Neapolis (l'attuale Naplusa) all'inizio del sec. II, dopo aver frequentato le varie scuole filosofiche si convertì e consacrò la sua vita alla difesa del cristianesimo. Venne a Roma due volte e vi fondò un'importante scuola filosofica cristiana. Fu decapitato a Roma verso l'a. 165 con altri sei compagni, per ordine del prefetto Giunio Rustico. Delle varie opere attribuite a G., tre sono sicuramente autentiche: le sue due «Apologie» (scritte verso la metà del sec. II e indirizzate, la prima all'Imperatore Antonino Pio, e l'altra a Marco Aurelio e Lucio Vero) e il «Dialogo col giudeo Trifone» (posteriore alla prima Apologia), pubblicati nella PG 6.

G. svolge, nei suoi scritti, «l'economia di Dio» già abbozzata da S. Ignazio di Antiochia (v.). Iddio, secondo G., ha architettato un piano di salvezza in opposizione al piano diabolico della rovina: un uomo ed una donna (Adamo ed Eva) erano stati, in mano al diavolo, strumenti di rovina; un altro uomo ed un'altra donna (Cristo e Maria) saranno, in mano di Dio, strumenti di salvezza (*Dialog.* 100, PG 6, 710d-711a). Un tale piano, secondo G., Dio l'ha manifestato, fin nei minimi particolari, per mezzo dei profeti. G. è il primo, tra i Padri, a svolgere il celebre parallelismo Eva-Maria. Come la nostra rovina si iniziava con la disobbedienza di Eva, così la nostra riparazione s'iniziava con l'obbedienza di Maria.

BIBL.: LEBON I., *L'apostolicité de la média tion mariale*, in «Rech. de Théol. Anc. et Médiév». 2 (1930) pp. 146-153; NAUVELAERTS M. A., *De Maria nova Eva doctrina Patrum autenicaenorum*, in «Divus Thomas» 34 (1931) pp. 480-491; NEUBERT E., *Marie dans l'Église auténicéenne*, Ed. II, Parigi, Gabalda, 1908, pp. 76-91; 240; MAUTONE A., O.S.M., *L'economia divina in S. G. e il posto che occupa in essa la SS. Vergine*. Tesi dattiloscritta per la Licenza in S. Teologia presso la Facoltà Teol. «Marianum».

GLABAS ISIDORO. — Arcivescovo di Tessalonica (Salonicco) fin dal 1379 e oratore sacro. Morì nel 1394. Quattro sue Omelie mariane sono state pubblicate, nel testo originale, prima dal Ballerini (*Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Roma 1854, t. I, pp. 204-242, 418-458; t. II, pp. 377-439, 597-661) e poi dal Migne (PG 139, coll. 12-164). Hanno per oggetto la Natività, la Presentazione al Tempio, l'Annunciazione e l'Assunzione o Dormizione di Maria. Sono state prese dal cod. «Vaticanus graecus 651». Gli scritti di G. I. ebbero non poca importanza nei lavori preparatori alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione.

BIBL.: PETIT L., in DthC, VIII, 1, col. 111; GORDILLO M., *L'Immacolata Concezione e lo stato di giustizia originale nella mariologia dei Palamiti*, in «Virgo Immaculata», IV, pp. 170-184.

GLORIA DI MARIA. — Ultimo singolare privilegio concesso dall'Onnipotente a Maria è una singolare gloria celeste, incomparabilmente superiore a quella di tutti gli altri eletti, Angeli e Santi, come « il sole — dice S. Bernardino da Siena — supera in grandezza tutti i corpi celesti » (Opera, Venetiis 1551, t. I, col. 519 D). La gloria, infatti, è proporzionata alla grazia. Ma la grazia di Maria (v. Grazia), fin dal primo istante della sua esistenza, superò incomparabilmente la grazia di tutti gli Angeli e Santi, presi insieme. Avendo avuto sulla terra — rileva S. Tommaso — il merito di tutti, ha anche, in Cielo, la gloria di tutti, ossia, « tutto ciò che si trova nei singoli Santi, abbonda in Maria » (*Serm. 58, in Assumpt. seu de B. V. in Coelis exaltatione*, Op., t. 15, p. 223).

Ciò premesso, se è impossibile parlare della gloria degli Eletti nel Cielo (« non licet homini loqui »), è ancora più impossibile parlare della singolare gloria celeste di Maria, Regina di tutti gli Eletti. Cercheremo perciò di dire qualche cosa, sia riguardo alla gloria essenziale, sia riguardo alla gloria accidentale dell'augusta Regina del Cielo.

I. *Superiorità di Maria nella gloria essenziale.* L'essenza della gloria celeste (la gloria essenziale dei Beati) consiste nella visione intuitiva di Dio, bellezza e bontà infinita, e nel sicuro possesso di Lui per tutta l'eternità. Questa gloria essenziale si svolge in tre atti: la visione, l'amore, il gaudio: « Videbimus, amabimus, gaudebimus ». Ciò posto, Maria *vede* Dio, *ama* Dio, *gode* Dio più di tutti gli altri Beati presi insieme.

1) Maria, in primo luogo, *vede Dio*, a faccia a faccia, incomparabilmente più di tutti gli altri Beati. Costoro, infatti, vedono Dio in diversa misura, in proporzione al « lume di gloria » che rafforza la potenza visiva dell'intelletto creato. Orbene, il « lume di gloria » concesso da Dio a Maria — proporzionato alla sua singolarissima grazia ed ai suoi incomparabili meriti — supera quello di tutti i Beati, presi insieme. « Come la vista dell'aquila — dice il P. Garrigou-Lagrange — supera quella di tutti gli uomini che si trovassero al suo stesso posto, come il valore intellettuale di un S. Tommaso supera quello di tutti i suoi commentatori messi insieme, o l'autorità di un Re quella di tutti i suoi ministri riuniti, la visione beatifica di Maria penetra più profondamente nell'Essenza divina veduta faccia a faccia che non la visione di tutti gli altri Beati, eccettuata l'anima santa di Gesù » (*La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore*, Firenze 1953, p. 195). Vi è, tra Maria e tutti gli altri Beati presi insieme, una doppia ineguaglianza: una *intensiva*, poiché ha una visione di Dio incomparabilmente più chiara; ed un'altra *estensiva*, poiché una tale visione è incomparabilmente più estesa, abbracciando tutto ciò che ha un qualche rapporto con la sua universale missione di Madre universale, di Mediatrice universale e di Regina universale.

2) Maria, in secondo luogo, *ama Dio* incomparabilmente più di tutti gli altri Beati presi insieme, poiché l'amore è conseguenza della cognizione ed è in proporzione alla medesima. È, infatti, la luce della mente quella che accende il cuore e lo fa divampare. Superiore a tutti nella luce, Maria è anche superiore a tutti nell'amore.

3) Maria, in terzo luogo, *gode Dio* incomparabilmente più di tutti gli altri Beati presi insieme, poiché il gaudio beatifico è conseguenza della visione e dell'amor di Dio, ed è in proporzione dei medesimi. Questa terza asserzione perciò è un corollario logico delle due asserzioni precedenti.

II. *Superiorità di Maria nella gloria accidentale.* Oltre alla gloria essenziale consistente — come abbiamo già detto — nella visione intuitiva di Dio, i Beati godono anche di una gloria *accidentale*, consistente in alcuni beni creati, vale a dire: il gaudio per il bene operato, le nuove rivelazioni, le aureole, la speciale bellezza del corpo, l'onore, il rispetto ecc. Orbene, Maria, in tutte queste cose, supera incomparabilmente tutti i Beati, anche presi collettivamente.

1) Maria, in primo luogo, supera tutti gli altri Beati nel *gaudio* per il male evitato e per il bene operato durante tutto il corso della vita, dal primo fino all'ultimo istante: in Lei nessuna macchia di colpa; in Lei l'abbondanza di tutte le opere buone.

2) Maria, in secondo luogo, supera incomparabilmente tutti gli altri Beati in certe *nuove rivelazioni* intorno ai futuri contingenti, dalle quali rivelazioni percepisce nuovi gaudii. L'Essenza divina, infatti, essendo infinita, presenta, per tutta l'eternità, nuovi aspetti.

3) Maria, in terzo luogo, supera tutti gli altri Beati nelle cosiddette *aureole*, ossia, la triplice aureola: quella dei Martiri, poiché più di tutti ha sofferto; quella dei Confessori, poiché più di tutti ha professato la fede cristiana; quella delle Vergini, poiché più

di tutte ha conservato, in tutta la sua perfezione, la verginale purezza sia dell'anima che del corpo.

4) Maria, in quarto luogo, supera tutti gli altri nella speciale *bellezza* del corpo, poiché il suo corpo verginale, dal quale Gesù prese il suo corpo, più di tutti gli altri Beati alla fine del mondo, possiede di già le quattro doti proprie dei corpi glorificati, vale a dire: l'impassibilità, la sottigliezza, l'agilità, la chiarezza (I Cor. 15, 44).

5) Maria, in quinto ed ultimo luogo, supera tutti gli altri Beati in alcuni *beni esteriori* dei quali gode in modo eccellentissimo, vale a dire: nell'impero sopra tutte le cose, quale Regina; nella lode e nel culto speciale che Le è tributato da tutta la Chiesa, militante, purgante e trionfante.

GOFFREDO BABION. — Scolastico d'Anger all'inizio del sec. XII. Dirigeva la scuola episcopale tra il 1103 e il 1110. S'immischiò negli intrighi suscitati in Francia dallo scisma del 1130 e vi guadagnò un vescovato (Cfr. « Neues Archiv. » 8 [1883] pp. 191-193).

Fu uno dei più grandi predicatori del sec. XII. È autore dei discorsi *Ad fratres in eremo* (PL 40, 1233-1358). Morì nel 1158. A lui appartiene il *Sermo 56 in festo Purif.* (PL 171, 615c-627b), falsamente attribuito ad Hildeberto di Lavardin (v. Bonnes J., in « Rev. Bénéd. » 56 [1945-1946] p. 200, n. 8).

GOFFREDO di VENDÔME. — Abate benedettino, morto nel 1132. È autore di alcuni discorsi mariani (PL 157, 262-270).

GOFFREDO di S. VITTORE. — Filosofo, astronomo, matematico ed oratore del secolo XII. Nel Codice Mazzarino 1002, tra i sermoni, ve n'è uno molto interessante per la festa dell'Assunzione (F. 100 e ss.). Sembra il primo che abbia difeso l'autorità degli apocrifi.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 433-434.

GOTTESCALCO di LIMBURG. — Nato tra il 1010 e il 1020, morì nel 1098. Fu cappellano dell'Imperatore Enrico IV, preposto di Liebfrauenkirke (Aaachen). È autore di inni sacri e di alcuni sermoni. Nelle sue opere, edite da G. M. Dreves S. J. (*Gotteschalk, Mönch von Limburg an der Hardt und Propst von Aaachen, ein Prosator des XI Jahrhunderts* (Hymnologische Beiträge im Auschlusse an ihre Analecta Hymnica, I, Leipzig 1897) si trova anche un interessante opuscolo polemico dal titolo *De Assumptione B. Mariae et de sequentia: Exulta exaltata* (pp. 91-108) ed un interessante discorso sulla Madonna (pp. 159-166). G. sintetizza la mentalità, i dubbi e le difficoltà che, fino al tramonto del sec. XII, militavano sia in favore sia contro l'Assunzione.

BIBL.: MAROCCO G., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 41-52.

GRAZIA DI MARIA. — Nel primo istante della sua terrena esistenza, Maria, oltre ad essere preservata dalla colpa di origine (santità negativa), fu anche riempita di grazia santificante (santità positiva), partecipazione della natura divina.

Intorno alla grazia santificante concessa in quel primo istante alla futura Madre di Dio, sorgono principalmente due questioni, di non scarso interesse teologico, vale a dire: 1) in quale quantità la ricevette; 2) in qual modo la ricevette.

1. *In quale quantità Maria ricevette la gr. santificante.* — Per intendere la quantità (non di mole ma di virtù) della grazia santificante ricevuta da Maria nel primo istante della sua esistenza, i Teologi sogliono paragonarla a quella degli altri Santi, considerati sia individualmente che collettivamente.

Tutti convengono nell'ammettere che la grazia *iniziale* della Vergine superò non solo la grazia iniziale di qualsiasi Angelo o Santo, ma anche la grazia *finale*. Parimenti, i Teologi sono moralmente unanimi nell'ammettere che la grazia *iniziale* di Maria superò la grazia *iniziale* di tutti gli Angeli e Santi considerati collettivamente.

I pareri dei Teologi sono discordi quando si tratta di determinare se la grazia *iniziale* di Maria abbia superato, oltre alla grazia iniziale, anche la grazia *finale* di tutti gli Angeli e Santi presi collettivamente. La maggior parte dei Teologi, antichi e recenti, è per l'affermativa. Pochi invece sono per la negativa. La sentenza affermativa trova una solida base sia nel Magistero Ecclesiastico sia nella ragione teologica.

Nell'Enciclica « Ad Coeli Reginam » Pio XII insegna esplicitamente che Maria « fin dal primo istante del suo concepimento, fu

ricolma di tale abbondanza di grazia da superare la grazia di tutti i Santi».

All'autorità del Magistero Ecclesiastico ordinario si aggiunge la ragione teologica. Una tale abbondanza di grazia iniziale sembra richiesta dal principio fondamentale della Mariologia: la maternità universale, ossia, la maternità sia verso il Creatore che verso tutte le creature. La richiede, innanzitutto, la sua maternità verso Dio. La grazia, infatti, è proporzionata a tre cose: alla dignità alla quale uno è destinato, alla dilezione di Dio verso di lui ed alla vicinanza con Lui (fonte della grazia). Orbene la dignità alla quale fu predestinata la Vergine (quella di Madre di Dio), la dilezione di Dio verso di Lei (l'amò come Madre) e la vicinanza di Maria con Dio, superò la dignità, la dilezione e la vicinanza a Dio di tutti gli Angeli e Santi presi collettivamente. Ne segue perciò che la grazia iniziale di Maria dovette superare la grazia di tutti gli Angeli e Santi presi insieme.

La richiede, in secondo luogo, la sua spirituale maternità verso tutti: Angeli ed uomini. Colei infatti che era destinata, fin dal primo istante della sua esistenza, a comunicare la vita soprannaturale della grazia a tutti gli Angeli e a tutti gli uomini, doveva superare, fin dal primo istante, la grazia di tutti. «Maria — ha scritto il P. Bouyer — presenta all'origine della Chiesa come condensata in una persona la stessa perfezione che deve espandersi, al termine, nella moltitudine dei credenti radunati nell'Unico» (*Le culte de la Mère de Dieu dans l'Églîse catholique*, Chevetogne 1950). Questa pienezza di grazia che adornò la Vergine fin dal primo istante della sua esistenza terrena, andò sempre continuamente crescendo, durante tutto il suo pellegrinaggio terreno, fino al termine del medesimo, raggiungendo una pienezza così sconfinata da confinare con l'infinito.

Parlando di questo continuo aumento di grazia in Maria, ci si potrebbe forse obbiettare: la Vergine, nel giorno della sua Annunciazione, fu salutata dall'Angelo «piena di grazia». Se era già piena di grazia, come poteva crescere ancora nella medesima?

Si risponde dicendo che la Vergine non solo nel giorno dell'Annunciazione, ma anche nel primo istante della sua vita terrena fu «piena di grazia». Piena di grazia non in senso assoluto, e quindi incapace d'aumento (come lo fu N. S. Gesù C.), ma in senso *relativo*, cioè relativamente alla sua capacità soggettiva. Maria quindi fu «piena di grazia» nella sua Immacolata Concezione, piena di grazia nel momento dell'Incarnazione del Verbo, piena di grazia al termine della sua vita terrena. Ma una pienezza era più perfetta dell'altra. Nella sua Concezione, fu una pienezza quale si richiedeva come prima disposizione alla futura dignità di Madre di Dio; nel momento dell'Incarnazione del Verbo, fu una pienezza quale si addiceva all'attuale Madre di Dio, e questa pienezza fu più perfetta della prima; al termine poi della sua vita terrena, fu una pienezza coronata dalla pienezza della gloria, e questa pienezza sorpassò tutte le altre, raggiungendo il più alto grado, possibile a raggungersi da una creatura. In senso largo e nel suo genere, questa pienezza di grazia si può dire «infinita».

A un vaso colmo, nulla si può aggiungere, se esso rimane qual è; ma se la capacità del vaso aumenta, nulla vieta che vi si possa versare ancora del liquido. Così fu di Maria. Piena di grazia fin dal primo istante della sua Immacolata Concezione, Ella poteva ancora crescere in grazia, poiché la capacità di riceverla veniva da Dio aumentata a mano a mano che veniva riempita. In tal modo Ella poté crescere in grazia, nel vero senso della parola, fino al termine della sua esistenza terrena.

2. *In che modo Maria ricevette una tale pienezza di grazia.* Si suol chiedere: la Vergine, nel primo istante del suo immacolato concepimento fu santificata (ossia, ricevette una tale pienezza di grazia) in modo incosciente (come i bambini nel santo Battesimo) oppure in modo cosciente (come gli adulti nel sacramento della Penitenza) disponendovisi con atti coscienti di fede, di speranza e di carità?

Il Magistero Ecclesiastico, su tale questione, tace. La Scrittura e la Tradizione fanno altrettanto. Non ci rimane perciò che ricorrere alla ragione teologica. Ma fra i Teologi, chi afferma, chi nega: i più affermano, i meno negano. Anzi, la sentenza affermativa, dal sec. XVI in poi, può dirsi «storicamente» comune. Gli argomenti addotti dai suddetti Teologi in favore di questo privilegio mariano (l'uso della ragione fin dal primo istante della sua esistenza) vengono desunti dai vari principii della Mariologia, particolarmente dal principio di eminenza, da quello di convenienza e da quello di analogia.

In forza del *principio di eminenza*, non si può ragionevolmente negare a Maria ciò che è stato concesso ad altri. Orbene, un tale privilegio fu concesso (almeno con ogni probabilità) a S. Giovanni il Battista, come risulta sia dalla Sacra Scrittura, sia dalla Tradizione. Non si può dunque ragionevolmente negare alla Vergine. Ed infatti, l'*esultanza* dimostrata dal Battista, ancora chiuso nel seno di Elisabetta, alla voce di Maria, fu un'esultanza vera, reale, in senso proprio, procedente dalla cognizione che Egli ebbe della presenza del Messia e della Madre di Lui; mentre Elisabetta salutava la «Madre del Signore», il Battista salutava «il Signore» stesso, di cui era destinato ad essere il Precursore. Tale è l'interpretazione data dalla Tradizione cattolica alla «esultanza» del Battista. «Tutta la Tradizione cattolica — ha rilevato il P. Buzy — dalle origini fino ai nostri giorni, attribuisce ad una conoscenza razionale il movimento di esultanza percepito dal piccolo Precursore» (*Saint Jean-Baptiste. Études historiques et critiques*. Paris 1922, p. 84).

Inoltre, in forza del *principio di convenienza*, si deve concedere alla Vergine, Madre di Dio e Regina dell'universo, una santificazione *perfetta*, e tale non può dirsi davvero una santificazione fatta in modo *incosciente*.

Infine, in forza del *principio di analogia* o somiglianza con Cristo, all'uso della ragione avuto da Cristo fin dal primo istante della sua concezione (e poi mantenuto anche in seguito) dovette far riscontro un identico dono, concesso da Dio a Maria in vista dei meriti di Cristo, di cui Ella doveva essere degnissima Madre, per quanto è possibile a Lui simile.

Né privo di qualsiasi forza può dirsi, in ciò, anche il principio di «singolarità» o trascendenza. Maria, infatti, com'è singolare, unica nella dignità della sua missione, così appare singolare, unica nei privilegi. Come trascende tutti gli altri in grandezza, così trascende tutti gli altri nei doni, nei privilegi ricevuti da Dio.

Le conseguenze logiche del singolare privilegio dell'uso della ragione concesso alla Vergine fin dal primo istante della sua esistenza furono tre, vale a dire: 1) una vera cooperazione di Maria alla propria santificazione, mediante gli atti di fede, di speranza e di amore; 2) un vero merito, conseguente tali atti soprannaturali; 3) uno stato di intima, altissima unione con Dio fin dalla sua Immacolata Concezione, con la conseguente trasformazione dell'anima, secondo la volontà, nella volontà stessa di Dio, vivendo come in balìa della medesima.

Dall'uso della ragione, concesso — con ogni probabilità — a Maria fin dal primo istante della sua terrena esistenza, nell'istante stesso in cui riceveva una vera pienezza di grazia, derivano varie, mirabili conseguenze riguardanti la Vergine nelle sue relazioni con Dio, vale a dire: Ella, fin dal quel primo istante, conobbe *chiaramente* Iddio, la sua esistenza, la sua infinita bellezza, la sua infinita bontà, nonché le tre Persone della Trinità; Ella, inoltre, sin da quel primo istante, *amò* Dio con tutto il suo cuore, sopra tutte le cose, più di tutti gli Angeli e Santi presi insieme; Ella, infine, fin da quel primo istante, si *consacrò* totalmente e perennemente a Dio, come sua serva, anzi, come sua «schiava».

BIBL.: NAULAERTS J., *De gratiae plenitudine in Maria*, in «Collect. Mechlin.» 3 (1929) pp. 33-39; RAVAGNAN B., *De Mariae plenitudine gratiae*, in «Marianum» 3 (1940) pp. 269-285; GUTIERREZ S., O.S.A., *La plenitud de gracia de la Santisima Virgen*, in «Est. Mar.» 5 (1946) pp. 165-204; ANTONIO DE JESÚS Y MARÍA, O.SS.T., *La gracia final de la Santisima Virgen*, in «Vida sobr.» 50 (1949) pp. 241-251; HOVE A. VAN, *De plenitudine gratiae in B. Maria Virgine*, in «Collect. Mechl.» 34 (1949) pp. 299-304; GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, O.C.D., *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS. secondo la dottrina di S. Giov. della Croce*, in «Alma Socia Christi» XI, pp. 43-57; LAZZARI G., *La «Piena di grazia»*, in «Vita cristiana» 23 (1954) pp. 210-222; MICHEL A., *Plénitude de grâce en Marie*. in «Ami du Clergé» 64 (1954) pp. 617-623; NILO DI S. BROCARDO, O.C.D., *La grazia di Maria e i suoi problemi*, in «Alma Socia Christi» XI, pp. 22-42; PUECH L., O.F.M., *La plénitude de grâce en Marie*, in «La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine», Québec 1954, pp. 229-262; IZQUERDO M., C.M.F., *Gracia inicial de María, según la mente de Suárez*, in «Virtud y Letras», 1955, pp. 250-277; GUMMERSBACH I., S.J., *Mariens Befestigung in der Gnade*, in «Virgo Immaculata» IX, pp. 333-353; FRÉNAUD, O.S.B., *La grâce de l'Immaculée Conception. Étude sur la sainteté initiale de Marie*, in «L'Immaculée Conception», Lyon 1954, pp. 221-249; BERNARDO DE LA INMACULADA, C.P., *La primera gracia de María y la justicia original. Su inserción en el misterio de Cristo*, in «Est. Mar.» XV, 1955, pp. 225-254; BLOND, *Le mérite et la croissance en grâce de la Vierge Marie*, in «La sainteté de la Mère de Dieu», Tequi, Paris, pp. 83-90; CALKINS F., O.S.M., *Mary's Fullness of Grace*, presso Carol, «Mariology», II, pp. 297-312; CONNEL F., C.SS.R., *The initial grace of the Blessed Virgin Mary*, in «Virgo Immaculata» IX, pp. 322-332; FECKES C., *Pienezza di grazia in Maria*, presso Sträter «Mariologia», II, pp. 87-156; BOVER OLIVER I. M., S.J., *Santidad inicial de María. Introdución: historia y estado de la cuestion*, in «Est. Ecl.» 28 (1954) pp. 563-580.

GRECIA. — Nella G. e negli altri paesi soggetti alla Chiesa Greco-Ortodossa, il culto della Vergine SS. costituisce anzitutto una gloria pel passato (nel periodo bizantino, a. 395-1456 e nel periodo turco, a. 1456-1832).

Tutti sanno come l'Oriente sia stato la culla del culto liturgico della Madre di Dio. Dall'Oriente le varie feste mariane passarono, in varie epoche, all'Occidente. La G. non ha mai abbandonato la devozione a Maria. Anche oggi le feste di Maria presso i Greci sono tuttora numerose; non v'è mese dell'anno in cui non vi sia un giorno dedicato a Maria; non v'è giorno della settimana in cui non le venga rivolta, nelle proprie liturgie, una preghiera di caldo affetto. Il primo giorno dell'anno ecclesiastico è dedicato a commemorare un fatto miracoloso di Maria contro l'eresia degli Iconoclasti i quali scagliarono sacrilegamente una immagine di Maria nel mare; dopo molti anni l'immagine sarebbe stata ritrovata intatta in mezzo ad un lago. Il mese di agosto si può dire che è consacrato dai Greci a Maria. Fin dal primo giorno incomincia un rigorosissimo digiuno come preparazione alla Assunzione. I maomettani stessi, per onorare la Gran Donna ebrea di cui si parla più volte con tanto onore nel Corano (v. *Islam*), praticano scrupolosamente questo digiuno. Ogni sera viene cantato dai fedeli una specie di ufficio di Maria, chiamato Acàtisto (v.). Su 140 chiese di Atene (durante la dominazione turca) una trentina erano consacrate alla Madonna.

Anche nel periodo contemporaneo, su 6.495 chiese parrocchiali di 73 diocesi ortodosse, 1.569 (il 25 %) sono dedicate alla Madre di Dio. Molte anche le chiese cattoliche a Lei consacrate. Ogni provincia della G. ha il suo santuario mariano, mèta di importanti pellegrinaggi. Il santuario mariano nazionale della G. si trova a Tinos, isola dell'Egeo. È la «Lourdes» della Grecia. Nella G. continentale ed insulare, 22 villaggi, 8 promontori, 9 piccole isole, uno scoglio sormontato da un faro, un piccolo golfo ed una sorgente minerale (a Mytilene) portano il nome della «Panaghia» (= Tutta Santa).

La festa nazionale della G. è l'Annunciazione (25 marzo).

BIBL.: MARANGOS J., S.J., *Le culte marial populaire en G.*, presso Du Manoir, IV, pp. 805-828; HOFFMANN G., S.J., *Le Isole Greche e l'Immacolata avanti il 1854*, in «Virgo Immaculata» IV, pp. 216-222.

GREGORIO XVI. — Fu sommo Pontefice dal 1831 al 1846. Ha lasciato una ventina di documenti di interesse mariologico, raccolti dal Bourassé nella sua «Summa Aurea», vol. VII, pp. 585-623. Durante i 15 anni del suo Pontificato, il movimento in favore della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, che nei torbidi inizi del secolo aveva avuto una battuta di arresto, conobbe una vigorosa ripresa. Dall'esame dei vari documenti mariani, il Quadrio ha dedotto le seguenti conclusioni: «1) I documenti mariani di G. XVI, benché raramente e solo secondariamente abbiano scopo dottrinale, rivestono tuttavia una notevole importanza per ricostruire le manifestazioni del Magistero Ecclesiastico nel periodo che precedette la definizione dell'Immacolata Concezione e la conseguente fioritura della teologia e devozione Mariana. 2) G. XVI favorí in tutti i modi il culto liturgico e privato all'Immacolata, assecondò il movimento a favore della definizione dogmatica, dalla quale confessò che lo trattenevano solo motivi contingenti di opportunità. Incrementò tra i fedeli la devozione al Cuore Immacolato di Maria. 3) Difese il senso genuino del dogma della divina Maternità contro il pericolo di interpretazioni erronee, e ne sottolineò l'importanza centrale nell'economia della dottrina cattolica. 4) Affermò la Regalità di Maria nel cielo e sulla terra e la sua esaltazione al disopra degli Angeli e dei Santi. Non si pronunciò mai né a favore né contro la morte di Lei. 5) Espose con frequenza la verità della Maternità Universale della SS. Vergine nell'ordine della grazia, collegandola con la Maternità divina e soprattutto col Testamento di Cristo morente sulla croce. 6) Insegnò in modo indubbio, ma generalmente senza i termini oggi correnti, la Mediazione universale di Maria presso il Divino Mediatore nella distribuzione delle grazie, asserendone vigorosamente l'illimitata potenza ed irresistibile efficacia. Non asserí espressamente la Corredenzione Mariana in senso stretto, ma neppure disse parola che vi si opponga. 7) Nel quadro della Mediazione universale sottolineò la speciale e continua protezione di Maria a difesa della Chiesa Cattolica, del Romano Pontefice e della sua città episcopale specialmente contro le eresie, gli assalti dai nemici e qualsiasi calamità. Per questa ragione riconobbe alla Vergine il titolo di "Ausiliatrice della Chiesa". Non trattò

delle altre relazioni che uniscono Maria e la Chiesa ».

BIBL.: ZANELLA B., *La mediazione sociale di Maria SS. secondo il Magistero di G. XVI*, 40 pp. Tesi di Laurea in Teologia, presentata al Pontificio Ateneo Salesiano di Torino; QUADRIO G., *L'insegnamento mariano del Papa G. XVI*, in « Salesianum » 20 (1958) pp. 542-561.

GREGORIO (S.) il TAUMATURGO. — Nato verso il 213 e morto verso il 270, fu vescovo di Neocesarea del Ponto. Fu amico intimo di Origene, il quale ebbe gran parte nella sua conversione al cristianesimo. San Gregorio Nisseno († 394 c.), nella sua *Vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 909c-913a) racconta come Maria gli apparve insieme a S. Giovanni Ev. al quale lo affidò perché lo istruisse nella fede (v. Gregorio di Nissa). È la prima apparizione mariana che si conosca (v. il testo in Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Torino [1949] pp. 254-256). Parla di Maria (verginità) nel discorso sulla Natività di Cristo (riferito, nella versione siriaca e latina, dal Pitra, « Analecta Sacra », IV, 388-392, 394; v. il testo italiano presso Bertetto, *op. cit.*, pp. 252-254).

A G. il T. sono state falsamente attribuite tre Omelie sull'Annunciazione (PG 10, 1145c-1178b; riportate anche da Bourassé, VI, 601-618). Sono della metà del sec. V circa. Le prime due sono di autore ignoto, il quale ha preso brani da Proclo, da Crisippo (Cfr. Jugie M., *Les homélies mariales attribuées à Grégoire le Thaumaturge*, in « Anal. Bolland. » 43 [1925] 86-95) ed anche a Severiano di Gabala (Cfr. Laurentin-Table, p. 157). Per la terza, invece, l'autore più probabile è Proclo (v.).

A G. il T. è stata attribuita anche la *Homilia 4 in sancta Theophania* (PG 1177c-1189a = PG 88, 1865b-1872a); ma l'autore più probabile di questa Omelia sembra Gregorio d'Antiochia († 593) (Cfr. Haidacher S., *Zur den homilien des Gregorius von Antiochia*, in « Zeitschr. für Kath. Theol. » 25 [1901] pp. 367-369). Dipende da Severiano di Gabala (Cfr. Laurentin-Table, p. 157). La suddetta Omelia è stata anche attribuita, ma senza ragioni sufficienti, sia a S. Giovanni Crisostomo (PG 64, 1391; Cfr. Pitra G. B., *Analecta Sacra*, Parigi 1883, t. IV, pp. 127-133: testo siriaco), sia ad Apollinare (da Draeseke J., *Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugschrieben vir homilien*, in « Jahrbüche · für protest. Theol. » 10 [1884] pp. 657-704).

GREGORIO TAUMATURGO (pseudo) — Sono state attribuite a San G. T. sei Omelie mariane sicuramente pseudoepigrafe, quantunque siano del sec. V. Probabile autore di una di esse (*Homilia in Annuntiationem*, PG 10, 1171, 1178) è Proclo di Costantinopoli. Anche un'altra, che è piuttosto sulla Natività, ed è conservata in greco ed in armeno, sembra di Proclo (Cfr. Laurentin-Table, p. 163). Delle altre è difficile stabilire, almeno con probabilità, l'autore (Cfr. Del Fabbro D., in « Marianum » 8 [1946] pp. 228-230; Laurentin-Table, pp. 156-157).

Le Omelie dello pseudo G. T. sono: 1) *Homilia in Annuntiationem* (PG 10, 1145-1156) conservata anche in siriaco ed in armeno: essa rivela una notevolissima dipendenza dall'Omelia di Crisippo (*Homilia in sanctam Deiparam*, PO 19, 336-343) ed alcune somiglianze con un'altra Omelia attribuita a San G. T. e conservata solo in armeno (Cfr. Jugie M., *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge*, in « Anal. Bolland. » 43 [1925] pp. 86-95) e appartenente, secondo Jugie, ad un autore posteriore al sec. V; 2) *Homilia in Annuntiationem* (PG 10, 1155-1170), conservata anche in armeno, ma divisa in due: presenta notevoli somiglianze con l'Omelia (pseudoepigrafa) di Proclo (PG 65, 721-758). Secondo Jugie questa Omelia non sarebbe anteriore alla metà del sec. VI. Il Wenger, invece, la ascrive, come la precedente, al sec. V e rileva in essa, come pure in quella precedente, passi « interi di differenti omelie » di Severiano di Gabala (Cfr. Laurentin-Table, p. 157).

GREGORIO (S.) MAGNO. — Nato a Roma nel 540 c., fu monaco benedettino. Dopo importanti missioni, nel 590 venne eletto Papa. All'ardente zelo apostolico unì un'intensa attività dottrinale. Morì il 12 marzo 604.

Parla della Madonna nel *In I Regum*, l. I, c. 1 (PL 79, 25c-26b).

GREGORIO (S.) di NAREK. — Ieromonaco e scrittore sacro armeno. Nato verso la metà del sec. X (fra il 945 e il 951), moriva verso il 1010. Entrato come allievo nel monastero di Narek, studiò sotto la guida di insegnanti di valore, fra i quali Anania di Narek, superiore del monastero e zio di sua madre.

Lasciò varie opere, tra le quali il *Commento al Cantico dei Cantici*, una lettera contro

la setta dei « Tondrakesi », diversi panegirici e inni sulle principali feste dell'anno liturgico armeno. Molti dei suoi inni sono entrati nella liturgia degli Armeni. L'opera sua principale è costituita dalle *Elegie mistiche* (95 prose liriche, intitolate, dall'Autore stesso: *Colloqui con Dio, sgorganti dal profondo del cuore*: nel cap. 80 tratta della Madonna). È stato salutato come « il Pindaro degli Armeni ».

Tratta di Maria ex professo, in un panegirico intitolato *Koumark Khempitz* (= Le moltitudini delle schiere), di cui esiste una versione italiana fatta dai PP. Mechitarristi dal titolo: *Discorso panegirico alla beatissima Vergine*, Venezia, S. Lazzaro, 1904, dedicata a S. Pio X. Motivo dominante è la Maternità divina, che Egli ritiene fonte di tutte le glorie di Maria. Esalta la singolare santità di Maria (« figlia senza peccato della prima donna peccatrice », « frutto di gradevole gusto dalle radici amare della terra »); l'Assunzione, in anima e corpo, alla gloria del Cielo; la sua cooperazione alla Redenzione ecc.

BIBL.: BOVER J., *Un notable mariólogo armeno: S. G. de N.*, in « Revista Española de Teología » 1941, pp. 409-17; AMADOUNI GAREB, O. Mech., *Il più grande dottore mariano della Chiesa Armena: S. G. di N.*, in « Alma Socia Christi » V, pp. 80-95; MÉCÉRIAN J., S.J., *La vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie, G. de N., et Nersès de Lambron*, Beyruth [Publications de l'Institut de Lettres Orientales] 1954 (Collection Arménologique, 1).

GREGORIO (S.) NAZIANZENO. — Vescovo, Dottore della Chiesa. Nato verso il 329 nel villaggio di Arianzo, presso Nazianzo (nella Cappadocia) fece i suoi studi in Cesarea di C., in Alessandria e in Atene, ove strinse amicizia con S. Basilio M. Morí verso il 390. Nella *Oratio XXIV in laudem S. Cypriani* (PG 35, 1181) parla di una vergine cristiana che ricorre a Maria per essere da Lei aiutata a conservare la purezza.

A G. N. è stato attribuito il *Christus patiens* (PG 38, 123a-338d). A. Tuilier lo fa risalire al sec. IV, ma non si decide ad attribuirlo né a G. N., né ad uno dei due Apollinare di Laodicea (*La date et l'attribution du* [*Christus Patiens*] *à l'art chrétien*, in « Actes du VI^e Congrès international d'Études Byzantines », Paris, 27 juillet-2 août 1948, t. I, Parigi 1950, pp. 403-409). Altri facevano comunemente risalire questo dramma al sec. XI-XII.

GREGORIO (S.) NISSENO. — Dottore della Chiesa, fratello di S. Basilio M. Nato verso l'a. 335 a Cesarea di Cappadocia, fu retore illustre. Consigliato da S. Gregorio Nazianzeno e da altri amici, si ritirò a vita solitaria. Il fratello lo trasse dalla solitudine e lo consacrò vescovo di Nissa. Prese parte attiva al Concilio Ecumenico di Costantinopoli dell'a. 381, e morì verso il 394. Con S. Basilio e S. Gregorio Nazianzeno, G. N. forma la triade dei Padri Cappadoci del sec. IV.

Il Jouassard ha emesso dei dubbi sull'autenticità della sua « Vita Gregorii Thaumaturgi » (PG 46, 833a-957d), comunemente ritenuta come autentica (Cfr. Du Manoir, I, p. 84, nota 22). È attestata da testimoni antichissimi, quali Eustrate († verso il 582) in *Adversus eos qui dicunt animas statim atque e corpore solutae sunt non operari...* (presso L. Allatius, *De utriusque Ecclesiae... in dogmate de purgatorio consensione*, pp. 411-415), da Severo d'Antiochia e da Rufino. Però il confronto fra Rufino (che è il più antico) e gli altri due (Eustrate e Severo d'Antiochia) rivela discordanze imbarazzanti. Colpa di Rufino? Così ritiene M. Villain (in « Rech. de sc. rel. » 23 [1946] pp. 171-172). La questione, conclude Laurentin (Cfr. Laurentin-Table, p. 161) « serait à discuter ».

La *Oratio in diem natalem Christi* (PG 46, 1127a-1148d), classificata tra gli scritti dubbi — secondo il Laurentin — « présente des très sérieux signes d'authenticité » (Laurentin-Table, p. 161). È citata, infatti, da Severo d'Antiochia (PO 142, 82-85). H. Husener ritiene questo discorso del sec. V (*Religiongeschichtl. Untersuchungen* 1b, Bonn 1911, pp. 254 ss.). Lo ritengono autentico K. Holl (*Amphilochius von Jkonium*, Tubinga 1904, p. 231, nota 1), O. Bardenhewer (*Geschichte der Altkirchlichen Litteratur*, Freiburg i. B., Herder, t. III, II Ed. 1912, pp. 207-208), G. Söll (in « Theol. Quartalschr. » 131 [1951] pp. 178-188) e Werner Jaeger (ibid., p. 187).

Il discorso *In Hypapantem* (PG 46, 1152a-1181b) attribuito a G. N. da cinque manoscritti a partire dal sec. X (Cfr. Ehrhard, I, 571; II, 47; III, 125, 128, 197) è ritenuto invece posteriore, e perciò non autentico, da O. Bardenhewer (*Geschichte...*, t. III, II Ed. 1912, p. 208) e da K. Holl (*Amphilochius...*, Tubinga 1904, p. 230, nota 1). Probabilmente è di G. N. il discorso *In Annunt. Deiparae* (PG 62, 763-770). Cfr. Laurentin-Table, pp. 163-164.

GROSSATESTA ROBERTO. — Filosofo e teologo inglese, nato a Stradbrook verso il 1175 e morto a Lincoln nel 1253. Fece i suoi studi a Lincoln e all'Università di Oxford di cui, nel 1222, fu eletto Cancelliere. Insegnò teologia nello « Studium » dei Frati Minori di Oxford (1224-35). Nel 1235 veniva nominato Vescovo di Lincoln, che era allora la diocesi più importante dell'Inghilterra.

I difensori dell'Immacolata Concezione fioriti dopo di lui (Guglielmo Ware, Pietro Auriol, Guglielmo di Nottingham, Giovanni Vitali, Pietro di Candia ecc.) l'annoveravano tutti tra gli assertori di una tale verità. Nessuno però, nel corso dei secoli, era riuscito a provare una tale cosa con scritti autentici. Alcuni, anzi, lo annoveravano fra gli avversari del singolare privilegio. Alcuni anni fa, il P. E. Longpré trovava un testo del sermone *Tota pulchra es* nel quale veniva chiaramente stabilita almeno « la possibilità » di un tale privilegio (*Robert Grossetête et l'Immaculée Conception*, in « Arch. Franc. Hist. » 26 [1933] pp. 550-551).

Recentissimamente, però, il Cappuccino P. Servus of Sint Anthonis, trovava un altro brano del suddetto (riportato per intero) dal quale appariva che G. R. ammise anche « il fatto » dell'Immacolata Concezione (*Robert Grosseteste and the Immaculate Conception*, in « Collect. Francisc. » 28 [1958] pp. 211-227). Ha lasciato anche numerosi discorsi sulla Vergine (Ms *Royal*, VI. Cfr. Thompson S. H., *The Writings of R. Gr. Bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge 1940, pp. 160-190).

Le opere di G. R. si trovavano, dopo la sua morte, nella biblioteca dei Frati Minori di Oxford (Cfr. Little A., *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, pp. 57-8). Fu quindi G. R. che col suo insegnamento e coi suoi scritti diede in Oxford all'Ordine Francescano il primo impulso verso la sentenza dell'Immacolata Concezione. Egli è il vero iniziatore del movimento Immacolista dell'Ordine dei Frati Minori.

GUADALUPE. — Santuario spagnolo situato nella Estremadura (Prov. di Cáceres). Secondo un'antica tradizione, S. Gregorio Magno avrebbe dato a S. Leandro di Siviglia († 596) un'immagine della Madre di Dio, la quale miracolosamente, da Roma, sarebbe giunta nella Spagna. Nel tempo in cui i Mori invasero la Spagna, l'Immagine sarebbe stata nascosta in una cava nelle montagne dell'Estremadura. Sarebbe stata poi ritrovata nel luogo suddetto nel 1326. Fu poi trasferita in un convento francescano, che divenne uno dei più grandi centri di pellegrinaggio da tutte le parti della Spagna, particolarmente dopo la caduta di Granada e all'alba della scoperta e della conquista del nuovo mondo.

Prima della battaglia del Salado, nel 1340, il re Alfonso XI si raccomandò con fede alla Vergine di G. Riportata la vittoria, otteneva dall'Arcivescovo di Toledo il « Jus Patronatum » sul Santuario di G., il quale, nel 1341, divenne Santuario nazionale. Il successo della battaglia di Granada (il 2 gennaio 1492) dal re Ferdinando e dalla regina Isabella veniva posto nelle mani della Madonna di G. e di N. S. del Pilar. Dopo la strepitosa e definitiva disfatta dei Mori, l'intera corte reale e l'armata pellegrinavano al Santuario per offrire alla Vergine se stessi insieme ai trofei della vittoria.

La devozione alla Madonna di G. dalla Spagna si diffuse nel Portogallo, nell'Africa, nel Belgio, nella Francia, in Germania, in Italia e in Polonia. Le sue bandiere, insieme a quelle dell'Immacolata Concezione, garrivano al vento sull'albero delle navi nella battaglia di Lepanto. Dall'Europa, essa attraversava poi i mari, insieme ai « Conquistadores », dando il nome a monti, a fiumi, ecc. fino a diventare Regina e Madre dell'America. Fra Gabriele da Talavera, Girolamino (nel 1537), attestava l'universale devozione della Nuova Spagna alla Madonna di G. e l'esistenza di numerose chiese e santuari in suo onore. La Vergine di G. è considerata come la Madonna della « Hispanidad ». La festa annuale ricorre il 6 settembre.

BIBL.: FR. GABRIELE TALAVERA, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de España*, Toledo 1597; FRAY FRANCISCO DE SAN JOSÉ, *Historia universal de la primitiva y milagrosa imagen de Nuestra Señora de G.*, Madrid 1743; FRAY GERMAN RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de G.*, Barcellona 1926; FR. CARLOS VILLACAMPA, O.F.M., *La Virgen de la Hispanidad*, Siviglia 1942.

GUADALUPE (Isola di). — In una iscrizione incisa sopra una lapide di marmo posta a S. Maria di Capesterre (Antille) si legge: « 4 novembre 1493. Ad onore di Cristoforo Colombo, in memoria del giorno in cui egli scoprì l'isola che i Caraibi chiamavano Karukera e ch'egli dedicò a Santa Maria di Guadalupe ». Nel primo viaggio di ritorno nella Spagna, Colombo, in pericolo di vita per una furiosa tempesta, promise alla Ma-

donna di G. di Estremadura (Spagna) di pellegrinare, se l'avesse salvato, al suo Santuario. Appena sbarcato, non solo si recò a sciogliere il voto, ma promise anche di dare il nome di G. alla prima terra che avrebbe scoperto nel suo secondo viaggio. E così fece il 4 novembre 1493.

Quest'isola veniva occupata dai colonizzatori francesi nel 1632. Nel 1850 il capoluogo dell'isola, Bassa-Terra, veniva elevata a sede vescovile; e la chiesa, già dedicata dai Cappuccini a S. Francesco, veniva eretta in cattedrale; ma il quinto vescovo, Mons. Blanger (1873-1883), nativo di Abbeville, l'undici dicembre 1876 dedicava la cattedrale, da lui restaurata, alla Madonna di G. Nel 1899, il Concilio plenario dell'America Latina otteneva da Leone XIII che la Madonna di G. venisse proclamata Patrona di questa parte dell'America. Nel 1917, il vescovo Mons. Genoud faceva riprodurre l'immagine della Madonna di G. della Spagna (quella venerata da Colombo) e ordinava che nel prossimo 4 novembre (giorno dello sbarco di Colombo nell'isola) venisse intronizzata in cattedrale e in tutte le chiese della diocesi. Nel 1952, Mons. Gay, vescovo di Bassa-Terra, otteneva dalla S. Sede Messa e Ufficio proprio per tutta la diocesi.

BIBL.: CABON A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 314-315.

GUADALUPE HIDALGO. — Santuario mariano nazionale situato a pochi chilometri da Città del Messico. All'alba del 9 dicembre 1531, un indiano, chiamato Juan Diego, mentre si recava in chiesa per ascoltare la S. Messa, giunto presso un monte chiamato «Tepeyac», fu dolcemente sorpreso da canti deliziosi e da insoliti splendori. Una voce lo chiama e lo spinge a salire il monte. Sulla sommità di esso (ove era sorto un tempio alla dea Tonantgin) scorge una Signora che l'invita ad avvicinarsi e, dopo avergli chiesto dove andava, si manifestava come Madre di Dio e gli esprimeva il suo vivo desiderio che nella pianura venisse eretto un tempio in cui avrebbe manifestato tutto il suo amore, ingiungendogli di notificare tale suo desiderio al Vescovo di Messico, Zumarraga.

L'indiano obbedisce: la mattina seguente, 10 dicembre, si presenta al Vescovo, ma invano. La sera mentre Giovanni fa ritorno al suo villaggio, vede nuovamente la Vergine, la quale gl'ingiunge di ritornare dal Vescovo; ma costui esige da parte della Vergine un segno comprovante la veracità della sua missione. Giovanni incontra nuovamente la Vergine, la quale l'invita a ritornare, il mattino seguente, in quel luogo, poiché gli avrebbe dato il segno richiesto. L'indomani, 11 dicembre, Giovanni non mise in esecuzione l'ordine ricevuto perché aveva dovuto trascorrere tutta la giornata a curare uno zio ammalato di peste. Il mattino seguente, 12 dicembre, mentre Giovanni si reca a chiamare un Sacerdote per l'amministrazione degli ultimi Sacramenti allo zio moribondo, gli si fa incontro la Vergine la quale, dopo avergli annunziato che lo zio fin da quel momento era guarito, l'invita a portarsi sulla vetta del monte dove l'aveva vista la prima volta, di cogliere le rose che vi avrebbe trovato mettendole nel suo mantello e di portarle al Vescovo. L'indiano obbedisce e, verso le ore 11 del mattino (12 dicembre), dinanzi al Vescovo spiega il suo mantello: le rose fresche e rugiadose cadono a terra, e nell'interno del mantello si vede dipinta una meravigliosa immagine di Maria Immacolata. Il Vescovo, coi suoi famigliari, cade in ginocchio; quindi fa collocare l'immagine nel suo oratorio. Si fa poi indicare il luogo in cui la Vergine desiderava la costruzione di un tempio. Ritornato a casa, Giovanni trovò lo zio guarito: anche lui aveva veduto la Madonna, la quale, nel guarirlo, gli aveva detto che desiderava l'erezione di un tempio nel luogo ove l'aveva veduta suo nipote, e che la sua immagine fosse appellata «Santa Maria di G.».

Sparsasi la notizia di queste meraviglie, gli indiani assediarono il palazzo del Vescovo. Costui, per soddisfare il desiderio della folla, fece portare l'immagine nella chiesa maggiore, ove rimase fino alla costruzione di un romitorio. In seguito, sul luogo stesso delle apparizioni, furono costruiti tre templi. Nel 1622 si dovette costruire un tempio più grande, adatto al grande afflusso dei pellegrini. Il 27 aprile 1709, veniva costruita l'attuale basilica col titolo di «Perinsigne Collegiale Reale di N. S. di G.». Fu poi ingrandita nel 1895, in occasione della solenne incoronazione della taumaturga immagine. Nel 1931 veniva restaurata, arricchita di oro e di bronzo, di marmo e di tappezzerie, in occasione del quarto centenario delle Apparizioni.

Nel 1666, per ordine della S. Sede, fu istruito un processo canonico sulle appari-

zioni ed in esso deposero 21 testimoni, tra i quali uno di 125 anni e un altro di 126 e perciò vissuti con coloro che avevano assistito ai fatti. Fu in base a questo processo che Benedetto XIV, nel 1754, concedeva la festa, Messa ed Ufficio della Madonna di G. e ne approvava il Patronato su tutto il Messico. Non mancano, inoltre, testi contemporanei agli avvenimenti. Una conferma poi dell'origine prodigiosa dell'immagine della Madonna di G. si ha nella materia stessa su cui essa è impressa (un rude tessuto d'agave) e nella conservazione della medesima, non ostante che per ben 116 anni sia rimasta scoperta, in luogo salpetroso ed umido. Nel 1921, 14 novembre, mani criminali ponevano ai piedi dell'immagine una bomba di dinamite: la formidabile esplosione polverizzò le placche di marmo in cui era stata posta la bomba e danneggiò l'altare e la basilica: la santa immagine rimase «intatta».

BIBL.: Rivista «Marie» del Centro Mariano Canadese di Nicolet (Canada), numero di maggio-giugno 1954.

GUALTIERO di COINCY. — Monaco benedettino di S. Medardo di Soisson, morto nel 1236. Ha messo in versi francesi un gran numero di racconti di miracoli mariani (ed. di Poquet, *Les Miracles de la Sainte Vierge traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*, Parigi 1854).

GUATEMALA. — La prima città fondata nel G. è Guatemala-Iximché. Tale fondazione avvenne il 25 luglio 1524. In quel giorno, venne ivi celebrata una Messa dinanzi all'immagine di N. S. del Soccorso (la più antica e la più venerata del G., portatavi dalla Spagna dal capitano spagnolo Francesco Garay). Il 22 giugno 1819, Pio VII concedeva al Capitolo ecclesiastico di poter celebrare, tutti i sabati, la Messa del Patrocinio della Madonna, e di poter celebrare ogni anno, la seconda domenica di novembre, la festa del Patrocinio di Maria con Messa ed Ufficio, con rito doppio di 2ª classe con ottava.

Oltre a N. S. del Soccorso, sono particolarmente venerate in G.: la Madonna dell'Eremo nella valle dell'Eremo e delle «Vaches»; la Madonna del Rosario, nella chiesa del Convento dei Domenicani di Belén, ivi portata da Fra Bartolomeo de Olmedo (a quanto sembra) e poi scelta come loro Patrona dai cospiratori del suddetto convento nei giorni dell'Indipendenza; la Madonna di Loreto, venerata nella chiesa di S. Francesco.

BIBL.: ARGÜELLO F., *Le culte Marial en Amérique centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

GUERANGER PROSPERO. — Abate benedettino di Solesmes, iniziatore del movimento liturgico nel secolo scorso. Morì nel 1875. La sua *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception*, Lione 1854, fu segnalata da Pio IX ai Vescovi come «la espressione più compita della fede della Chiesa» (Cfr. Delatte, *Dom G. abbé de Solesmes*, Parigi 1910, t. II, p. 12, cfr. p. 110).

GUERRICO (B.) d'IGNY. — Nato a Tournai verso il 1080, dopo aver percorso gli studi nel chiostro della Cattedrale, vi divenne, a circa 40 anni, «Scolastico», ossia, professore. Recatosi a Chiaravalle per far visita a S. Bernardo, senza però alcuna intenzione di farsi monaco, fu rapito dalle parole di lui ed entrò fra i novizi. Rimase per 17 anni sotto la guida di S. Bernardo. Nel 1138 veniva eletto abate d'Igny, ove passò gli ultimi 20 anni di vita, morendovi nel 1157. Prima di morire ordinò che i suoi scritti fossero gettati nel fuoco. Ma i monaci ricorsero ad uno stratagemma: ricopiarono l'originale e poi lo bruciarono.

Lasciò i seguenti sermoni che — al dire del Mabillon — «meritano di esser letti quasi tutti con lo stesso rispetto con cui si leggono quelli di S. Bernardo» (Mabillon, PL 185, 10): «*In festo Purificationis B. M. Virginis*, PL 185, 63-89); 2) *In Annuntiatione Dominica* (coll. 112-124): Sermo I, *De gaudio huius diei et de laudibus Virginis Matris*; Sermo II, *De Verbi Incarnatione in Maria et in anima fideli*; Sermo III, *De huius mysterii signis*; 3) *In Assumptione B. Mariae* (coll. 187-197): Sermo I, *Quod Maria duplici titulo sit Mater, quodque recte dicatur thronus Dei*; Sermo II, *De mutuo amore Jesu et Mariae*; Sermo III, *De quiete spirituali*; Sermo IV, *Quod B. Virgo Mariae et Martae officia impleverit*; 4) *In Nativitate B. Mariae* (coll. 199-203): Serm. I, *Comparatio partus Virginis cum vite quae incorrupta dat odorem suum*; Serm. II, *De pulchritudine sanctae dilectionis*.

G. parla della Madonna con grazia squisita e con dottrina singolare. Degna di par-

ticolare attenzione è la sua dottrina sulla maternità spirituale di Maria verso gli uomini, ossia, sulla « formazione di Cristo in noi per mezzo di Maria ».

BIBL.: DE WILDE O., Cist., *De Beato Guerrico Abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle 1935, c. 4: *De formatione Christi in nobis per Mariam* (pp. 95-112); THOMAS ROBERT, O.S.C.O., *Le bienheureux Guerric et Notre-Dame*, in « Coll. Ord. Cist. Ref. » 19 (1954) pp. 286-295; 20 (1955) pp. 110-118; 245- 252; BODARD MARIE-CLAUDE, O.S.C.O., *Le Christ, Marie et l'Église dans la prédication du Bx Guerric d'Igny*, ibid., 19 (1957) pp. 273-299).

GUGLIELMO de FLAY. — Benedettino del sec. XI-XII, autore di alcuni discorsi mariani (v. Leclercq J., *Prédicateurs bénédictins aux XI^e et XII^e siècles*, in « Revue Mabillon » 33 [1943] p. 60).

GUGLIELMO di MALMESBURY. — Benedettino inglese, celebre storico, nato verso il 1090 e morto nel 1143. Scrisse il libro *De miraculis sanctae Mariae*, posti poi in versi dal poeta spagnolo Gonzalo de Berceo. A questa raccolta di miracoli egli premise, a modo di prologo, una dissertazione dottrinale sopra le virtù di Maria (PL 159, 579-586), con una evidente allusione alla sua assunzione, in anima e corpo, alla gloria del Cielo.

BIBL.: CANAL J. M., C.M.F., *Guillermo de Malmesbury y el pseudo-Agustin*, in « Eph. Mar. » 9 (1959) pp. 479-489.

GUIBERTO di NOGENT. — Abate benedettino, morto nel 1124, autore dell'op. *De laude sanctae Mariae* (PL 156, 537) ove i voli della mente sono pari agli slanci del cuore.

H

HAITI. — Il 6 dicembre 1492, Cristoforo Colombo sbarcava per la prima volta in quest'isola delle Antille in un punto che egli appellò S. Nicola (dal Santo del giorno); due giorni dopo, l'8 dicembre, festa dell'Immacolata, egli penetrava in una piccola baia all'est e le imponeva il nome di « Concezione » (oggi appellata Port-à-l'Écu). La città vicina a Porto Pace ereditò un tale titolo dedicando la sua chiesa cattedrale all'Immacolata Concezione. Altre tre cattedrali (e perciò quattro su cinque) sono in H. dedicate alla Madonna. Numerose poi sono le parrocchie a Lei dedicate.

BIBL.: CABON A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 307-308.

HELM BALDUINO di Fuerstenfeld. — Monaco cistercense morto nel 1720. È autore di un *Mariale*, discorsi sulla Madonna (Augsburg 1718).

HILDEBERTO di LAVARDIN. — Dopo essere stato, con ogni probabilità, monaco di Cluny nel 1096, fu vescovo di Le Mans. Esiliato, tre anni dopo, in Inghilterra per motivi politici, nel 1125 veniva trasferito alla sede arcivescovile di Tours. Fu tra i più quotati rappresentanti dell'umanesimo francese del sec. XII. Nel 1100-1101 visitò due volte Roma e compose le « Elegie a Roma » (v. « Italia Cattolica », a. 1950, n. 2). Ha lasciato, tra l'altro, un inno delizioso a Maria (v. Battelli G., *L'inno alla Vergine di Hildeberto di Lavardin*, in « Città di vita » 6 [1951] pp. 292-294). Una strofetta dice: « Supplicibus — famuli precibus — digneris adesse » (l. c., p. 294).

Ad H. di L. sono stati falsamente attribuiti i discorsi editi da Beaugendre nel 1708 e riprodotti dal Migne (PL 171, 343a-946c): v. Laurentin-Table, pp. 149-150.

HONDURAS. — L'H. ha, per Patrona, la Madonna della Concezione di Suyapa: la dichiarò tale, nel 1925, l'arcivescovo Hombach di Tegucigalpa, dietro autorizzazione della S. Sede. Il culto verso N. S. della Concezione di Suyapa — una statuetta alta sei cm. e mezzo — ebbe inizio nel febbraio 1747, allorché la statua venne scoperta, in un campo, da alcuni indiani che, un sabato sera, ritornavano dal lavoro. Essi la portarono nel villaggio, ove venne tosto venerata e ove, in seguito a vari prodigi, venne eretta prima una cappella e poi un santuario. È anche molto venerata, nell'H., l'immagine della Madonna di Iuticalpa.

BIBL.: ARGÜELLO F., *Le Culte Marial en Amérique Centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso « Maria » del Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

I

ICONOGRAFIA MARIANA. — L'I. (= descrizione dell'immagine) si limita, di natura sua, alle arti figurative sia maggiori (pittura, scultura) sia minori (orificeria, miniatura, ecc.) ed in esse studia sia i soggetti da essa rappresentati sia i simboli e le immagini usati per esprimire idee, persone, ecc. Il Cristianesimo, dopo un brevissimo periodo iniziale d'incertezza (dovuta sia alla tradizione giudaica, contraria alle immagini, sia alla tendenza pagana eccessivamente favorevole alle medesime) si è servito su vasta scala delle immagini, prima fra tutte, dopo quella di Cristo, l'immagine di Maria. « La pittura (ed altrettanto si dica della scultura) — affermava S. Basilio — dev'essere per l'occhio ciò che la parola è per l'orecchio: istruzione, esortazione, incoraggiamento »; mentre per S. Gregorio Nisseno essa non è altro che « un libro in colori ». Nell'I. M. quindi abbiamo una specie di Mariologia figurata di diverse scuole.

Occorre dire subito che nessun pittore o scultore (come pure nessun antico scrittore) ci ha lasciato un ritratto « fisico » di Maria, come rilevava a suo tempo S. Agostino: *Neque enim novimus faciem Virginis* (*De Trinitate*, L. VIII, c. 5, PL 42, 951-952). Solo scrittori molto posteriori, a cominciare da S. Andrea di Creta (*In Dormit.*, III, PG 67, 1091), hanno tracciato alcuni lineamenti fisici del volto di Maria. Ma siccome la bellezza dell'anima si riflette nel corpo e nei suoi movimenti, vari autori, a cominciare da S. Luca (il quale, nel suo Vangelo, appare davvero « pittore di Maria »), da S. Atanasio (nel *De virginitate*; cfr. Lefort, in *Le Muséon*, 42 [1929] pp. 197-275) e, particolarmente, da S. Ambrogio (*De virginibus*, L. II, c. 2, PL 16, 220-221), ci hanno lasciato un ritratto fisico-spirituale di Maria (v. Leal J., S. J., *La imagen corporal de la Santísima Virgen en la literatura antigua cristiana*, in « Est. Ecl. » 25 [1951] pp. 475-508) fonte d'ispirazione per innumerevoli artisti.

Ciò premesso, la storia della I. M. si può dividere in quattro grandi periodi, ossia: dalle origini al sec. VI; dal sec. VI al sec. IX; dal sec. IX al sec. XVI; dal sec. XVI al sec. XX.

I. *Dalle origini al sec. VI.* Questo primo grande periodo si può suddividere in due: dalle origini al sec. IV; e dal sec. IV al secolo VI. Nel primo prevale l'arte funeraria delle catacombe, incentrata, per lo più, sulla « Madre del Salvatore ». Nel secondo, invece, prevale l'arte trionfale ed apologetica delle basiliche (oltreché delle catacombe), incentrata per lo più su Maria « Regina », « Orante » o « Avvocata », « Mediatrice fra Dio e gli uomini ».

1) Dalle origini al sec. IV. La prima comparsa di Maria nell'arte cristiana si ha nella scena dell'adorazione dei Magi, « primizia delle genti » nella vocazione alla fede di Cristo. Vi appare perciò come « la Madre del Salvatore », ossia, la Madre col Bambino, quasi in atto di offrirlo al mondo, dopo averlo generato. Così è rappresentata nella cosiddetta « Cappella Greca » del Cimitero di Priscilla, in un dipinto che viene fatto risalire alla metà, circa, del sec. II. Ivi è seduta maestosamente come Regina, sopra un seggio con alta spalliera. Sul coperchio di un sarcofago del sec. IV, scoperto di recente negli scavi sotto la basilica di S. Pietro in Vaticano, dietro il seggio sul quale siede maestosa la Vergine, nella scena dell'adorazione dei Magi, vi è una grande croce latina, simbolo della Redenzione. Ella quindi vi appare come « Madre del Salvatore ». Questo medesimo concetto viene espresso nel famosissimo dipinto (del 200 circa) della catacomba di Priscilla, ove di fronte alla Vergine che stringe al seno il Redentore, vi è un uomo (Balaam) che addita sia la Madre che il Figlio, e sopra di essi brilla una grande stella (Cristo, la stella che sarebbe sorta da Giacobbe, predetta da Balaam in Num. 24, 17). La stella dei Magi non è che un simbolo

di quella predetta da Balaam, l'unico profeta pagano (Cfr. Kirchbaum E., *Der Profet Balaam und die Anbetung der Weisen*, in « Römische Quartalschrift » 49 [1954] pp. 129-171). Una fusione poi della scena dell'adorazione dei Magi con la profezia di Balaam si ha in una pietra sepolcrale del sec. III, che appartenne di già ad una certa Severa: vi si vedono i Magi che avanzano verso Maria e il Bambino, mentre il profeta Balaam, dietro Maria, indica la stella da lui predetta.

Entrata nell'arte cristiana come indivisibile accompagnatrice di Cristo, e, perciò, in seconda linea, ben presto Maria passa ad essere rappresentata da sola, in prima linea, come Regina delle vergini, come prototipo dell'anima consacrata a Dio. La prima di tali figurazioni si trova nel « cubiculum » della « velatio virginis » del sec. III della catacomba di Priscilla.

2) Dal sec. IV al sec. VI. Cessato il periodo delle persecuzioni, l'arte cristiana dalle catacombe passa alle basiliche. La « Madre di Dio » (Theotókos), proclamata solennemente nel Concilio di Efeso dell'a. 431, è solennemente esaltata. Nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore, eretto da Sisto III, vi è un ciclo di rappresentazioni in mosaico: l'Annunciazione, l'adorazione dei Magi, la presentazione al tempio e la fuga in Egitto, ispirate dai Vangeli canonici e da quelli apocrifi. Maria vi appare nel fulgore della sua regale maternità. Nella scena dell'adorazione dei Magi, Gesù Bambino siede, solo, sopra un grandioso trono gemmato, e ai suoi lati, su due troni, siedono Maria (in vesti fulgenti d'oro e di pietre preziose) e la Chiesa (avvolta in porpora oscura sopra abiti aurei, col rotolo in mano). È la prima volta che Maria viene messa dall'arte in raffronto con la Chesa.

Nel dipinto rappresentante l'adorazione dei Magi in S. Apollinare Nuovo di Ravenna (sec. VI), si aggiunge un nuovo elemento che mette in maggior risalto la regale maternità di Maria: il trono gemmato ornato di prezioso cuscino. Anche nella catacomba di Comodilla, in un noto affresco del secolo VI, Maria viene rappresentata assisa col Figlio, sul cuscino purpureo di un trono gemmato. Ha, ai suoi lati, i SS. Martiri Felice ed Adaucto, ed ai suoi piedi si scorge la defunta Turtura con le mani velate in segno di profondo rispetto e venerazione. È da rilevare che, mentre nelle raffigurazioni precedenti la Vergine veniva presentata circondata dagli Angeli, qui, invece, incomincia ad essere circondata dai Santi, protettori della defunta Turtura presso il Giudice assiso sulle ginocchia di Maria.

Nell'abside della Basilica Eufrasiana di Parenzo (del sec. VI), ancora un nuovo elemento viene ad accentuare sempre più la regale maternità della « Theotókos »: sopra il nimbo di Maria (assisa sopra un trono gemmato con suppedaneo e cuscino) la mano dell'Onnipotente sorregge una preziosa corona sospesa a mezz'aria sopra il suo capo. È la corona dei vincitori. Un mosaico molto simile a questo, dell'epoca di Giustiniano (525-65), si trova sulla volta dell'abside centrale di S. Sofia in Costantinopoli. Nello stesso sec. VI, per la prima volta, nella chiesa di S. Maria Antiqua, in Roma, si trova raffigurata « Maria Regina » (come viene designata dalla iscrizione), riprodotta poi, nel medioevo, innumerevoli volte.

Nel sec. IV si incomincia anche a rappresentare la Madonna « Orante » o « Avvocata » presso Dio, come nelle catacombe romane del « Coemeterium Maius », sulla via Nomentana, in una pittura della metà del sec. IV. La Madonna (col Bambino) ha sul capo un velo leggero e le mani nella tipica posizione dell'Orante. Questa stessa rappresentazione si trova nei vetri dorati del sec. IV e V, che servivano ad adornare le tombe delle catacombe romane. In due di essi si scorge la Vergine orante fra i Principi degli Apostoli, S. Pietro e Paolo (come sulla porta di legno di S. Sabina in Roma del sec. V), ove i due apostoli reggono, sopra il capo di Maria, una croce rovesciata, circondata da un circolo o corona. In altre due la Vergine è sola, tra due olivi, simbolo della pace. È la « Santa Maria » che, in cielo, intercede per i suoi figli che lottano sulla terra. Anche in Oriente, nei dipinti della cupola di El-Bagaât, in Egitto, vi è una raffigurazione di Maria-Orante (con le mani però contro il petto) attribuita al sec. V, riprodotta poi frequentemente nel medioevo.

II. *Dal sec. VI al sec. IX*. Nell'Oriente, a Costantinopoli, ha origine l'arte bizantina. Si può distinguere in essa una doppia corrente: quella teologica, che esprime per lo più, in vistosi mosaici, la « Madre del Signore », la Kyriotissa; e quella popolare, monastica che sottolinea la materna tenerezza e il compatimento dell'augusta Madre di Dio. Da Costantinopoli, l'arte bizantina si diffonde attraverso tutta l'Europa.

1) La *Kyriotissa* o Dominatrice del mondo, seduta in trono, vestita di porpora, col Bambino tra le braccia e sul seno, si trova nel mosaico dell'abside centrale di S. Sofia di Costantinopoli, dell'epoca di Giustiniano (525-565); nel mosaico absidale di Panaya Kanakaria (sulla costa nord-orientale dell'isola di Cipro); in S. Apollinare Nuovo di Ravenna (del periodo gotico: 493-530); nella Basilica Eufrasiana (ca. 521-558) di Parenzo, nell'Istria; a Roma, in un affresco delle catacombe di Comodilla, sulla pietra sepolcrale della sopra menzionata Turtura.

2) L'*Interceditrice* si presenta in due forme: la Blachernitissa e l'Haghiosoritissa. *a*) La Blachernitissa (così detta da Blachernes, il luogo di una chiesa sita al nord di Costantinopoli) rappresenta la Vergine (con o senza il Bambino) con le braccia aperte e alzate al cielo, in atto di intercedere per gli uomini, riproducendo così l'Orante delle catacombe. Una tale raffigurazione si trova anche nel catino dell'abside della chiesa di S. Sofia di Kiev (in Ucraina) e in molte sculture, avori, pietre preziose, sigilli e monete (Cfr. Vloberg, presso Du Manoir, II, pp. 415-420).

In Occidente, a Roma, la Vergine interceditrice e Orante si trova nell'oratorio dalmata o di S. Venanzio (databile dal 640 in poi), e nel mosaico fatto eseguire per la basilica di S. Pietro da Papa Giovanni VII (705-707) « Servo della Madre di Dio » (mosaico che ora si trova nella chiesa di S. Marco a Firenze) ove si ha una mirabile fusione della « Orante » con la « Regina ».

b) L'*Haghiosoritissa* (così appellata dalla chiesa che conservava la « santa cassa » *aghìa soròs*, la quale custodiva « la cintura » di Maria) o anche Chalkopratissa (perché la suddetta chiesa si trovava sulla piazza di Chalkopratia o Mercato del rame di Costantinopoli) risale, a quanto sembra, alla metà del sec. VI, ed è conosciuta solo attraverso una miniatura e sigilli posteriori. La Vergine vi appare sola, in piedi, in atto di elevare le braccia con gesto supplice, per scongiurare i castighi o domandare grazie e benefici. In Roma vi sono vari tipi di tale icone, particolarmente quella venerata nella chiesa d'Aracoeli.

3) L'*Hodighitria* (o Conduttrice, Guida che mostra il cammino) così detta dalla chiesa degli « Hodèghes » (= Guide) a sud-est di S. Sofia di Costantinopoli, è stata attribuita, da Teodoro il Lettore (del sec. VI), a S. Luca, asserendo che sarebbe stata inviata da Gerusalemme all'Imperatrice Pulcheria (408-456) dalla cognata Eudossia. Il P. Cl. Henze ha tentato di attribuire nuovamente a S. Luca l'originale dell'Hodighitria (*Lucas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients*, Lovanio 1948). Ad essa si riallacciano le varie Madonne « di S. Luca », di cui la più celebre è quella di S. Maria Maggiore in Roma (Cfr. Cellini P., *La Madonna di San Luca in Santa Maria Maggiore*, Roma 1943). Ha un volto ovale, occhi neri, e stringe a sé il Bambino con le sue braccia incrociate sul corpo di Lui. Il tipo primitivo dell'Hodighitria, conosciuto solo attraverso un sigillo bizantino del Museo di Costantinopoli, rappresenta la figura della Madre che mostra il Figlio con la destra aperta e lo sorregge col braccio sinistro. A questo tipo, ossia, alla Madre che regge il Bimbo su di un braccio o sull'altro (intera o col solo busto, in piedi o seduta) si è poi ispirata l'arte gotica e quella susseguente (Cfr. Cecchelli, *Mater Christi*, I, pp. 202-210; Vloberg, presso Du Manoir, II, pp. 426-470).

La corrente popolare o monastica, sorta subito dopo la celebre Querela delle Immagini, deriva da un'ulteriore evoluzione del precedente tipo teologico mettendo in rapporto di tenerezza materna-filiale la Madre ed il Bimbo che Ella sorregge col braccio. Anche questo tipo presenta diverse varianti, ossia: l'Eléousa, la Glycophilousa, la Galactotréphousa. *a*) L'*Eléousa* (= Vergine della tenerezza) rappresenta il Bimbo che si stringe affettuosamente alla Madre, guancia a guancia, passandole il braccio attorno al collo, o accarezzandole il mento o il volto. La più celebre di questo tipo (già fissato dal sec. XI al sec. XII, e sfruttatissimo dai pittori di iconi) è quella di Vladimiro (la *Vladimiroshaia*) giunta a Kiev da Costantinopoli verso il 1125-30 e passata poi, nel 1395, dalla cattedrale di Kiev (costruita nel 1161) alla cattedrale della « Dormitio » del Cremlino di Mosca, e da questa, recentemente, trasferita nella Galleria Tretyskov della stessa metropoli. *b*) La *Glycophilousa* (= Vergine dai dolci baci) esprime l'intima unione di mente e di cuore tra la Madre e il Figlio. *c*) La *Galactotréphousa* (= la Vergine allattante) si trova in una cella monastica di Banit in Egitto ed in una caverna eremitica del Monte Latmos nell'Asia Minore (entrambi del sec. VI-VII) nonché a Roma in un frammento di scultura del sec. VI, rinvenuto nel cimitero di S. Sebastiano. A

questi tipi, come vedremo, s'ispirerà l'arte del primo rinascimento italiano.

Oltre ai tipi sopra descritti, la Vergine si trova anche presente in vari episodi narrati sia dai libri canonici (Annunciazione, Visitazione, Natività di Cristo, Presentazione di Gesù al Tempio, Adorazione dei Magi, Fuga in Egitto, Nozze di Cana, Crocifissione, Ascensione) sia extra-canonici (apocrifi e tradizioni orali). Tali rappresentazioni s'incontrano nella croce di smalto (del sec. VI-VII) ed in un tessuto sontuoso (sec. VII-VIII) esistenti attualmente nel Museo cristiano del Vaticano, ed in molte tavolette d'avorio dello stesso periodo (sparse nei vari Musei). Negli affreschi di S. Maria Antiqua al Foro Romano, oltre alla « Vergine col Bambino » (accompagnata da S. Anna con Maria Bambina e da Elisabetta con Giovanni bambino), vi sono due crocifissioni, una delle quali eseguita sotto Papa Zaccaria (741-752).

Al sec. VII risale l'Assunzione di Maria rappresentata in una croce-reliquiario del gabinetto Azyaliuska a Gullochov. La Vergine nimbata ed orante, in mezzo agli Apostoli, sale al Cielo. La stessa scena si trova in un tessuto del sec. VII che si conserva nel tesoro della cattedrale di Sens. Maria, in atteggiamento di orante, viene sollevata al cielo da due angeli, mentre due apostoli alzano verso di Lei le braccia, e gli altri otto sono raggruppati in semicerchio. Nell'iscrizione si legge: « Cum transisset Maria Mater Domini de apostolis ».

III. *Dal sec. IX al sec. XVI.* Domina, in questo periodo, lo spirito teologico e didattico dell'iconografia, e si opera — come ha dimostrato il Mâle — una specie di « trasposizione dalla miniatura sulla pietra », particolarmente nei portali scolpiti delle cattedrali gotiche consacrate alla Madonna. Vien dato risalto a Cristo, per es., a Murano, sopra un bel mosaico del sec. XII, rappresentante la Vergine con le mani alzate verso il cielo, in atto d'intercessione, con la scritta: « Quos Eva contrivit, pia Virgo Maria redemit ».

Si possono distinguere, in questo periodo, tre gruppi: quello della Madre e Figlio; quello relativo ai vari episodi mariani; quello dei miracoli mariani.

1. Il primo gruppo presenta tre tipi: 1) quello della *Madre maestosa*, trono di Dio, sede della Sapienza incarnata, assai comune nelle miniature, nelle stoffe, negli avori, nei metalli e nelle pietre o marmi; 2) quello della *Madre regale*, maestosamente eretta, regalmente vestita, coronata, col bambino Re sul braccio sinistro o destro; 3) quello della *Mamma affettuosa o dolorosa*, che allatta il Bambino, che gli bacia la mano, che stringe la guancia di Lui alla sua, ecc. Nel sec. XIV si conosce un solo esempio di una spada (simbolo del dolore) che trapassa il cuore della Madonna che sta ai piedi della croce, in una vetrata di Friburgo in Brisgovia.

2. Il secondo gruppo abbraccia i vari episodi della vita di Maria. Si possono distinguere in cinque gruppi: 1) scene apocrife sulla nascita e primi passi di Maria, la storia di S. Anna e di S. Gioacchino, il loro incontro alla Porta d'Oro, la presentazione della Bimba al Tempio, il matrimonio di Maria con S. Giuseppe; 2) scene evangeliche dall'Annunciazione alle nozze di Cana (Annunciazione, Visitazione, Dubbio di S. Giuseppe, Natività di Gesù, Presentazione al Tempio, Adorazione dei Magi, Fuga in Egitto, Nozze di Cana); 3) scene evangeliche della crocifissione e deposizione dalla croce; 4) scene evangeliche della Resurrezione, Ascensione, Pentecoste; 5) scene apocrife del Transito, Assunzione ed Incoronazione della Vergine (mai rappresentate prima del sec. XII), ossia, o la Vergine che siede già incoronata, o incoronata da un Angelo (verso il 1250) o da Cristo stesso. Nel sec. XV, in Francia, sorgeva un tipo dogmatico dell'Immacolata Concezione desunto dalle parole del Cantico « Tota pulchra ».

3. Il terzo gruppo è costituito dai « miracoli » (si ricordi la raccolta che ne fece Gautier de Coincy) esaltanti la sconfinata bontà e misericordia di Maria, tra i quali il più famoso e popolare, ossia, quello del rinnegato Teofilo, scolpito sul portale della chiesa abaziale di Souillac e dipinto nelle vetrate di Mans e di Saint-Julien-du-Sault (Yonne), di Chartres, di Laon e di Beauvais. Basti citare i nomi di Giotto († 1337) che nella cappella dell'Arena di Padova inizia i cicli della vita di Maria (moltiplicatisi poi straordinariamente), del B. Angelico († 1455), dei fratelli Van Eyck, di Van der Weyden e del suo discepolo Memling, di Benozzo Gozzoli († 1497), di Gentile da Fabriano († 1428), di Giovanni Bellini († 1516), del Mantegna († 1506), del Crivelli († 1493), di Fra Filippo Lippi († 1469), del Ghirlandaio († 1494), di Andrea del Sarto († 1531), di Sandro Botticelli († 1510), di Filippo Lippi († 1504), del Donatello († 1466), del Verrocchio

(† 1488), di Mino da Fiesole († 1484), del Pollaiuolo († 1498), dei fratelli della Robbia, di Lorenzo Credi († 1537,) del Borgognone († 1523), del Perugino († 1523), ecc. Nei soli secoli XIII e XIV sono state contate più di diecimila Madonne dipinte, scolpite e incise (Cfr. Müntz E., *La Renaissance*, t. I, p. 299 ss.).

Al tempo del Concilio di Basilea (1439) in cui i teologi discussero vivacemente l'Immacolato Concepimento di Maria, risale una antica incisione dell'Alto Reno rappresentante un tale mistero: sulla terra verdeggiante e in fiore si scorge, gettato via, il frutto del peccato, mentre sotto i piedi della Vergine che, circonfusa dalla luce del sole, legge le profezie, si contorce, schiacciato, il serpente infernale.

Nel Medioevo, mentre gli esegeti discutevano sulla « donna » del cap. XII dell'Apocalisse, gli artisti vedevano in essa particolarmente Maria, come appare da una splendida miniatura dell'« Hortus deliciarum » della Badessa Herrad di Hohenburg in Alsazia, come appare dal titolo del relativo capitolo: « Della Chiesa e particolarmente della Vergine Maria ».

Nel sec. XIV si hanno le prime rappresentazioni della « Madonna della Misericordia »: Maria è in piedi e allarga con le mani il suo manto per raccoglervi i fedeli, oppure i membri di qualche associazione o Ordine religioso, o anche gli abitanti di una città. È celebre la Madonna della Misericordia del Ghirlandaio.

Nella prima metà del sec. XV si inizia e si sviluppa la iconografia della Madonna del Rosario, con Lochener, Stefano da Zevio e Pisanello.

Nel sec. XVI veniva fissato il tipo dell'Addolorata a sè stante, di solito a mezzo busto, e si incominciò a rappresentarla col suo cuore (talvolta col capo) trafitto da sette spade.

IV. *Dal sec. XVI al sec. XX*. Nel sec. XVI l'arte rinascimentale, specialmente con Raffaello († 1520) e Michelangelo († 1564), raggiunge il suo apogeo. Le rappresentazioni della Vergine, tuttavia, sotto l'influsso dell'umanesimo, assumono forme anche troppo, quasi esclusivamente umane, come in alcune delle stesse Madonne di Leonardo da Vinci († 1519) e di Raffaello. Non senza ragione il Concilio di Trento (1563) proibiva « di dare alle sante immagini attrattive provocanti ». Molto più spirituali appariscono le Madonne degli spagnoli Morales († 1586), Velasquez († 1660), El Greco († 1614), Alfonso Cano († 1667), particolarmente nelle varie rappresentazioni dell'Immacolata. La Corredentrice, insieme all'Immacolata, diventa il tema preferito degli artisti del sec. XVII: evidente eco artistica delle dispute teologiche sulla cooperazione di Maria all'opera della Redenzione e sul singolare privilegio dell'Immacolata Concezione, verso il quale si è sempre orientato il sentimento del popolo cristiano. Appariscono degne di particolare rilievo l'Immacolata di Ribera († 1652) e soprattutto quella del Murillo († 1682). La Corredentrice viene rappresentata dalle figurazioni della « donna » predetta (Gn 3, 15) come vincitrice del serpente infernale nelle pitture di Fr. Vanni nel museo del Louvre, del Tiepolo († 1770) nel museo del Prado di Madrid, ecc.

Nel sec. XVIII si ha il decadimento dell'arte sacra. Fa notevole eccezione Giov. Batt. Tiepolo (1693-1770) con la sua « Pietà », con « Maria Bambina presentata al Padre Eterno », « la Vergine del Carmelo », « l'Immacolata » e « l'Assunta ».

Il sec. XIX ci si presenta animato da un fremito di *verismo* e naturalismo il quale scorona la Vergine di qualsiasi spiritualità abbassandola al livello di una figlia d'Eva qualsiasi. « Si hanno — dirà Louis Gillet — più buone *Veneri* che buone *Vergini* » (*L'Exposition de l'Art chrétien au Pavillon de Marsan*, in « Revue Hebdomadaire », 9 dicembre 1911, p. 212). Come esempi di tale corrente si possono additare « la Vierge à l'Hostie » dell'Ingrès († 1867) e la Madonna del Michetti, donata alla Regina Elena nel giorno delle nozze con Vittorio Emanuele III (1897).

Parallelamente alla corrente verista si svolge la corrente *purista* affermatasi in Roma con quel gruppo di artisti tedeschi capitanati dal convertito Overbeck († 1869) autore del « Trionfo della Religione nelle Arti ». A questa corrente appartenne Ludovico Seitz, autore degli affreschi della vita di Maria nella cappella tedesca del Santuario di Loreto. Vi si avvicinano il pittore pratese Antonio Franchi, il bresciano Faustini, il Duprè, con la sua « Pietà », il Ciseri, con il « seppellimento di Cristo », il Maccari, con le « Litanie Lauretane » affrescate sulla cupola della Santa Casa di Loreto, il lionese Victor Orsel († 1850) che decorò la cappella della Madonna di Loreto in Parigi. Seguì poi la corrente mistica la scuola benedettina di Beuron (fondata nel 1870 da Pierre Lenz, Frère Didier).

Una corrente analoga alla precedente (contro il verismo), con intenti, tuttavia, più estetici che spirituali, è quella dei *Preraffaellisti*, capitanata a Londra dall'italiano Dante Gabriele Rossetti († 1882), autore di una « Maria educanda » e di un'« Annunciazione ».

Altri artisti del sec. XIX, per supplire al difetto dell'ispirazione religiosa, han trasferito l'immagine di Maria dal campo mistico a quello poetico, con buoni risultati, come fece il Morelli con la sua « Mater purissima », il Barabino con la « Madonna della Primavera », la « Madonna dell'Olivo », la « Quasi oliva speciosa in campis », ecc.

Il sec. XX ci si presenta in balia di quattro correnti: quella più o meno tradizionalista, quella trasfigurista, quella simbolista, quella deformista.

1. La corrente più o meno *tradizionale* è seguita da quelle scuole che vogliono riportare l'arte sacra alla sua funzione di ancella della liturgia, come avveniva nelle epoche più permeate di fede. Tale l'intento della Scuola del Beato Angelico di Milano. A tale corrente appartennero, in Francia, Maurice Denis († 1943) e Georges Devallières particolarmente con le loro « Annunciazioni », e in Italia il Dossena, con le sue perfette imitazioni, ed altri.

2. La corrente *trasfigurativa* (o trasfigurazione decorativa), nell'intento di liberare l'arte dal verismo materialista, tende a trasformare ogni realtà in una visione decorativa, sia trasfigurando le figure, come, per es., « la Madonna della Spiga » del Prini, sia facendole apparire in un'atmosfera di fiaba e di sogno.

3. La corrente *simbolista*, molto vicina a quella trasfiguratista, tende a spiritualizzare il vero, trasformando ogni cosa sensibile in segno o simbolo di cose soprasensibili. Grandeggia, tra i simbolisti, Gaetano Previtali con la sua « Annunciazione » e le « Marie al Calvario ».

4. La corrente *deformista*, logica conseguenza di un simbolismo irreale (qual'è quello, per es., del futurista Gerardo Dottori), partendo dal presupposto che tutta la grande arte è stata deformatrice, ritiene che è necessario mortificare la verità, la bellezza e la grazia nell'intento di raggiungere l'intima essenza delle cose e dei fatti.

Degno di particolare rilievo è anche il contributo alla I. M. delle nazioni missionarie (Cfr. Costantini Card. Celso, *La Madonna della nuova arte missionaria*, in « Fede e arte », 2 [1954] pp. 129-168).

BIBL.: DE ROSSI G. B., *Immagini scelte della B. V. Maria tratte dalle catacombe romane*, Roma 1863; ROHAULT DE FLEURY, *La sainte Vierge. Études archéologiques et iconographiques*, in 2 voll., Parigi 1878; WILPERT I., *Madonnenbilder aus den Katakomben*, in « Röm. Quart. » 3 (1889) pp. 290-98; VENTURI A., *La Madonna. Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine*, Milano 1900; MUÑOZ A., *Iconografia della Madonna*, Firenze 1905; CLEMENT J.H.M., *La représentation de la Madonne à travers les âges*, Parigi 1909; BASQUIN A., *Les peintres de Marie*, Bruxelles 1911; DHUR J., *Le Visage de Marie à travers les siècles de l'art chrétien*, in « Nouv. Rev. théol. », 68 (1946) pp. 282-304; VLOBERG M., *Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin*, presso Du Manoir II, Parigi 1952, pp. 403-448; *Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental*, ibid., pp. 483-540; TEA EVA, *La Vergine nell'arte*, Brescia 1953; BARGELLINI P., *La Madonna nell'arte*, Roma, Centro Internaz. di comparazione e sintesi (1954); CASSIANO DA LANGASCO, *La Madonna nell'arte*, I, *Sviluppo storico dell'iconografia Mariana*, in « Encicl. Mar. Theotócos », Genova-Milano 1954, pp. 666; FALLANI G., *La Madonna nell'arte*, II, *Interpretazioni artistiche del dogma mariano*, ibid., pp. 680-688; KIRCHBAUM E., *La Madonna nell'antichità cristiana*, in « Mater Christi ». Collezione di studi mariani, 1957, pp. 433-455; AMANN A. M., *La Madonna nell'arte orientale*, ibid., pp. 517-556; WEIS A., *La Madonna nell'arte occidentale*, ibid., pp. 457-516.

IGNAZIO (S.) di ANTIOCHIA.

— È il più antico fra i Padri che hanno scritto su Maria. Fu il secondo successore di S. Pietro sulla cattedra episcopale di Antiochia (tra il 70 e il 107, anno della morte). Condannato « ad bestias » per la fede in Cristo, veniva trasportato a Roma ove sostenne il martirio. Durante il viaggio, indirizzò alcune lettere delle quali sette sono ritenute sicuramente autentiche (Efesini, Magnesiani, Tralliani, Romani, Filadelfesi, Smirnesi, Policarpo). Nella sua lettera « agli Efesini », I. di A. scrive: « Il Dio nostro, Gesù il Cristo, è stato concepito da Maria *secondo l'economia di Dio*, dal seme di David e dallo Spirito Santo » (Ephes. 18, 2: Cfr. Funk, *Patres Apostolici*, Tubinga 1901, I, p. 228). La « economia di Dio », secondo la dottrina di I. di A. riguarda il piano della salvezza quale esisteva nella mente di Dio, espresso da Mosè nel capo III del Genesi all'inizio del mondo e attuato, nella pienezza dei tempi, da Cristo e da Maria Vergine Madre di Lui (Ephes. 19: Funck, p. 228).

Sono apocrife la lettera di I. di A. *Ad sanctam Mariam Virginem* (PG 5, 943c-944c) e la lettera di risposta di Maria ad I. di A. (PG 5, 945a-946a). Di queste due lettere

non si ha il testo greco. Si ha soltanto un ms latino che risale solo al sec. XII (Cfr. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Litterature*, Herder, t. I, Freiburgi. B. 1902, § 12, 6, p. 140).

BIBL.: CECCHIN A., O.S.M., *Maria nell'economia di Dio, secondo I. di A.*, in « Marianum » 14 (1952) pp. 373-383; VONA C., *Il testo cristologico di S. I. di A.: Eph. 19, 1, nella tradizione di alcuni ecclesiastici*, in « Euntes Docete » 9 (1956) pp. 64-92.

ILARIONE LAUTERIUS. — Monaco benedettino del sec. XV, autore di parecchi opuscoli mariani, tra i quali l'op. *De corona eius stellarum duodecim eidem Virgini ab omnibus quotidie persolvenda*, Venezia 1494.

ILDEFONSO (S.) da TOLEDO. — Nato a Toledo verso il 607, dopo essere stato monaco ed Abate nel monastero dei SS. Cosma e Damiano di Agli, veniva eletto vescovo della sua città natale. All'indefessa attività pastorale unì un'intensa attività letteraria. Morì il 23 gennaio dell'a. 667. Si distinse, soprattutto, per un'ardente e appassionata devozione a Maria. Lope de Vega lo appellò: « El capellán de la Virgen ». Ce lo dicono anche certe sue espressioni che si leggono nel *Liber de Virginitate perpetua S. Mariae contra tres infideles* (PL 96, 53-110), opera sicuramente autentica, quali, per es.: « praedicem Te donec praedicanda es ... laudem Te donec laudabilis es, serviam tibi donec serviendum est gloriae tuae ... diligam Te donec diligenda es » (63-11). Egli osa parlare di Lei perché « fide provocor, amore impellor, admiratione delector... » (col. 138, 3-139, 16): « refertur ad Dominum quod servitur ancillae; sic redundat ad Filium quod impenditur Matri » (167, 10); « ut comprober servire Deo, dominio Matris eius super me in testimonium quaero » (167, 12). « Quam prompte servus huius Dominae effici concupisco, quam fideliter servitutis huius iugo delector, quam plene famulare huius imperiis opto » (65, 13).

Nel suddetto Trattato si possono logicamente distinguere un prologo, tre parti ed una conclusione. Nel Prologo, I. manifesta la sua intenzione e i motivi che lo spinsero a comporlo. Nella prima parte confuta tre eresie (quella di Gioviniano, quella di Elvidio e quella di un Giudeo il quale, oltre a negare la verginità di Maria, negava anche la sua maternità divina) ed espone, nel medesimo tempo, la vera dottrina sulla verginità di Maria (cap. I e III). Nella seconda parte si ha una specie di « Trattato di Cristologia » in cui prova, con testi scritturistici, la divinità e la messianità di Cristo (cap. IV-IX). Nella terza parte si ha una specie di « Trattato di Mariologia » diviso in due punti fondamentali: 1) lo studio della maternità verginale e delle grandezze che ne derivano; 2) il « culto » dovuto a Maria Regina dell'universo, concretizzato nella « servitù mariana » fondata sul dominio universale che ha Maria per due titoli: *a*) perché « Madre di Dio »: « Servire Filio tuo et Tibi... illi sicut Deo, tibi sicut Matri Dei » (163, 4); *b*) perché cooperatrice alla nostra Redenzione: « illi sicut Redemptori meo, tibi sicut operi Redemptionis meae » (163, 8). I. è veramente « il Dottore della Regalità di Maria e della Servitù Mariana ». Sotto questo aspetto supera tutti i Padri che l'hanno preceduto, sia Orientali che Occidentali.

« La crítica de todos los matices está de acuerdo en reconocer que el libro de Virginitate es el punto de arranque de la teología mariana en España y aun en ciertos aspectos de la de otros países » (Madoz J., S. J., *S. I. de T.*, in « Est. Ecl. » 26 [1952] p. 498, nota 92). Questo giudizio non ci sembra esagerato. È lo scritto latino più esteso e più denso che si conosca dedicato esclusivamente a Maria.

L'influsso di I. sugli scrittori che l'hanno susseguito, particolarmente sull'Agostiniano Bartolomeo de los Rios (Cfr. Gutiérrez S., O.E.S.A., *La Escavidud Mariana en sus fundamentos teológicos*, Madrid 1945, p. 347) e in S. Luigi M. Grignion de Montfort (*Trattato della vera devozione a Maria SS.*) è notevole. Nel 951, Gotescalco, vescovo di Puy, inviava il prete Gomes nella Spagna per prendere un esemplare dell'opera di I.; più tardi Ermanno di Tournai ed altri ne facevano ricercare il testo, ecc. (Cfr. Barré H., in « Marianum » 21 [1959] p. 407).

Sembra autentico il *De cognitione baptismi* (PL 96, 111a-172c: parla di Maria nei cc. 40-44, coll. 129c-131b): v. Laurentin-Table, p. 140. Occorre anche tener presenti i pezzi liturgici del Santo (nella Messa mozarabica dell'Assunzione e nelle preghiere mariane dell'Orazionale visigotico) trascurati dal Cascante (v. bibl.). È evidente la dipendenza di I. da T. da S. Isidoro di Siviglia († 636). Non sono autentiche le 13 Omelie attribuitegli dal Migne (PL 96, 239a-284c). Secondo il P. Barré, sembra che esse, ad eccezione delle Omelie 7, 8 e 13, siano da situars

tra il sec. IX e l'XI (« Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 7 [1949] pp. 74-75).

L'Omelia 13, da alcuni ritenuta autentica, non sarebbe altro, secondo il P. Barré, che un « centone di centoni » (l. c., p. 406; v. anche « Rév. Bénéd. », 1957, pp. 10-29). È parimente inautentico il *Libellus de Corona Virginis* (PL 96, 285a-318c), appartenente ad un autore ignoto, probabilmente del sec. XII (v. Laurentin-Table, p. 142).

BIBL.: Blanco García K., *San I. De Virginitate Beatae Mariae. Historia de su tradición manuscrita; texto y commentario gramatical y estilistico*, Madrid 1937; III ed., Saragozza 1954; Emmen A., O.F.M., *S. Ildephonsus et Immaculata Conceptio*, in « Studi Francescani » 51 (1954) pp. 304-309; Cascante J. M., *Doctrina Mariana de S. I. de T.*, Casulleras, Barcellona 1958, 355 pp.

IMMACOLATA CONCEZIONE. — I. *In che cosa consiste.* La formula adoperata da Pio IX per definire dogma di fede l'I. C. di Maria è contenuta nella Bolla « Ineffabilis Deus » (v.), ed è questa: « La Santissima Vergine, nel primo istante del suo concepimento, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale ».

Per determinare il senso genuino e la portata di questa formula, occorre rintracciare il suo processo genetico nella liturgia (Messa ed Ufficio) approvata da Sisto IV con la bolla « Cum praecelsa » e nella Costituzione « Sollicitudo » di Alessandro VII: due atti pontifici che esercitarono un notevole influsso sulla formula usata da Pio IX. Questo stesso Pontefice, infatti, dichiarava che con la formula da lui usata, Alessandro VII « sinceram Ecclesiae mentem declaravit ». La formula di Alessandro VII è questa: « Eius (Mariae) animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse, speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi, eius Filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem » (v. Alfaro J., S. I., *La fórmula definitoria de la I. C.*, in « Virgo Immaculata » VIII, pp. 201-275).

Ciò posto, non è difficile determinare l'Autore (causa efficiente), il soggetto (causa materiale), l'oggetto (causa formale) e lo scopo (causa finale) del singolare privilegio.

1) L'« Autore » (o causa efficiente), è Dio stesso, il quale, in previsione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, concesse alla Vergine una tale singolare grazia e privilegio.

2) Il « soggetto » (o causa materiale) di un tale singolare privilegio fu la *persona* della Vergine (non già l'anima o il corpo) nel primo istante della sua esistenza come persona, ossia, nell'istante in cui l'anima di Maria fu da Dio creata ed infusa al corpo formato dai genitori di Lei, ossia (come si esprimono i Teologi) nella sua « concezione passiva completa » e non già nella sua « concezione attiva » (l'atto generativo dei suoi genitori) o nella sua « concezione passiva incompleta » (prima cioè della creazione ed infusione dell'anima al corpo).

3) L'« oggetto » (o causa formale) è costituito dalla preservazione dal peccato originale, consistente nella privazione della grazia santifidante (lato negativo) e nella presenza della grazia santificante (lato positivo) fin da quel primo istante dell'infusione dell'anima al corpo e della costituzione della persona.

Per ben comprendere questo punto essenziale, occorre tener presente che il singolare privilegio (e perciò unico, concesso a Maria soltanto) della I. C. si inserisce nella trama del mistero della formazione dei nostri progenitori, Adamo ed Eva, e del loro peccato di disobbedienza a Dio, con le disastrose conseguenze sia per loro che per tutti i loro discendenti. Iddio, infatti, diede all'uomo tre sorta di doni: *a*) doni *naturali*, necessari per avere un essere umano (anima e corpo); *b*) doni *preternaturali*, ossia, convenienti alla natura umana, ma non dovuti alla medesima (l'*integrità*, ossia, la sottomissione dell'appetito sensitivo all'appetito razionale; l'*impassibilità*, ossia, l'immunità dal dolore; l'*immortalità*, ossia, l'immunità dalla morte); *c*) doni *soprannaturali*, ossia, superiori alla natura umana e del tutto indebiti (la grazia santificante che lo rese figlio adottivo di Dio, partecipe della divina natura, erede del Cielo). Adamo ricevette da Dio tutti questi doni per sé e li avrebbe trasmessi, come in eredità, a tutti i suoi discendenti, a condizione però che avesse reso un libero atto di assoggettamento a Dio astenendosi dal frutto proibito. I nostri progenitori, messi alla prova, rifiutarono quest'atto di omaggio, disobbedendo, e così perdettero, per loro stessi e per tutti i loro discendenti, i doni non gratuiti, non dovuti (i doni soprannaturali, ossia, la grazia santificante, e i doni preternaturali). Tutti i discendenti di Adamo perciò, invece di nascere con la grazia santifi-

cante, figli adottivi di Dio, nascono senza di essa, senza responsabilità personale e perciò vengono a trovarsi nella condizione nella quale si trovano i figli di re spodestati o di ricchi falliti, non già per loro colpa, ma per colpa del loro padre, col quale sono solidali.

Ciò premesso, anche Maria, come discendente da Adamo per via di naturale generazione, avrebbe dovuto nascere senza la grazia santificante, ossia, avrebbe dovuto contrarre la colpa originale, la colpa ereditaria. Siccome però era destinata ad essere la degna abitazione del Figlio di Dio, venne da Dio stesso preservata dalla contrazione di una simile colpa, e perciò fin dal primo istante della sua concezione (l'istante in cui l'anima venne infusa al corpo) ebbe la grazia santificante. Venne quindi a trovarsi, per singolare privilegio di Dio, più o meno nella condizione stessa in cui si trovarono i nostri progenitori prima della loro disastrosa disobbedienza al precetto divino.

Mentre quindi tutti gli altri uomini, per i meriti di Cristo Redentore, vengono *liberati* dalla colpa contratta (mediante il santo Battesimo), Maria ed Essa sola, fra tutti, fu *preservata* dal contrarla, e perciò è stata *redenta* da Cristo in modo più sublime di quello con cui sono stati redenti tutti gli altri, ossia, con una redenzione *preservativa*. Mentre infatti tutti gli altri sono stati rialzati da Cristo dopo la caduta, Essa, ed Essa sola, è stata preservata dal cadere.

Non si trattò, quindi, di una *semplice immunità* dalla colpa originale, ma di una immunità che rivestì il carattere di una *preservazione*. Ciò appare evidente dai documenti pontifici criticamente vagliati. Da essi si deduce che una tale preservazione non è semplicemente un *non-contrarre* il peccato originale, ma include un'esplicita relazione al male, ossia, al peccato originale dal quale la Vergine fu preservata, di modo che l'avrebbe necessariamente contratto se non ne fosse stata preservata. Dovette perciò Maria essere soggetta, in qualche modo, alla contrazione della colpa. È un'idea, questa, che appare assai chiara nella liturgia approvata da Sisto IV, nella Costituzione di Alessandro VII, nella Bolla « Ineffabilis Deus », negli « Oremus » della festa dell'I. C. in uso presso la Chiesa universale e nell'Enciclica « Fulgens Corona » (v.) di Pio XII.

Questa « preservazione » è indubbiamente definita come dogma di fede. Ma siccome una tale preservazione è per se stessa una redenzione più sublime (la redenzione *preservativa*, in opposizione alla redenzione *liberativa*, propria di tutti gli altri redenti) ne segue che la *redenzione* (più nobile) di Maria sia una verità *implicitamente definità*, o, perlomeno (come ritengono altri) una verità « proxima fidei ».

4) Lo « scopo » (o causa finale) del singolare privilegio fu questo: perché Maria fosse una degna abitazione del Figlio di Dio, una degna Madre di Dio, una degna Corredentrice del genere umano.

II. *L'I. C. nel Magistero Ecclesiastico.* Fino al sec. XIV, ossia, fino a Sisto IV, non si è avuto alcun intervento della S. Sede, quantunque sin dal sec. VII-VIII in Oriente e sin dal sec. IX in Occidente, venisse celebrata la « festa della Concezione » di Maria. L'oggetto però di tale festa non era ancora ben determinato: chi celebrava la concezione « immacolata » di Maria, ossia la sua immunità dalla colpa originale fin dal primo istante della sua esistenza come persona; e chi celebrava la « santificazione » di Maria avvenuta qualche istante dopo la sua esistenza nel seno materno, ossia, la « purificazione » dalla colpa originale (v. Laurentin R., *L'Action du Saint Siège par rapport au problème de l'I. C.*, in « Virgo Immaculata » VIII, pp. 1-98).

1. *Il primo passo o intervento del Magistero Ecclesiastico.* Fu compiuto, in questo particolare settore della Mariologia, nel sec. XIV, dal Pontefice Sisto IV. Egli, pur senza impegnare direttamente la sua autorità papale, approvava due Uffici della « Concezione di Maria » intesa in senso immacolista: quello del prelato veronese Leonardo de Nogarolis e quello del minorita Bernardino de Bustis. Quello del de Nogarolis (approvato il 27 febbraio 1477 con la Costituzione « Cum praecelsa ») adottato dalla Curia Romana, conteneva l'« Oremus » che recitiamo ancor oggi, e perciò esprimeva in termini chiari e precisi la preservazione di Maria dalla colpa originale in vista dei futuri meriti di Cristo suo Figlio, affinché Ella fosse una degna abitazione del Figlio di Dio (« Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem... »). Accordò, inoltre, alla festa (senza estenderla però alla Chiesa universale) la sua ottava e l'arricchí d'indulgenze. In tal modo, per circa un mezzo millennio, veniva fissata e trasmessa, attraverso tante generazioni cristiane, la fede nell'I. C. di Maria. L'Ufficio e la Messa della « Concezione » del de Nogarolis, dopo varie peripezie, sono serviti

di base per quelli elaborati sotto Pio IX (quello del 1847 e poi quello del 1863, imposto alla Chiesa universale).

Da Sisto IV a Pio IX, i documenti pontifici (raccolti nei Bollari e nelle collezioni di decreti delle sacre Congregazioni Romane), oppure raccolti spesso, con eccessiva credulità, dai macolisti del sec. XVII e XVIII, (quali Alva y Astorga, Gravois) raggiunsero il migliaio.

2. *Ulteriori passi e progressi.* I documenti pontifici, che han fatto seguito all'intervento diretto di Sisto IV, riguardano formalmente e direttamente la stessa I. C. Accenniamo qui ai principali e più decisivi soltanto.

Lo stesso Sisto IV fu il primo a compiere un intervento anche diretto in favore della tesi immacolista, mediante le due Bolle «Grave nimis» (nel 1482 e nel 1483): la seconda di queste due Bolle (quella del 1483) è ritenuta da tutti certamente autentica; sull'autenticità della prima, invece (quella del 1482), grava tuttora qualche dubbio. Sisto IV, su terreno disciplinare, imponeva le stesse interdizioni e pene alle due schiere di contendenti, ossia, macolisti ed immacolisti. Su terreno dogmatico, tuttavia, Egli insinuava il favore di cui godeva presso la S. Sede la pia sentenza difesa dagli immacolisti. Protegge quindi costoro dai violenti attacchi degli avversari ai quali interdice di censurare come eretica la pia sentenza, perché la Curia Romana ne celebra la festa con un Ufficio speciale in cui è espressa la sentenza immacolista. Proibisce però, nello stesso tempo, agli immacolisti, di qualificare l'opposta sentenza come eretica, perché la Santa Sede non aveva ancora deciso la questione (Cfr. Sericoli C., *Immaculata B.M.V. Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones* [Biblioth. Medii Aevi, V], Sibenici-Romae, Kacic, 1945, pp. 158-161).

Ma le lotte fra macolisti ed immacolisti non cessarono. Alessandro VI, con la Bolla «Illius qui Dominici gregis» del 1° marzo 1502, richiamava ed urgeva l'applicazione della Bolla sistina «Grave nimis» (Cfr. Rosckovani (v.), *Monumenta...*, I, 133, n. 191).

Nel 1546, al Concilio di Trento, in occasione dei decreti sul peccato originale, fu sollevata anche la questione dell'I. C. come eccezione alla universalità del medesimo. I pareri non erano conformi: chi voleva la definizione di una tale eccezione e chi non la voleva. Si fece quindi ricorso, non senza fatica, ad un compromesso in questo senso: «Il Concilio dichiara che non è affatto sua intenzione di comprendere, nel decreto relativo al peccato originale, la Beata ed Immacolata Vergine Maria, Madre di Dio, ma che occorre osservare le Costituzioni di Papa Sisto IV (...) sotto le pene in esse comminate, pene che [il Concilio] rinnova» (Sessione V, Decretum de peccato originali, § 5.; Mansi, 33, col. 39). Cfr. Tognetti M., O.S.M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino*, in «Marianum» 15 (1953) pp. 304-374 e 555-586; e de Sagüés J., *Trento y la Inmaculada. Natura del dogma mariano*, in «Est. Ecl.» 28 (1954) pp. 323-368.

S. Pio V, domenicano, il 7 agosto 1570, precisava sempre più le interdizioni. Non solo proibiva alle due parti contendenti di tacciare di «eresia» o di «grave colpa» sia l'una che l'altra opinione, ma proibiva anche qualsiasi discussione, sia pubblica che privata, sulla questione. «Ciascuno — diceva — esponga con la conveniente modestia ciò che gli sembra più giusto o più sicuro (...) senza improbare la contraria sentenza». I vescovi erano tenuti, sotto pena di sospensione «latae sententiae», ad imprigionare coloro che avrebbero contravvenuto e a mantenerveli in attesa che la S. Sede, alla quale dovevano riferire la cosa, non avesse deciso la pena da applicare.

Tre mesi più tardi, il 30 novembre 1570, lo stesso S. Pio V, con la Bolla «Super speculam», precisava giuridicamente le disposizioni già date dicendo che l'interdizione delle dispute pubbliche era ristretta alle «assemblee popolari» ed agli scritti in lingua volgare (Cfr. Bourassé, VII, 73). Venivano quindi eccettuate «le discussioni accademiche tra dotti (...) dove non vi è occasione alcuna di scandalo, a condizione però che nella discussione non si arrivi a dichiarare erronea l'una o l'altra opinione».

Ciò non ostante, le dispute intemperanti continuarono di modo che Paolo V, con la Costituzione «Regis Pacifici» del 6 luglio 1616, si vide costretto a richiamare in vigore le interdizioni precedenti e ad aumentare, per i contravventori, le pene (Cfr. Bourassé, VII, 200-204). L'anno seguente, in seguito alle istanze di Filippo III Re di Spagna, il quale sollecitava la «definizione» della questione per rimediare alle intemperanze delle due parti compromettenti la pubblica quiete, con la Costituzione «Sanctissimus» del 12 sett. 1617, faceva un altro passo in avanti: prescriveva che «in avvenire, fino a che la questione non sarebbe stata

definita dalla Sede Apostolica, o fino a che non sarebbe intervenuto un ordine diverso, nessuno doveva aver l'audacia (...) di affermare, *negli atti pubblici*, di qualsiasi genere essi siano, che la B. Vergine sarebbe stata concepita col peccato originale » (Cfr. Bourassé, VII, 209). Proibiva tuttavia, sotto le stesse pene, a coloro che affermavano la Concezione senza macchia, di combattere l'opinione contraria. Conseguentemente, mentre gl'immacolisti potevano esprimere liberamente in pubblico la propria opinione, i macolisti non lo potevano. Costoro, tuttavia, potevano far valere la dichiarazione esplicita del Papa, fatta nello stesso decreto, di « non volere riprovare la loro opinione né pregiudicare la medesima, lasciandola nella stessa situazione in cui si trovava ». Avvalendosi per ciò di questa seconda parte del decreto, non disarmarono. La loro tesi tuttavia, rimanendo priva di ogni possibilità di diffusione pubblica, incominciò a subire una lenta agonia.

Questa mezza misura non soddisfece del tutto Filippo III. Ritornò quindi alla carica inviando al Pontefice Paolo V una nuova legazione per fargli notare che solo una « definizione » sarebbe stata efficace per ristabilire la pace turbata. Morto Paolo V, Filippo III fece forti pressioni sul successore di lui, Gregorio XV. Costui, con la Bolla « Sanctissimus » del 22 maggio 1622, faceva un nuovo passo in avanti: estendeva cioè agli *atti privati* (parole e scritti) l'interdizione di esporre la tesi macolista (Cfr. Bourassé, VII, 1172-1173). Aggiungeva però, dietro l'esempio del suo predecessore, che Egli non intendeva in alcun modo condannare una tale opinione o di arrecarle pregiudizio. Con questo nuovo passo, l'opinione macolista veniva ad essere privata di ogni possibilità di espressione, non solo pubblica, ma anche privata, accelerando così l'agonia già iniziata e spingendola sull'orlo della tomba. Ciò non ostante, i Domenicani, il 28 luglio dello stesso anno, ottenevano un ultimo atto di tolleranza: « quella di poter liberamente trattare una tale questione *tra di loro*, non già con gli altri, nelle loro conversazioni e conferenze private » (Cfr. Bourassé, VII, 222-224).

Si incominciò allora a questionare sul titolo di « Immacolata ». Questo titolo doveva applicarsi alla persona di Maria (Maria Immacolata) oppure alla Concezione di Lei (C. I.)? In questo secondo caso, se ne avvantaggiarono i macolisti. Anche su questo punto la lotta, accesa dalle passioni, fu vivace. L'espressione « C. I. » — dicevano i macolisti — non è stata mai autorizzata dall'autorità pontificia. I Papi — rispondevano gli altri — l'avevano usata abitualmente. Effettivamente, secondo il Laurentin (l. c., pp. 31-34), i Pontefici, nei documenti da loro emanati prima del 1622 e che tuttavia rimangono, l'avevano usata una ventina di volte, nel maggior numero dei casi indirettamente, per designare cioè la pia sentenza immacolista: così Sisto IV nella Bolla « Cum praecelsa » del 26 febbraio 1477 con cui approva l'Ufficio del de Nogarolis (l'espressione « I. C. » si trova nell'Ufficio, non già nella Bolla); e nella Bolla « Grave nimis » del 4 settembre 1483 (dove si parla di coloro che celebrano « Immaculatae Conceptionis officium »). Leone X, invece, a quanto sembra, per primo, nella Bolla « Animas lucrifacere » del 19 giugno 1518, parla della « I. C. della gloriosissima Vergine » (Cfr. Laurentin, l. c., p. 32, n. 7). L'espressione perciò non era né formalmente approvata né riprovata, ossia, non vi era, da parte del Magistero della S. Sede, né opposizione, né impegno preciso; si trattava infatti di un titolo molto impegnativo, in una questione ancora molto discussa e non del tutto matura, ossia, chiarita. Questo dissidio sull'espressione « C. I. » si aggravava nel 1644 a causa di un decreto del S. Uffizio (preparato da interventi del Maestro dei Sacri Palazzi Apostolici) nel quale veniva proibita l'espressione « I. C. » e si proponeva quella di « C. dell'Immacolata ». Ma si trattava di un atto minore, di un decreto cioè non emanato a nome del Papa (bibliografia in Laurentin, p. 39, nota 126). Questo decreto sollevò vivaci proteste. Gl'immacolisti fecero ricorso, insieme al Re di Spagna, al Sommo Pontefice Innocenzo X. Il Papa né l'approvó né lo disapprovò, ma lo lasciò cadere e andare in disuso: tanto è vero che non figura in nessuna Collezione ufficiale. Resta però vero che la S. Sede, dinanzi all'espressione « I. C. » mantenne sempre, fino all'inizio del sec. XIX, un atteggiamento di prudente riserbo e di circospezione di fronte a cosí accese e contrastanti passioni, fino a che non si fossero calmate.

3. *Il penultimo passo*. Si arrivò così al Pontificato di Alessandro VII (1655-1667) che segnò il penultimo passo verso la definizione. Filippo IV, Re di Spagna, fin dal 1655, inviava un Ambasciatore per far presente a Sua Santità che la lotta contro

l'I. C., pur essendo sorda, non era meno viva, e che una tale sentenza veniva ancora attaccata come nel passato. Alessandro VII, con la Bolla « Sollicitudo omnium Ecclesiarum », dopo aver richiamato le prescrizioni di Sisto IV, di Paolo V e di Gregorio XV, rinnova e accentua maggiormente il loro indirizzo dottrinale lodando l'antichità della pia credenza secondo la quale « l'anima della Vergine Maria, nel primo istante della sua creazione e della sua infusione nel corpo, per una grazia e un privilegio speciale di Dio, e in previsione dei meriti di Gesù Cristo ... Redentore del genere umano, fu preservata immune dalla macchia del peccato originale » (Cfr. Bourassé, VII, 251-255). Aggiunge che questa dottrina rappresenta il sentimento della Chiesa Romana e che essa è oggetto di tranquillo possesso da parte dei fedeli. Quindi, fissando con la sua autorità pontificia il senso profondo dei decreti dei suoi tre predecessori, dichiara che essi erano stati emessi « *in favore* della tesi che afferma che l'anima della beata Vergine, nella sua creazione e nella sua unione al corpo, è stata dotata della grazia dello Spirito Santo e preservata dal peccato originale ». Proibiva quindi qualsiasi attacco contro la credenza favorita dalla S. Sede, sotto qualsiasi pretesto (esame della definibilità, interpretazione della Scrittura e dei Padri) e in qualsiasi modo (a voce o in iscritto) e rincarava le pene già stabilite. Il Papa, infine, escludeva che questo suo intervento fosse una « definizione », di modo che coloro i quali avessero negato l'I. C. non sarebbero incorsi né nel delitto di eresia, né avrebbero commesso grave peccato. Non ostante ciò, la Bolla « Sollicitudo » inferiva alla sentenza macolista l'ultimo colpo.

4. *L'ultimo passo.* Era riserbato a Pio IX, passato alla storia come « il Pontefice dell'Immacolata ». I tre predecessori immediati di Pio IX (Pio VII, Leone XII e Gregorio XVI) si dimostrarono sempre più favorevoli all'espressione « I. C. » e al movimento per la definizione. Pio VII, il 17 maggio 1806, concedeva ai Francescani di poter introdurre, nel « Praefatio » della Messa dell'8 dicembre, le parole: « Et Te in Conceptione Immaculata ... ». Il 6 sett. 1834, questo stesso privilegio veniva esteso da Gregorio XVI alla diocesi di Siviglia e nel 1838 a tutte le Diocesi e a tutti gli Ordini religiosi che ne avessero fatta domanda. In tal modo la S. Sede usciva dal suo prudenziale riserbo; questa decisione era come un invito a cessare da ogni ulteriore residua opposizione. Ed infatti, durante il Pontificato di Gregorio XVI, ben 300, tra Diocesi ed Ordini religiosi (incluso l'Ordine Domenicano) chiesero un tale privilegio. Leone XII, nel 1824, scioglieva il famoso nodo già proposto da Alva y Astorga ad Alessandro VII in questi termini: « Tra coloro che affermano che la Vergine è senza macchia originale e coloro che affermano che la dottrina di S. Tommaso è senza errore (anche quando nega l'I. C.) chi ha ragione? ». Leone rispondeva asserendo che « coloro i quali si erano obbligati, per giuramento, a seguire la dottrina di S. Tommaso, senza timore di spergiuro, potevano difendere l'I. C. » (Così riferisce il vescovo di S. Marco e Bisignano. Cfr. *Pareri sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria*, Roma, tip. della « Civ. Catt. », vol. VII, Appendice, p. LXLVII, nota).

L'azione di Pio IX si svolse in tre tempi. Nel primo tempo, il 17 luglio 1847, Egli sanzionava, con un rescritto della S. C. dei Riti, la decisione già data da Leone XII sulla conciliabilità del giuramento (di seguire la dottrina di S. Tommaso) con l'espressione « Et Te in Conceptione Immaculata » inserita nel « Praefatio » della Messa (Cfr. Bourassé, VII, 626).

In un secondo tempo, nel 1848, Pio IX istituiva una Consulta di 20 Teologi ai quali sottoponeva la questione sulla definibilità dell'Immacolata Concezione: 17 su 20 si dichiararono favorevoli. In seguito a ciò, il 2 febbraio 1849, spediva da Gaeta l'Enciclica « Ubi primum » nella quale proponeva ai Vescovi di tutto l'Orbe cattolico una specie di « consultazione ecumenica » per iscritto; su 630 vescovi consultati, 546 si dichiararono favorevoli alla definizione; 56 o 57 contrari per diverse ragioni; 4 o 5 soltanto (tra i quali l'arcivescovo di Parigi, Mons. de Sibour) si dichiararono contrari alla definibilità; 24 negavano l'opportunità della definizione; una diecina, infine, desideravano una definizione indiretta, senza condannare come eretica l'opinione contraria.

In un terzo tempo, dopo parecchi altri atti preparatori (consultazioni di Teologi, Commissioni, esami degli schemi proposti per la Bolla dogmatica ecc.), il giorno 8 dicembre 1854, Pio IX, nella Basilica Vaticana, definiva verità da Dio rivelata e perciò dogma di fede, la I. C. di Maria.

III. *L'I. C. nella S. Scrittura.* — Nei secoli passati, in favore dell'I. C., erano stati por-

tati oltre un migliaio di testi biblici. Alcuni dotti, al contrario (Petavio, Bellarmino) non ne trovavano nessuno. La verità, anche qui, sta nel mezzo. Nelle riunioni e discussioni dei Vescovi (che ebbero luogo, in preparazione alla definizione dogmatica dell'Immacolata, dal 20 al 24 novembre 1854) venne fatta una distinzione netta fra i testi biblici accomodatizi (che hanno valore soltanto come testi dell'antichità cristiana) e i due testi biblici che hanno valore scritturistico, ossia: il cosiddetto « Protovangelo » (Gn 3, 15) e il saluto rivolto dall'Angelo Gabriele a Maria (Lc 1, 28). Essi ammisero, per questi due testi, un senso letterale.

1. *Il « Protovangelo »*: « Ed inimicizia porrò Io [Jahvé-Elohim] fra te [o serpente diabolico] e la donna, tra il seme tuo ed il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo mentre tu tenterai di colpirlo al calcagno » (Gn 3, 15).

Riguardo al « Protovangelo » (v.), i Vescovi convennero nel ritenere che esso costituisce una prova per l'I. C. di Maria solo in quanto è considerato alla luce della interpretazione dei Padri e degli Scrittori della Chiesa. E in questo senso Pio IX adduce l'argomento preso dal « Protovangelo », asserendo che essi (i Padri e Scrittori della Chiesa) « così insegnarono ». Però, dopo aver parlato, per così dire, a loro nome, Pio IX, a nome proprio, argomenta dal suddetto testo (« quocirca... »), ed asserisce che la Vergine « schiacciò » (« contrivit ») il capo del serpente infernale. Inoltre, verso la fine della Bolla, nell'enumerare gli argomenti proposti, per ben due volte, in primo luogo, adduce la testimonianza della S. Scrittura come distinta da quella dei Padri e Scrittori della Chiesa: asserisce infatti che l'I. C. è stata « illustrata e dichiarata dai *divini eloquii*, dalla *veneranda tradizione* e dal *perpetuo senso* della Chiesa ». Anche Pio XII, nell'Enciclica « Fulgens Corona », asserisce esplicitamente che « il primo fondamento di questa dottrina (dell'I. C.) si trova nella stessa Sacra Scrittura » (Cfr. AAS 45 [1953] p. 579). Viene proposta perciò dal Pontefice Pio IX (come ha rilevato il Card. Bea, *Bulla « Ineffabilis Deus » et hermeneutica biblica*, in « Virgo Immaculata » III, n. 3, p. 6) « l'autentica interpretazione, quantunque non solennemente definita, cristologica e mariologica del Protovangelo ». Gli esegeti cattolici perciò sono tenuti ad affermarla, come son tenuti — secondo l'Enciclica « Humani generis » — a professare le dottrine contenute nelle Encicliche.

Ciò premesso, dal « Protovangelo » sgorga limpida l'I. C. Essa è certamente contenuta in tre cose in esso asserite: 1) nell'inimicizia assoluta, ossia, nella *lotta* della donna e del suo Figlio (il suo seme) col serpente infernale e i suoi aderenti (il seme di lui); 2) nella piena *vittoria* sul serpente infernale; 3) nell'associazione della donna al suo Figlio (il suo seme) nella redenzione dell'Umanità dalla schiavitù del serpente diabolico.

1) *L'inimicizia assoluta*, ossia, la « lotta » della « donna » e del suo « seme » col serpente diabolico. Questa inimicizia assoluta implica un'antitesi completa tra la donna e il demonio, identica a quella esistente tra il « seme della donna » e lo stesso demonio. Orbene, l'inimicizia tra il « seme » della donna e Satana esclude necessariamente qualsiasi peccato. Anche l'inimicizia, l'opposizione netta, perciò, tra la « donna » e Satana deve escludere, necessariamente, qualsiasi peccato, sia attuale che originale. Ne segue, perciò, che se Satana è tenebra e peccato, la donna (come il suo « seme ») è luce e grazia: luce senza alcuna ombra, grazia senza la minima colpa, non solo attuale, ma anche originale. È il peccato, infatti, ciò che rende l'uomo nemico di Dio ed amico di Satana; mentre la grazia rende l'uomo amico di Dio e nemico di Satana.

2) *La piena vittoria* della donna, col suo « seme », sul serpente infernale. Questa piena vittoria, infatti, è l'epilogo della comune inimicizia. Ne segue perciò che Maria, con Cristo suo Figlio, è la invitta vincitrice di Satana. Se è la invitta vincitrice di Satana, ne segue che Essa non potrà in alcun modo esser vinta, soggiogata o contaminata da Satana. Orbene, se avesse contratto, anche per un solo istante, il peccato originale, sarebbe stata vinta, soggiogata, contaminata da Satana. Cristo Redentore ha per se stesso il potere di vincere e riportare una piena vittoria su Satana. Maria, invece, l'ha non già per se stessa, ma soltanto perché liberamente « associata » al Redentore nella lotta e nella conseguente vittoria. Ed eccoci al terzo argomento.

3) *L'associazione della donna al suo Figlio* (« seme ») nella redenzione dell'Umanità dalla schiavitù del demonio. A causa del peccato, commesso dai nostri progenitori dietro l'istigazione del serpente diabolico, l'Umanità cadde sotto la sua ignominiosa schiavitù. Ma da questa schiavitù l'Umanità (secondo la promessa di Dio nel « Protovangelo ») sarà liberata dal Reden-

tore e dalla Corredentrice, da un nuovo Adamo e da una nuova Eva, da Cristo e da Maria. Ma in che modo Maria avrebbe potuto esser associata a Cristo nel liberare tutti gli altri dalla schiavitù del demonio se Essa stessa fosse stata schiava di lui, mediante il peccato originale? Per questo, dunque, Ella fu redenta con una redenzione *preservativa*, perché potesse cooperare col nuovo Adamo (quale nuova Eva) alla redenzione *liberativa* di tutti gli altri. In breve: Immacolata perché Corredentrice, preservata dalla colpa originale perché associata a Cristo nel liberare il genere umano dalla medesima.

Le tre esposte ragioni ci autorizzano a concludere che l'I. C. è contenuta *implicitamente* nel « Protovangelo ».

Una conferma di questa interpretazione del « Protovangelo », la troviamo nell'Apoc., cap. XII. Anche in questo luogo parallelo al « Protovangelo » si hanno i tre soliti protagonisti (la donna e il suo figlio da una parte, e il dragone rosso dall'altra), e la solita inimicizia assoluta (escludente qualsiasi amicizia, mediante il peccato, col demonio) fra la « Donna » col suo Figlio e il Dragone, ossia il « serpente antico » (quello del Gn 3, 15), Satana. Per questo la « Donna » appare tutta avvolta dal sole, ossia, tutta luce: la luce della grazia (derivante dal Sole, che è Cristo), in opposizione alle tenebre del peccato.

2. *Il saluto dell'Angelo* (Lc 1, 28). Disse l'Angelo: « Ave, o piena di grazia; il Signore è con Te; Tu sei benedetta fra le donne ». In questi tre incisi, interpretati alla luce della tradizione cristiana, è contenuta implicitamente la I. C. (Cfr. Passaglia C., *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu. Commentarius*, t. II, Napoli 1854-1855, pp. 648-681).

1) Il primo inciso: « Ave, o piena di grazia ». Maria vien salutata « piena di grazia » senza alcun limite di tempo, e perciò sempre « piena di grazia », fin dal primo istante della sua esistenza. Ma dove è la grazia non vi può essere il peccato, qualsiasi peccato, del tutto opposto alla grazia. Tanto più che una tale « pienezza di grazia » viene attribuita a Maria come una sua proprietà personale, come una sua caratteristica, e tutto ciò che è proprietà personale, tutto ciò che è caratteristico di una persona, conviene « sempre » a tale persona, e non già in un certo tempo soltanto.

2) Il secondo inciso: « Il Signore è con Te ». Si dice, in questo inciso, che il Signore è con Maria senza designare alcun limite di tempo, e perciò sempre, fin dal primo istante della sua esistenza. Ma dove è presente il Signore, non vi può essere il suo grande antagonista, il demonio, e ciò che assoggetta l'uomo al demonio, il peccato.

3) Il terzo inciso: « Tu sei benedetta fra le donne ». Anche qui, Maria vien dichiarata « benedetta » senza alcun limite di tempo, e perciò sempre, fin dal primo istante della sua esistenza. Ma dov'è la benedizione di Dio non vi può essere la sua maledizione, quella maledizione costituita dal peccato originale: « maledetto tu », disse Iddio al serpente che aveva spinto Eva al peccato. La benedizione di Maria abolì la maledizione di Eva.

IV. *L'I. C. nella Tradizione.* La tradizione relativa al dogma dell'I. C. si può dividere in tre grandi periodi, caratterizzati dall'elemento in essi predominante: l'asserzione implicita, la discussione e il trionfo.

Nel I periodo, che va dall'età apostolica al sec. XII, prevale l'asserzione implicita di una tale verità. Questa oscurità implicita predominante viene tuttavia illuminata, di tanto in tanto, da asserzioni più o meno esplicite.

Nel II periodo, che va dal secolo XII fino alla metà circa del sec. XV (fino al decreto del Concilio di Basilea dell'a. 1439) predomina la discussione e la negazione.

Nel III periodo, che va dalla metà circa del sec. XV alla definizione dogmatica (1854) predomina l'asserzione fino al pieno trionfo.

1. *Nel primo periodo* (sec. I-XII). Nei primi tre secoli la dottrina dell'Immacolata Concezione si trova, in modo implicito e quasi latente, in tre verità esplicitamente, fin da allora, professate, vale a dire: 1) nella maternità divina; 2) nel parallelismo antitetico Eva-Maria; 3) in alcune asserzioni generiche sull'assoluta purità e santità di Maria.

1) La maternità divina è la base, la prima radice di tutti i privilegi e perciò anche di quello dell'I. C. Essa, infatti, è inconciliabile con qualsiasi colpa morale, poiché il disdoro della madre si riflette necessariamente sul Figlio.

2) Il parallelismo antitetico Eva-Maria (v.) esposto dai Padri fin dal sec. II, importa un duplice rapporto: di somiglianza e dissomiglianza o opposizione. Rapporto di somiglianza: come Eva uscì immacolata dalle mani di Dio, così Maria (anzi, con maggior ragione, Maria), nuova Eva, dovette uscire

immacolata dalle medesime mani. Rapporto di dissomiglianza o di opposizione: se Maria è l'opposto di Eva peccatrice, non poteva essere, come Eva, peccatrice; se Maria era destinata a riparare le rovine causate da Eva col suo peccato, non poteva, evidentemente, essere travolta dalle stesse rovine.

3) Asserzioni generiche sull'assoluta santità e purità di Maria. Fin dagl'inizi della Chiesa, Maria è stata chiamata « la santa Vergine » per antonomasia, fondata sulle parole « piena di grazia ». Così, per es., è stata appellata da S. Ippolito (*De Antechristo*, IV, ed. Achelis, 7). S. Ireneo chiama Maria « pura » (*Haeres.*, IV, XXX, 11, PG 7, 1080); Adamanzio la chiama « Vergine Immacolata » (V, 8, ed. Bakhuisen, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der esten Jahrunderte*, 190). Negli *Acta S. Andreae* (del sec. II o III) si dice che, come Adamo fu formato « da terra immacolata » (ossia, non ancora insudiciata dalla colpa e perciò non ancora soggetta alla maledizione divina) così Cristo fu formato « da terra immacolata », ossia, da Maria (Cfr. Gallandi, *Bibliotheca Patrum*, t. I, p. 157). Una analoga asserzione è stata fatta, nel sec. II-III, da S. Ippolito Romano. Egli afferma che l'Arca (Cristo) fu immune da colpa perché formata con « legni incorruttibili », ossia, da Maria e dallo Spirito Santo (*De Antechristo*, ed. Achelis, VIII, 9). Quindi, sia Cristo (l'Arca) sia Maria (il legno con cui l'Arca fu fatta) convengono nell'immunità dalla colpa, da qualsiasi colpa.

Dal sec. IV in poi, le espressioni, più o meno implicite e, a volte, anche esplicite, sono varie e si possono ridurre alle classi seguenti:

1) Maria viene presentata come la « sola » simile a Cristo nell'immunità dalla colpa e dalle conseguenze della medesima. Così S. Efrem Siro: « Tu e la madre tua siete i soli interamente belli: in Te, infatti, o Signore, non v'è alcuna macchia e nessuna macchia è nella madre tua » (*Carmina Nisibena*, ed. Bickell, Leipzig 1866, p. 40). S. Efrem, inoltre, paragona lo stato di Maria a quello di Eva prima della caduta, e dice che due donne sole sono state « pure », « semplici »: Eva e Maria (*Sermo exeg. in Genesim*, 3, 6, Assemani, II, 327). S. Efrem, finalmente, esime esplicitamente Maria dagli effetti del peccato originale, ossia, dai dolori del parto (*Hymni de virginitate*, Beryti 1906, 24, II, pp. 69-70).

2) Maria, per l'onore di Cristo, viene « eccettuata » dalla legge comune e viene sciolta dalla condizione di nascere col peccato originale. Così S. Agostino il quale, nella lotta contro i Pelagiani (che negavano la esistenza del peccato originale non solo in Maria ma in tutti gli uomini), per primo pose, nei suoi veri termini, la questione dell'I. C. e, se non brillantemente, la risolse almeno sufficientemente nei due celebri testi: *De natura et gratia* (c. 36, n. 42, PL 44, 267) e *Opus imperfectum contra Julianum* (L. 4, c. 32, PL 45, 1417 s.) composto verso la fine della vita e perciò riflettente il pensiero ultimo del S. Dottore sulla questione. Nel primo testo, « propter honorem Domini », eccettua dal peccato « attuale », fra tutti i giusti, soltanto Maria; ma siccome, secondo il S. Dottore, la causa della inevitabilità del peccato attuale è precisamente il peccato originale, ne segue che l'assenza di quello attuale porti logicamente all'assenza di quello originale. Nel secondo testo, invece, tratta direttamente dell'assenza del peccato originale in Maria. Egli dice di non assoggettare Maria al diavolo a causa della condizione di nascere (col peccato originale), ma a Dio, perché la condizione di nascere (col peccato originale) fu in Lei sciolta dalla « grazia della rinascita ». Orbene, se la « grazia della rinascita », secondo il S. Dottore, non fosse la grazia « preservativa » dalla colpa ma quella « liberativa » dalla medesima, la Vergine sarebbe stata realmente assoggettata, insieme a tutti gli altri, a Satana (come gli obiettava Giuliano). Che poi S. Agostino abbia conosciuto la grazia « preservativa » dal peccato, appare dal fatto che egli ne parla esplicitamente poco prima: « gli uomini — dice — solo mediante la grazia vengono liberati, non solo dopo la colpa (grazia liberativa), ma anche perché non cadano nella colpa » (grazia preservativa) (v. Boyer C., S.J., *La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la conception de la Vierge*, in « Virgo Immaculata », IV, 48-60; Dietz J. M., O.E.S.A., *Ist. der hl. jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio? »*, ibid., pp. 61-112). Secondo il P. Pietro M. Frua O.S.M. (*l'I. C. e S. Agostino*, Saluzzo 1960) ed anche secondo altri, S. Agostino avrebbe negato l'I. C.

Anche secondo Severo di Antiochia, Maria fu « separata dalla stirpe nostra, ed eletta, per così dire, affinché fosse il tempio santo » (*Homil. cath. CI de nativ. Domini*, PO 12, 271).

3) Maria viene proclamata la « sola » immacolata, la « sola » sempre pura, la

« sola » immune dalla inondazione del diluvio della colpa. Così nella liturgia bizantino-slava (Cfr. Koren A., S.J., *La devozione mariana ed in specie la fede nell'I. C. nei testi liturgici bizantino-slavi*, in « Virgo Immaculata », IV, p. 156); S. Anastasio Patriarca d'Antiochia (*In Annunt. Deip.*, PG 89, 1388c); S. Sofronio Patr. di Gerusalemme (*In SS. Deip. Annunt.*, PG 87, 3248a); S. Germano Patr. di Costantinopoli (*In Praesent. Deip.* I, PG 98, 294); Teodoro Eremita (Cfr. Ballerini A., *Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deip. spectantium*, t. II, Roma 1856, pp. 226-228) ecc.

4) Maria vien detta uguale, anzi superiore ad Eva prima della caduta, opposta ad Eva dopo la caduta. Così in un inno attribuito a Giacomo di Nisibi (Cfr. Hobeika J., *Témoignages de l'Église Syro-Maronite en faveur de l'I. C. de la T. S. Vierge Marie*, Basconta 1904, p. 30; Cfr. anche Müller F. S., S.J., *Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Ueberlieferung*, in « Scholastik » 9 [1934] p. 189); Teodoto d'Ancira (*In S. Deiparam et Simeonem*, PG 77, 1396c); S. Giovanni Damasceno (*Homil. in Nativ.*, n. 8, PG 96, 672b); Giovanni Geometra (Cfr. Jugie M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Roma 1952, p. 186); S. Gregorio di Narek (*Discorso panegirico alla Beatissima Vergine Maria*, tradotto in lingua italiana dai PP. Mechitarristi, Venezia 1904, p. 38); Michele Psellos (*In Annunt.*, 3, PO 16, 522) ecc.

5) Maria vien presentata come « una cosa nuova », come « un mondo nuovo », « una nuova creazione », come un giglio che spunta tra le spine ecc. Così S. Proclo (*Homil.* VI, 17, PG 65, 753-757); Severo di Antiochia (*Homil. CI super Nativ. et Epiph.*, PO 12, 267); S. Andrea di Creta (*Homil. I in Nativ. B. Mariae*, PG 97, 812a); S. Germano Patr. di Costantinopoli (*Homil. I in Praesent. Deip.*, PG 98, 300d; ibid. 294; *In Dormit.* II, PG 98, 357); Giovanni d'Eubea (*In Concept. S. Deip.*, n. 11, PG 96, 1475-1476); Giovanni Geometra (Cfr. Jugie, *o. c.*, p. 188); Leone il Saggio, Imperatore (*Homil. in Praesent.*, PG 107, 12-19) ecc.

6) Maria vien presentata come una « terra » santa, benedetta, immacolata, non soggetta alla maledizione. Così nell'anafora « Aroma sanctitatis » della Chiesa Copta (Cfr. Semharay T. M., *La Messe de Notre-Dame dite Agréable parfum de sainteté*, Roma 1937, p. 19); Severo d'Antiochia (*Homil. cath.* 67, PO 8, 349-350; ibid. 364); S. Andrea di Creta (*Homil. I in Nativ.*, PG 97, 814-815); Giorgio il Melode (*Pro Praesent. Deip.*, presso Pitra, *Anal. sacra*, I, Parigi 1876, p. 276); S. Teodoro Studita (*Homil. in Nativ. Deip.*, n. 4, PG 96, 686) ecc.

7) Maria vien presentata come « sola benedetta », « sempre benedetta », « benedetta per antonomasia » ecc. (Cfr. Jugie M., *op. cit.*, p. 143; Baumstarck A., *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der Allerseligsten Jungfrau*, in « Oriens Christ. », 1905, p. 92; Müller F. S., *Die Unbefleckte...*, pp. 195-199). Così anche Giovanni Geometra (Cfr. Jugie M., *op. cit.*, p. 186), Leone il Saggio, Imperatore (*Homil. in Praesent.*, PG 107, 40c), Giovanni Geometra (Cfr. Jugie M., *op. cit.*, p. 187), Giovanni Phurnes (*In Dormit. Deip.*, nella Ediz. delle opere di Teofane Kerameos, a cura di G. M. Palama, 1860, p. 273) ecc.

8) Maria vien presentata come priva degli effetti che sono propri del peccato originale (l'immondezza, la corruzione, la concupiscenza, la morte). Così Giacomo di Sarug (Cfr. Abbeloos J. M., *De vita et scriptis sancti Jacobi Batuarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Lovanio 1867, p. 223), San Giovanni Damasceno (*Homil. III in Dormit. Deip.*, PG 96, 733), Giuseppe l'Innografo (*Canon III in pervigilio Dormit.*, PG 105, 1000c-1000d), S. Teodoro Studita (*Homil. in Nativ. Deip.*, n. 7, PG 96, 691), Giovanni Mauropus (*In Dormit.*, 20, ed. Ballerini, II, 577-578), Cosma il Melode (presso Pitra, *Anal. sacra*, I, 528), Gregorio di Narek (Cfr. Amadonni G., *Il più grande dottore mariano della Chiesa Armena*, in « Alma Socia Christi », V, Roma 1952, pp. 26-34), la liturgia bizantina-slava (Cfr. Koren A., in *Virgo Immaculata*, IV, 150), la liturgia della Chiesa Siro-maronita (Cfr. Hobeika, l. c., p. 1904, p. 30), S. Massimo di Torino (PL 57, 235), Giacomo Monaco (*In Nativit.*, 7, PG 127, 577d), Fozio (*Homil. I in Annunt.*, ed. Aristarchis, Costantinopoli 1901, II, 236), Teognoste Monaco (*In Dormit. Deip.*, PO 16, 457-462), Giovanni Geometra (Cfr. Jugie M., *op. cit.* pp. 186-187), Giovanni Mauropus (*In Dormit.*, 20, ed. Ballerini, II, 577-578), Teofilatto (*In Praesent.*, PG 126, 136c).

9) Maria vien presentata come colei per mezzo della quale il peccato originale è stato tolto. Così in un inno siriaco (Cfr. Müller F.S., l. c., p. 191), nell'Inno *Acátistos* (PG 92, 1335-1348), Fozio (*Homil. in An-*

nunt. Deip., ed. Aristarchis, Costantinopoli 1901, t. II, p. 372-374), Niceta David (*Or. I in diem natalem S. Mariae*, PG 105, 17) ecc. Contro l'autorità di alcuni dei surriferiti Padri e Scrittori si obietta che essi ammettono una « purificazione » di Maria fatta dallo Spirito Santo nel giorno dell'Annunciazione affinché fosse degna di concepire il Figlio di Dio. Così, per es., Giacomo di Sarug (Cfr. *Abbeloos*, l. c., pp. 241-245, 239), Severo d'Antiochia (*Homil. Catech.* 101, PO 22, 266), S. Giovanni Damasceno (*De Fide orthod.*, III, 2, PG 94, 985b; *In Dormit.*, PG 96, 704) ecc. Si suol rispondere che la « purificazione » di cui si parla, si può prendere in tre sensi: *a*) « purificazione » dal peccato originale (così l'intendono i dissidenti); *b*) « purificazione » dal fomite della concupiscenza (così S. Tommaso, *Summ. Theol.*, III, q. 27, a. 3, ad 3); *c*) « purificazione » nel senso di una maggiore santificazione. In questo terzo senso va interpretata la parola « purificazione » presso i surriferiti Padri e Scrittori; oppure va intesa nel secondo senso, mai però nel primo senso, onde evitare di metterli in contraddizione con loro stessi.

2. *Nel secondo periodo* (sec. XII-XV). La controversia ebbe inizio in Inghilterra, e fu occasionata dalla festa della Concezione di Maria, festa restaurata dall'Abate Anselmo il giovane († 1148), nipote di S. Anselmo, e propagatasi rapidamente in vari luoghi. Molti gridavano alla novità, dichiarando una tale festa « illegittima », irragionevole, perché priva di oggetto, poiché la Concezione della Vergine — dicevano — fu come quella di tutti gli altri, ossia, macchiata dalla colpa originale. Tra questi vi fu anche il celebre Abate di Chiaravalle, S. Bernardo, nella Lettera 174 ai Canonici di Lione che avevano introdotto una tale festa nella loro Primaziale (PL 182, 332-336).

Nel terzo periodo (della « discussione ») la dottrina e il culto dell'I. C. procedono di pari passo col progresso della Teologia in generale.

Per la retta interpretazione degli autori di questo periodo è necessario tener presenti tre cose: 1) la doppia concezione (Agostiniana e Anselmiana) della natura del peccato originale e del modo con cui esso viene trasmesso; 2) il vario significato del termine *peccato*; 3) il vario significato del termine *concezione*.

1) In questo periodo, infatti, si discuteva molto sulla natura del peccato originale e sul modo della sua trasmissione. Secondo la concezione Agostiniana — che era la più comune, divulgata da Pietro Lombardo — il peccato originale consiste, essenzialmente, nella concupiscenza (o nella concupiscenza unita all'ignoranza); il modo poi con cui esso viene trasmesso era l'atto della generazione carnale, non già in quanto tale, ma in quanto *libidinoso*. Come un vaso sudicio insudicia il liquido che esso contiene, così l'anima, creata da Dio, viene insudiciata allorché viene a contatto col corpo generato con libidine, ossia, nel peccato (Cfr. Lombardus P., *Sent. II*, d. 31, c. 4; n. 28, Ad Claras Aquas, I, 1916, 369-470).

Secondo la concezione Anselmiana, invece, l'essenza del peccato originale consiste nella privazione della debita giustizia, ossia, della rettitudine della volontà, cioè, più probabilmente, nella privazione della grazia e dei doni preternaturali che avremmo dovuto avere nell'istante stesso dell'unione dell'anima al corpo, se Adamo non avesse, col peccato, rovinato se stesso e tutti i suoi discendenti (Cfr. *De conceptu virginali et originali peccato*, cc. III, VII, VIII, PL 158, 435; 441 ss.).

2) Il termine *peccato*, dagli autori di questo periodo, viene preso in vari sensi ossia, come macchia, come atto del peccato, come reato, come fallo ed anche come punizione (Cfr. Bandinelli Rolando, *Die Sentenzen Roland*, ed. Gielt, Freiburg i. Br. 1891, p. 132: Cfr. Le Bachelet, *I. C.*, in DthC, VIII, Parigi 1927, col. 1030). Data questa pluralità di significato, non è facile determinare quali scrittori ammettano e quali neghino l'I. C.

3) Anche il termine *concezione* viene preso in tre diversi significati, ossia: la *conceptio seminis* (la concezione « attiva », l'atto generativo dei parenti); la *conceptio carnis* (la concezione attiva incoata, ossia, il corpo della prole concepita, prima che ad esso venga infusa l'anima); la *conceptio personae* (la concezione passiva completa, ossia, l'istante in cui l'anima viene unita al corpo, risultandone così la persona umana). Per interpretare rettamente gli autori di questo periodo, occorre tener presente in quale dei suddetti tre significati viene usato il termine « concezione ».

Ciò premesso, gli scrittori del secolo XII, nei riguardi della verità dell'I. C., possono dividersi in due grandi classi: quelli che la negano (i più) e quelli che l'affermano (i meno).

1. La maggior parte la negano, o direttamente o indirettamente.

1) Negano *direttamente* il fatto dell'I. C., asserendo che Maria appartenne, come tutti gli altri, alla massa corrotta in Adamo e perciò non fu immune dalla colpa ereditaria: Gerochio di Reichersberg (*Commentarius in Psalmos*, Ps 1, PL 193, 132), Goffredo d'Admont (*Homiliae dominicales*, homil. 6, PL 174, 51) e Ruperto di Deutz (*In Cantica Canticorum*, lib. I, PL 168, 841) ecc. Altri invece la negano *indirettamente*: *a*) o asserendo che Cristo «solo», fra tutti gli esseri umani, è stato senza peccato. Così, per es., S. Pier Damiani (*Sermones*, serm. 23, *In nativ. S. Joannis Bapt.*, PL 144, 628), Zaccaria Crisopolitano (*De concordia Evangelistarum*, lib. I, PL 186, 55) ecc.; *b*) o ammettendo in Maria una «purificazione dal peccato» nel seno materno. Così S. Bernardo (*Epist.* 174, PL 182, 334), Riccardo da S. Vittore (*Explicatio in Cantica Cantic.*, c. 2, PL 196, 482) ecc.

S. Anselmo, il padre della Scolastica, nega l'I. C. in tutti e due i modi. Asserisce, infatti: *a*) che Cristo è il «solo» che non peccò in Adamo e non fu concepito in peccato, perché concepito verginalmente (*De conceptu virg.*, c. 3, 22, PL 158, 433, 542-454), mentre Maria deriva da Adamo «nello stesso modo degli altri» (Ibid., c. 23, PL 158, 455); *b*) fu una di quelli che furono purificati dai peccati prima della nascita (*Cur Deus homo*, II, 16, PL 158, 415). Ciò non ostante egli pose certi principii che, per se stessi, comportano l'I. C., specialmente questo: «era conveniente che la Vergine risplendesse di una tale purità da non potersene immaginare una più grande dopo quella di Dio» (*De conceptu virg.*, c. 18, PL 158, 451).

2. Altri ammettono il fatto dell'I. C., ma o prescindono dal modo in cui avvenne, o lo spiegano in maniera falsa, o lo spiegano in modo retto. Gli assertori dell'I. C., perciò, si possono suddividere in tre gruppi:

1) Alcuni asseriscono il fatto, genericamente, senza spiegare il modo. Sono: Erveo di Le Mans (*In epist. II ad Cor. 6, 5*, PL 181, 1048), Aelredo di Rievaulx (*In nativitate B. Mariae*, sermo 19, PL 191, 319), Ermanno di Tournai (*Tractatus de Incarnatione Domini*, c. 8, PL 180, 31), Assalonne di Sprinckirsbach (*In purificatione B. M. V.*, sermo 16, PL 211, 97-98), Filippo di Harvengt (*Commentaria in Cantica Cantic.*, l. 4, c. 7, PL 209, 366-67), Ogerio di Locedio (*Sermones XV de sermone Domini in ultima coena*, sermo 13, PL 184, 941), Amedeo di Losanna (*Homiliae de Maria virgine matre*, hom. 7, PL 188, 1341), Alano di Lille (*Elucidatio in Cantica Canticorum*, c. 4, PL 210, 80), Riccardo da S. Vittore (*Explicatio in Cantica Cantic.*, c. 26, PL 196, 482), Adamo da S. Vittore (*Sequentia in Assumptione B. Virginis*, PL 196, 1502), Gualtiero di S. Vittore (*Excerpta ex libris contra quattor Labyrinthos Franciae*, lib. 3, PL 199, 1155).

2) Altri asseriscono il fatto, ma errano nello spiegare il modo. Sono: lo pseudo-Pietro Abelardo (*Tractatus de conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae*, ed. Alva et Astorga P., in «Monumenta antiqua immaculatae conceptionis sacratissimae Virginis ex variis auctoribus...», I, Lovanio 1664, 118-138); lo pseudo-Pietro Cantore (*Tractatus [seu] Sermo de conceptione beatissimae Virginis Mariae*, ed. Alva e Astorga, in «Monumenta...», 107-117); lo pseudo-Pietro Comestor (*Sermo in Conceptione B. Virginis*, ed. Alva e Astorga, in «Radii solis zeli seraphici...», Lovanii 1666, 414-623); i tre Autori anonimi di tre sermoni che si trovano in Heiligen Kreuz, ed un anonimo di Parigi (*Sermo de Conceptione beatae Mariae*, nella Biblioteca Naz. di Parigi, cod. lat. 5347, ff. 197-201): v. Modric L., O. F. M., *Doctrina de conceptione B. V. M. in controversia saec. XII*, Romae 1955; Id., *Illustratio privilegii Immaculatae Conceptionis per eiusdem consectaria iuxta doctrinam Theologorum saec. XII*, in «Antonianum» 31 (1956) pp. 3-24.

Tutti costoro ammettendo, come oggetto della festa, la «concezione della carne», asseriscono che essa è stata mondata e purificata: *a*) o mediante una generazione casta, senza libidine, con uno speciale intervento nell'atto della generazione dei parenti, in quel modo in cui i nostri protoparenti avrebbero compiuto un tale atto prima del peccato (così lo pseudo-Abelardo, lo pseudo-Pietro Cantore, e il secondo e il terzo dei tre discorsi di Heiligenkreuz); *b*) o mediante una «vena pura» o particella della carne materna che sarebbe stata conservata monda da Adamo fino ai genitori della Madonna (così lo pseudo-Pietro Comestor e il primo anonimo dei tre suddetti discorsi); *c*) o mediante la purificazione della carne infetta di Maria, fatta prima che essa infettasse l'anima (così, probabilmente, l'Anonimo di Parigi, ecc.). Costoro, evidentemente, seguono la teoria Agostiniana che ripone nella libidine l'essenza del peccato originale. Inoltre, essi asseriscono l'esenzione della Vergine dalla colpa originale, mediante l'infusione della

grazia, non già in forza dell'anticipata applicazione dei meriti di Cristo Redentore, ma in forza di un'azione preventiva divina che esclude, nella Vergine, la necessità della redenzione.

3) Altri, infine, ammettono il fatto dell'I. C. e spiegano rettamente il modo: Sono Eadmero di Canterbury (*Tractatus de conceptione S. Mariae*, ed. Thurston H. e Slater T., Friburgi Br. 1904. I Classici mariani: Eadmero: I. *Sulla concezione santa di Maria*; II. *Sull'eccellenza della gloriosissima Madre di Dio*, traduzione italiana eseguita dagli originali latini del Codice ms 371 del Corpus Christi College di Cambridge, a cura della Libreria Mariana Editrice, Roma [1959]); Osberto di Clara (*Sermo de conceptione S. Mariae*, ed. Thurston H. e Slater T., pp. 65-83, 66) e, in modo particolare, Maestro Nicola da S. Albano (*Liber de celebranda conceptione b. Mariae contra beatum Bernardum*, ed. Talbot C. H., in «Rev. Bénéd.». 64 [1954] 114).

Concludendo: 1) Nel sec. XII si ha un progresso notevole nella dottrina dell'I. C.: non pochi, infatti (quantunque i più continuino a negarla) sostanzialmente l'affermano. Sono una quindicina. 2) Manca tuttavia, generalmente parlando, presso gli autori del sec. XII, la terminologia tecnica nell'esprimere i tre elementi essenziali come sono stati espressi da Pio IX nella Bolla «Ineffabilis Deus», ossia: 1) che nel *primo istante* della sua concezione, Maria; 2) fu *preservata* dalla macchia del peccato originale; 3) in *vista dei futuri meriti di Cristo*, Figlio suo Redentore.

Si avvicina molto, tuttavia, ad una tale terminologia, Maestro Nicola da S. Albano. Egli, infatti, parla della santificazione di Maria: 1) «nell'infusione dell'anima al corpo» e perciò nel primo istante della sua concezione, non già prima (nella concezione del seme) o dopo (la concezione della persona); 2) parla di una immunità dal peccato, mediante una «grazia singolare» concessa alla Vergine (a differenza degli altri) in via di eccezione e perciò di «preservazione»; 3) si tratta di grazia derivata, nella Vergine, da Cristo Redentore.

Nel sec. XIII, la discussione, già avviata nel secolo XII, si accende sempre più, di modo che la questione, già fin dall'inizio dell'epoca aurea della Scolastica e, specialmente, con S. Bonaventura, verso il 1250, viene ad esser trattata dai grandi teologi, e da alcuni viene impostata rettamente, viene risolta giustamente, viene espressa nei suoi termini tecnici e viene anche, in modo embrionale, provata con varie ragioni.

In Inghilterra, lo pseudo-Anselmo, nella Lettera «Conceptio veneranda» ai Coepiscopi d'Inghilterra (composta probabilmente agli inizi del sec. XIII ed entrata poi nell'uso liturgico), tra l'altro dice: «Quod autem due (sic) sint conceptiones, notum est peritis. Una carnalis, quae viri ac mulieris copulatione agitur; alia spiritualis, quando nova anima et pura, deo operante, corpori divinitus adunatur. Quibus non placet carnalem matris dominicae celebrare conceptionem, placeat saltem spiritualem eius creationem, corporisque cum anima copulationem celebrare» (Cfr. Emmen A., O. F.M., *Epistola pseudo-Anselmiana «Conceptio veneranda» eiusque auctoritas in Litteratura Mediaevali de I. C.*, in «Virgo Immaculata», V, Romae 1955, p. 150).

Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln († 1253), fondatore della Scuola francescana di Oxford, in un sermone sulla Madonna, ammetteva che l'immunità della Vergine dalla colpa originale poteva concepirsi nel senso che alla Vergine «*nella stessa infusione dell'anima razionale* sarebbe stata mondata e santificata e in tal modo sarebbe stata purgata non già dal peccato già contratto, ma dal peccato che avrebbe contratto se, nella stessa infusione dell'anima razionale, non fosse stata santificata». Ammette inoltre la «convenienza» di tale cosa (v. Grossatesta).

In Francia, all'Università di Parigi, al tempo di S. Tommaso, verso il 1250, la dottrina dell'I. C. veniva già sostanzialmente esposta come è stata poi definita da Pio IX. Si legga quanto riferisce, nel suo *Commento al Maestro delle Sentenze* (L. III, dist. 3, p. 1, a. 1, Op. III, 66b-67a), S. Bonaventura, il quale — si può dire — fa epoca nella storia del dogma dell'I. C. La dottrina esposta da S. Bonaventura si può ridurre ai punti seguenti:

1. S. Bonaventura — come Alessandro di Hales, S. Alberto M., S. Tommaso, ecc. — tratta *ex professo* la questione teologica della I. C. di Maria, ossia, la porta sulla cattedra dell'Università di Parigi.

2. S. Bonaventura — come S. Tommaso — ha una nozione esatta della natura del peccato originale (quella Anselmiana).

3. S. Bonaventura conosce la retta impostazione della questione della I. C.: esclude, infatti, come impossibile, la purificazione o santificazione del corpo infetto, anteriore alla

creazione dell'anima, ed ammette la santificazione dell'anima della Vergine contemporaneamente alla sua creazione e infusione al corpo, ossia, nell'istante stesso in cui fu creata ed infusa nel corpo: « in instanti suae (animae) creationis fuit sibi gratia infusa et in eodem instanti anima infusa est carni ». In uno stesso istante di tempo o cronologico, distingue due istanti logici o di natura: primo (per natura) l'anima della Vergine fu santificata e poi (per natura) fu infusa al corpo: « prius saltem per naturam, sanctificata fuit anima beatae Virginis quam carni unita ».

4. S. Bonaventura riferisce che *alcuni*, ai suoi tempi, ammettevano la possibilità, la convenienza e il fatto dell'I. C.

1) La *possibilità* del fatto, poiché non ripugna né alla potenza divina, né alla S. Scrittura e alla fede: *a*) Non ripugna alla potenza divina perché la grazia è molto più potente della natura: « multo potentior est gratia quam natura; hinc est, quod effectus gratiae sanctitatis magis praevaluit in carnem quam effectus foeditatis in animam »; *b*) Non ripugna né alla S. Scrittura né alla fede: « non repugnat auctoritati Scripturae et fidei cristianae ». E adduce la prova di questa sua doppia asserzione, come vedremo più in giù.

2) La *convenienza* adduce una triplice convenienza: *a*) l'onore di Cristo, che doveva nascere da una donna purissima: « propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri »; *b*) la singolarità della Vergine: « propter Virginis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis ceteros Sanctos et Sanctas praeire »; *c*) il debito ordine: « propter ordinis decorem, ut, sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet; et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Deum. Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi, cum dicit, quod beata Virgo purissima fuit ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi. In hoc enim notant, gradum suae puritatis inferiorem esse respectu Filii, et superiorem respectu aliorum Sanctorum. Et ideo quasi mediam rationem huius multiplicis congruentiae mediam rationem voluerunt quidam apponere... ».

3) Il *fatto*. Ammettevano (quei « quidam »): *a*) l'*immunità* dalla colpa originale: « culpam (originalem) non contraxit »; *b*) questa immunità dalla colpa originale avvenne per mezzo di una grazia preservativa dalla colpa (non liberativa): « per Christum (B. Virgo) liberata est a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto ». Fu perciò redenta in modo più nobile e sublime; *c*) questa grazia *preservativa* dalla caduta, ossia dalla contrazione della colpa originale è grazia *derivata* da Cristo: « per gratiam quae quidem pendebat et ortum habebat a fide (cioè, in considerazione dei futuri meriti del Redentore) et capite Christo, sicut gratia aliorum Sanctorum ». Si salva, quindi, la universalità della Redenzione di Cristo, insegnata dalla fede; *d*) non esclude il *debito* d'incorrere nel peccato originale: « beata Virgo non habuit infectionem peccati originalis quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum ».

Si è voluto vedere in quei « quidam », ai quali accenna S. Bonaventura, alcuni scrittori « finti », oppure gli scrittori immacolisti del sec. XII, quali Eadmero, Osberto de Clara, Maestro Nicola da S. Albano, ecc. Ma ciò non ha importanza, poiché rimane sempre vero che la dottrina dell'I. C., quale poi è stata definita da Pio IX nella Bolla dogmatica « Ineffabilis Deus », era già conosciuta ed esposta, verso la metà del sec. XIII, e risuonava già, per opera del Serafico, sulla cattedra dell'Università di Parigi, fra le altre questioni teologiche. Non ci appare quindi vera l'asserzione del P. Piana e di molti altri: « Si doveva attendere Duns Scoto, perché sulla cattedra dell'Università di Parigi si sentisse l'eco di quella opinione che aveva già avuto qualche affermazione nella tradizione anglo-normanna della terra natale del Sottile ». (*L'I. C.* Storia ed esposizione del dogma. VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore, Vita e Pensiero, Milano 1954, p. 7).

Quale — ci si può domandare — l'atteggiamento personale di S. Bonaventura dinanzi a tale dottrina? Dalla sua stessa esposizione appare chiara la sua personale simpatia per la medesima. Egli sentiva, indubbiamente, l'*intrinseca* bontà della sentenza e la suggestiva bellezza della medesima; ma contro questa intrinseca bontà e suggestiva bellezza v'era una formidabile ragione estrinseca: l'autorità della sentenza comune dei Santi. Per questo, e, solo per que-

sto, tale pia sentenza: «non decuit». La sentenza contraria, perciò, gli apparve: «communior, rationabilior et securior».

Non mancarono, tuttavia, nel sec. XIII, alcuni assertori del singolare privilegio. Essi sono: Enghelberto d'Admont (1270) in un inno (Cfr. Morel G., *Lateinische Hymne des Mittelalters*, Giusiedeln 1868, p. 45); Vincenzo di Beauvais O.P. (*Speculum historiale*, ed. Duaci 1624, c. 121); Corrado di Brundelsheim S.O.C. (Cfr. *Pastoralblatt des Bistums Eichstaetts*, 1855, p. 36); Alfonso X il Saggio (*Cantigas de Alfonso el Sabio*, t. II, p. 571; Cfr. A. Riera Estarellas, *La doctrina Inmaculista en los orígenes de nuestras Lenguas Romances*, in «Est. Mar.» 16 [1955] p. 249); S. Pietro Pascasio O.d.M. (*Obras*, ed. di Fr. Pedro A. Valenzuela, Roma 1906-1907, t. I, p. 21); Raimondo Lullo (*Arbor scientiae*, Lione 1635, p. 587. Cfr. Sancho Blanco, *S. Petrus Paschasius, episcopus et martyr, Immaculatae Conceptionis defensor*, in «Virgo Immaculata», VIII, 1955, pp. 1-35); Guglielmo Ware O.Min. (Cfr. Cavallera F., S.J., *Guillaume de Ware et l'I. C.*, in «Rev. Duns Scot» 9 [1911] 101-155; Migliore P., O.F.M. Conv., *La dottrina dell'Immacolata in Guglielmo de Ware O. Min. e nel B. Giovanni Duns Scoto O.Min.*, in «Miscell. Franc.» 54 [1954] 433-538); Riccardo da Bronwych O.S.B. (Cfr. «Antonianum», 30 [1955] pp. 395-397). È dunque falso asserire che nel sec. XIII la verità dell'I. C. subì un'eclisse. Non solo fu affermata da non pochi, ma fu anche indicato il principale fondamento biblico della medesima (Gen. 3,15 dallo ps.-Pietro Conestor; Cfr. DthC, VIII, 1016).

Nel sec. XIV, gli assertori e i difensori dell'I. C., rari nei primi tre decenni, aumentano dopo il 1330 circa e, in modo particolare, dopo il 1389.

Nei tre primi decenni si hanno Rodolfo de Hotot, professore dell'Università di Parigi (Cfr. Roschini G., *Radulphus de Hotot, I. C. in Universitate Parisiensi primus assertor*, in «Marianum» 19 [1957] pp. 142-146); Pietro Auriol O.Min. (Cfr. Rosato L., O.F.M., *Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Roma 1959); Francesco Mayron, O.Min. (Cfr. Jurić F., O.F.M., *Franciscus de Mayronis I. C. eximius vindex*, in «Studi Franc.» 51 [1954] pp. 225-263); Pietro Thomas O.Min. (*De Conceptione B. M. V.*, presso Alva y Astorga, «Monumenta antiqua seraphica», Lovanio 1655, pp. 212-274). Riguardo all'atteggiamento del Dottor Sottile, v. la voce «Duns Scoto».

Ciò che contribuì ad aumentare, dopo il 1330, il numero degli aderenti alla verità dell'I. C. fu l'introduzione della festa della I. C. nella Curia Romana, come appare dalla testimonianza di Giovanni Bacon (*Radiantissimum Opus super Quator Sententiarum Libros*, L. IV, d. 2, q. 4, a. 3, ed. di Cremona 1618, p. 316): fatto che annullava la ripetuta obiezione contro l'I. C. Un altro fatto che, verso la fine del sec. XIV, contribuì ad aumentare gli immacolisti, fu l'atteggiamento dell'Università di Parigi e la decisione di Clemente VII, nel 1389, contro il domenicano Giovanni de Monzon il quale riteneva eretica la verità dell' I. C. (Cfr. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, III, 1567, pp. 506 ss.). Fu allora che l'Università di Parigi impose l'adesione al singolare privilegio da parte di tutti coloro che dovevano conseguire i gradi accademici.

Dopo che in Francia, la lotta si accese nella Spagna fra Nicola Eymerich O.P. (c. 1320-1399) ed i seguaci di Raimondo Lullo.

3. *Nel terzo periodo* (sec. XV-XX). Nella prima metà del sec. XV, la pia sentenza continua a guadagnare nuovi aderenti, fino a che il Concilio di Basilea, dopo tre mesi di discussione, nella sessione XXXVI del 17 sett. 1439, decretava che la credenza dell'I. C. era pia, conforme al culto della Chiesa, alla fede cattolica, alla retta ragione e alla S. Scrittura. Definiva quindi che una tale credenza doveva essere approvata, tenuta, abbracciata da tutti i cattolici, e dichiarava che non era più permesso ad alcuno di predicare o di insegnare il contrario. Rinnovava, inoltre, l'istituzione della festa della Concezione per il giorno 8 dic., secondo un'antica consuetudine della Chiesa Romana e di altre chiese (Cfr. Hardouin, *Acta Conc.*, t. VIII, Parigi 1714, col. 1266).

Siccome però il Concilio, nel tempo in cui veniva emessa questa definizione, non era più legittimo (poiché si era sottratto alla dipendenza del Romano Pontefice), una tale definizione era priva di valore giuridico. Ciò non ostante influì in modo straordinario nel progresso e nel pieno trionfo della pia sentenza, specialmente attese le nazioni (Italia, Spagna, Francia e Germania) e le Università rappresentate in quel Concilio. Tanto più che nella Francia e nella Spagna il Concilio, anche allorché emise la suddetta definizione, era considerato legittimo.

Mentre nella chiesa Greco-Russa la pia sentenza, dal sec. XVI al sec. XIX, gra-

datamente tramontava (eccettuate alcune chiare asserzioni da parte di Cirillo Lucaris, Gerasimo I, Nicola Cursulas, Elia Miniatis), nella Chiesa Romana, al contario, favorita in vari modi dai Romani Pontefici — come abbiamo già esposto — andò sempre crescendo fino a raggiungere la definizione dogmatica dell'8 dic. 1854 (Cfr. Roschini G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. III, Roma 1953, pp. 65-76).

V. *L'I. C. nella elaborazione teologica.* La ragione, illuminata dalla fede, ha dimostrato due cose: la possibilità, ossia la non ripugnanza, e la molteplice convenienza dell' I. C.

1. *La possibilità dell'I. C.* Siccome si suol distinguere in Dio una doppia potenza, quella «assoluta» e quella «ordinata», la ragione ha dimostrato che l'I. C. è possibile non solo attesa la potenza assoluta di Dio, ma anche attesa la sua potenza ordinata.

1) Che Iddio, con la sua potenza «assoluta», abbia potuto preservare Maria dalla colpa originale, è cosa di tale evidenza che gli stessi negatori dell' I. C. non hanno stentato ad ammetterla, sia implicitamente sia esplicitamente. Iddio, infatti, con la sua potenza assoluta, può fare tutto ciò che non implica contraddizione, ossia che non è intrinsecamente impossibile. Orbene, l'I. C. non implica alcuna intrinseca ripugnanza o contraddizione.

2) Che Iddio poi, oltreché con la sua potenza «assoluta», anche con la sua potenza «ordinata» abbia potuto preservare Maria dalla colpa originale, appare dal fatto che una tale preservazione non implica alcuna ripugnanza sia da parte di Dio, sia da parte di Maria, sia da parte del genere umano.

a) Non vi è ripugnanza da parte di Dio: nessuna ripugnanza da parte di Dio Padre, poiché, essendo il supremo Legislatore, può ammettere un'eccezione alla legge comune della trasmissione del peccato originale (vi sarebbe ripugnanza se l'eccezione della legge fosse per tutti, non già per una sola persona); nessuna ripugnanza da parte di Dio Figlio, poiché non sottrae la Madre sua alla Redenzione da Lui operata e perché mentre Egli è immacolato per natura, la Madre sua lo è solo per grazia speciale; nessuna ripugnanza da parte di Dio Spirito Santo, poiché, come poteva liberare Maria sua sposa dalla colpa, così poteva anche preservarla dalla medesima.

b) Non vi è ripugnanza da parte di Maria, la quale, come pura creatura, è pienamente soggetta al Creatore il quale può far risplendere in Lei, più che in qualsiasi altra, la sua onnipotenza.

c) Non vi è ripugnanza da parte del genere umano, di cui Maria è parte. Quantunque infatti «tutti hanno peccato in Adamo» (Rom. 5, 12), irragionevolmente in quei «tutti» si verrebbe a porre anche Maria. Essa, infatti, non è una fra tutti, ma è una sopra tutti, una che costituisce un ordine a sé.

2. *La molteplice convenienza dell'I. C.* Questo singolare privilegio fu conveniente da parte di Dio, da parte di Maria e da parte del genere umano.

1) Fu conveniente da parte di Dio, poiché manifesta i tesori della sua infinita potenza, sapienza e bontà. Manifesta l'infinita potenza, poiché è cosa più grande preservare dalla colpa che liberare dalla medesima. Manifesta l'infinita sapienza, poiché alla verginità del corpo congiunge la superiore verginità dell'anima, preservando Maria dalla corruzione del peccato. Manifesta l'infinita bontà, perché si è degnato comunicare ad una pura creatura una perfetta purezza. Questo in genere. In particolare poi, l'I. C. è conveniente da parte di ciascuna delle tre divine Persone.

a) È conveniente da parte del Padre, per tre ragioni: per ragione del suo onore (poiché il disdoro della madre sarebbe ridondato anche sul Figlio e sul Padre di Lui), per ragione della sua speciale paternità (essendo Maria la figlia sua primogenita, prediletta) e per ragione della particolare somiglianza (avendola Egli associata a se stesso nella generazione della medesima Persona divina).

b) È conveniente da parte del Figlio, il quale, come sapienza infinita, «seppe», come potenza infinita, «poté» e come bontà infinita, «volle» eleggersi una madre «degna» di se stesso; e non lo sarebbe stata se, anche per un solo istante, avesse permesso che fosse sotto il dominio del demonio, suo capitale nemico. Redimendola con redenzione preservativa, anziché, come tutti gli altri, con redenzione liberativa, Egli dimostrò di essere un Redentore «perfettissimo».

c) È conveniente da parte dello Spirito Santo, il quale non poteva non avere una «sposa» del tutto illibata, immune da qualsiasi ignominia, affinché fosse degna di Lui e del suo singolarissimo amore per Lei.

2) L'I. C. fu conveniente da parte di Maria. Ed infatti, tutti i principii della Mariologia, sia quello primario, sia quelli se-

condari, reclamano l'I. C. La reclama il principio primario, ossia, la maternità universale di Maria, vale a dire, la maternità fisica verso Dio (in forza della quale Ella diveniva il palazzo, il tempio, il trono di Dio: cose tutte che, per essere degne di Dio, dovevano essere del tutto illibate) e la maternità spirituale verso gli uomini, membri del mistico Corpo di Cristo, poiché non è concepibile che Colei, la quale doveva rigenerare tutti alla vita soprannaturale della grazia, anche per un solo istante fosse stata priva della medesima.

Ma oltre al principio primario, reclamano l'I. C. anche i principii secondari della Mariologia. La reclama il «principio di singolarità», poiché una missione singolare, qual è quella di Maria, esige privilegi singolari, fra i quali l'I. C. L'esige il «principio di eminenza», poiché ciò che da Dio è stato concesso ai servi, non può esser negato alla loro Regina; orbene ai servi, ossia, agli Angeli ed ai due primi esseri umani fu concesso di esser creati e costituiti in grazia; ne segue perciò che altrettanto doveva esser concesso a Maria, loro Regina. Lo reclama il «principio di analogia» o somiglianza con Cristo, di modo che se il Figlio fu «immacolato» per natura, la Madre doveva essere «immacolata» per grazia, poiché l'albero si conosce dal frutto. Per questo un antichissimo scrittore esclamava: «O degna di Colui che è degno, o bella di Colui che è bello, o monda di Colui che è incorrotto, o eccelsa di Colui che è l'Altissimo!» (*De Verbo Incarnato Collationes seu Disputationes tres*, Coll. 3, PL 177, 321).

3) L'I. C. fu conveniente, infine, anche da parte del genere umano, a causa della gloria che ne deriva al medesimo, sia perché la gloria di un membro ridonda su tutto il corpo, sia perché, almeno in un membro dell'umana natura, viene a salvarsi la perfezione dell'umanità qual è uscita dalle mani di Dio.

Se dunque Iddio «poté» preservare Maria dalla colpa originale; se fu «conveniente» che lo facesse, ne segue che l'abbia anche fatto: «potuit, decuit, fecit» (secondo il detto falsamente attribuito a Duns Scoto).

VI. *L'I. C. nella Liturgia.* La festa della «Concezione» (così fu comunemente chiamata fino a Pio IX) ebbe origine in Oriente. Il primo documento che ce ne rivela l'esistenza, col titolo di «Concezione (attiva) di S. Anna» è il Canone di S. Andrea di Creta (660-740?) che risale al tramonto del sec. VII o all'alba del sec. VIII (PG 97, 1305-1316). La prima Omelia che si conosca su detta festa è quella di Giovanni d'Eubea (PG 96, 1459-1500) che fioriva nella prima metà del sec. VIII. Da principio una tale festa era limitata ai conventi di monaci, ma poi, in breve tempo, si diffuse in varie chiese d'Oriente (come appare dalle varie Omelie dovute a scrittori fioriti fra l'800 e il 900). Anche l'autorità civile non tardò a riconoscerla: si trova infatti nel Calendario di Bisanzio che va sotto il nome di Basilio II detto Porfirogenito (976-1025), assegnata al 9 dicembre, data comune in Oriente (ad eccezione di alcune chiese orientali unite a Roma). Si è chiesto da alcuni come mai, mentre la natività di Maria (preesistente alla festa della C.) si festeggia da tutti l'8 sett., quella della C., al contrario, dagli Occidentali viene celebrata l'8 dic. e dai Bizantini il 9 dic. Molte ragioni o spiegazioni sono state addotte in proposito, ma la più convincente sembra questa: fissando la C. al 9 dic., si volle fare in modo che il giorno stesso di una tale festa venisse a coincidere col primo dello spazio di nove mesi, di cui il giorno della natività è l'ultimo (così spiega questa differenza il P. G. Hanssens, *Cinque feste mariane dei riti orientali*, in «Incontro ai fratelli separati d'Oriente», Roma 1945, p. 371).

Nel 1166, l'Imperatore Emanuele Comneno (nella Costituzione dal titolo: *Dei giorni dell'anno che sono festivi interamente o a metà*) annoverava la festa della C. tra le feste da celebrarsi da tutti i Greci con precetto di astenersi dai lavori servili.

L'oggetto della festa della C. in Oriente era triplice, ossia: 1) l'annunzio della C. di Maria dato a S. Anna dall'angelo (narrato dall'apocrifo «Protovangelo di Giacomo» ad imitazione dell'annunzio della concezione del Battista a Zaccaria); 2) il miracolo della concezione attiva in un grembo sterile; 3) la Concezione passiva di Maria la quale veniva comunemente ritenuta santa, immacolata, immune dalla contrazione della colpa originale, come risulta dalle varie Omelie.

In Occidente, la festa della C. seguì questo itinerario: dalla Chiesa d'Oriente passò, nel sec. VIII-IX, all'Italia meridionale, ossia alla Sicilia, Sardegna, Napoli, come risulta, per quest'ultima città, dal «Calendario Marmoreo Napoletano» al 9 dic. (Cfr. Delehaye H., in «Anal. Boland.» 57 [1939] p. 423); dall'Italia meridionale la festa della C. si

diffuse in Inghilterra (sec. IX), in Francia (nella prima metà del sec. XII), in Germania, nel Belgio e nella Spagna (verso la fine del sec. XII). L'oggetto di questa festa, oscuro in principio, venne ad essere sempre più precisato, in senso immacolistico, da Eadmero (v.), da Oberto di Clara (v.) e da Maestro Nicola da S. Albano (v.). Tutti coloro però che non ammettevano la preservazione di Maria nel primo istante della sua C., ritenevano come oggetto della festa la « santificazione » di Maria, avvenuta, secondo loro, subito dopo (« cito post ») la concezione passiva completa e la contrazione della colpa originale, dalla quale sarebbe stata immediatamente mondata. Nel 1263, il Capitolo Generale dei Frati Minori ne stabiliva la celebrazione in tutto l'Ordine. Verso il 1330, la festa della C. entrava nel Calendario della Curia Romana. Nel 1394 veniva accettata anche dal Capitolo Generale dei Domenicani (nel senso della « santificazione » della Vergine). Il decreto del Concilio di Basilea del 1439 contribuì molto alla universalità della festa. Sisto IV, con Bolla del 1476, accordava alla festa della C. le stesse indulgenze concesse dai suoi predecessori alla festa del « Corpus Domini » e adottava i formulari liturgici redatti, dietro suo ordine, dal notaro veronese Leonardo de Nogarolis (« Bullarium Romanum », Torino 1860, pp. 269 ss.). Questi testi, adottati dai Frati Minori, ebbero una grande diffusione. S. Pio V, nella riforma del Breviario (1562), sostituiva l'Ufficio del de Nogarolis con quello, *mutatis mutandis*, della Natività di Maria. Clemente XI (6 dic. 1708) rendeva di precetto, per tutta la Chiesa, la festa della C. Benedetto XIV ordinava che, per tale festa, fosse tenuta Cappella Papale a S. Maria Maggiore. Nel 1854, al tempo della definizione, erano in uso, nella Chiesa latina, tre diversi formulari di Messe e Ufficio, con a capo però quello del de Nogarolis. Pio IX, nel 1863, con un apposito Breve apostolico, abolì tutti i formulari precedenti e prescrisse a tutta la Chiesa il nuovo testo della Messa ed Ufficio per la festa e per l'ottava, ed anche, ove fosse in uso, per la vigilia. In questo nuovo testo, rimane l'Oremus principale del de Nogarolis (« Deus qui per Immaculatam Virginis conceptionem... ») modificando solo il « filio suo » in « filio tuo ». Leone XIII, in data 30 nov. 1879, prescriveva a tutta la Chiesa anche la vigilia.

BIBL.: « Enc. Catt. », VI, 1657-1662; LAMBERTINI P. (BENEDETTO XIV), *Delle feste di Gesù Cristo Signore Nostro e della B. V. Maria*, Venezia 1757; RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 255-261.

VII. *L'I. C. nell'iconografia.* Fra tutti i temi mariani, quello dell'I. C. è indubbiamente il più arduo ad esprimersi. Si tratta infatti di un mistero essenzialmente soprannaturale il quale, perciò, trascende essenzialmente tutti i mezzi espressivi naturali ed è costretto a limitarsi a figurazioni simboliche.

Anche qui, come in tutte le altre figurazioni mariane, lo sviluppo del pensiero teologico della Chiesa sta alla base dello sviluppo iconografico.

Il punto di partenza dell' I. C. — come abbiamo già esposto — è la concezione miracolosa della Vergine da parte di S. Anna narrata dall'apocrifo « Protovangelo di Giacomo » (cap. IV). Anche l'arte, sia quella bizantina, sia quella occidentale, prende le mosse da questo episodio, rappresentando l'incontro di Gioacchino ed Anna alla Porta d'Oro del Tempio, in atto di baciarsi. Questo episodio s'incontra — forse per la prima volta — in una delle colonne del ciborio della Basilica di S. Marco in Venezia, che è datata dal sec. V. Si trova anche nel « Menologio » dell'Imperatore Basilio II (976-1025) ove è illustrata la festa della C. (Bibl. Vat. gr. 1613, f. 229). In un manuale di pittura del Monte Athos, come prima scena della « vita di Maria », si trova l'incontro dei due santi genitori della futura Madre di Dio.

In Occidente, nel sec. XII, troviamo un tale episodio sopra un capitello della Cattedrale di Chartres e, un po' più tardi, nel timpano del cosiddetto portale di Sant'Anna di Notre-Dame di Parigi (1230). In Italia, troviamo un tale soggetto in un pannello del 1250 circa, conservato nel museo civile di Pisa e poi presso Giotto (nella cappella degli Scrovegni di Padova), Taddeo Gaddi, Giovanni da Milano ecc. In numerosi messali, breviari ecc. quasi sempre nelle miniature per la festa della C., si trova questo stesso episodio. In Italia, presso un allievo di Giotto (a S. Maria Novella di Firenze) e presso Bartolomeo Vivarini (in S. Maria Formosa di Venezia) viene introdotto, nella scena, un nuovo elemento: un Angelo, posto al disopra dei SS. Gioacchino ed Anna, in atto di unire le loro due teste, quasi per significare che il concepimento di Maria ebbe luogo in modo sovrumano, in quel momento, come dice l'iscrizione posta nel chiostro di

Bressanone (sec. XIV): «Hic conveniunt Joachim et Anna, amplexantes se mutuo in porta aurea et concepit et peperit Mariam Matrem Domini nostri Jesu Christi».

Verso la fine del Medio Evo, viene aggiunto ancora un altro elemento: si fanno uscire dal petto di Gioacchino e di Anna due arbusti che sopra le loro teste si uniscono per formare un fiore dove si eleva, per metà, il corpo di Maria. Troviamo una tale rappresentazione nel Duomo di Erfurt, con la iscrizione: «Sancta immaculata Conceptio sit nostra sempiterna salus et protectio». Questo tipo di rappresentazione, non raro, è stato ispirato, evidentemente, ai pittori dal famoso «albero di Jesse» che, verso la fine del Medioevo, fu preso come «simbolo» dell'I. C. e servì come illustrazione dei libri liturgici nella festa della Concezione (Cfr. Mâle E., *L'art religieux de la fin du moyen-âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Parigi 1931, IV ed., p. 217). In tal modo questo tema, dalla genealogia di Gesù, venne esteso alla genealogia di Maria (con Gesù tra le braccia) mediante gli ultimi discendenti di Jesse (David) genitori di Maria. È una specie di «albero di Jesse» raccorciato. Esso richiama alla mente quelle parole di Fulberto di Chartres: «Stirps Jesse virgam produxit, virgaque florem, - Et super hunc florem requiescit Spiritus almus, - Virgo Dei Genitrix virga est, flos Filius eius». «Au sommet de cet arbre — commenta il Mâle — fait de voluptueux, de parjures et d'idolâtres, une Vierge Immaculée apparaissait comme un miracle souverain» (Ibid., p. 217).

Verso il tramonto del sec. XV però, i due suddetti tipi iconografici (l'incontro alla Porta Aurea e l'albero di Jesse), col progressivo chiarimento teologico della questione dell'I. C., incominciarono a perdere terreno fino a scomparire. Una tale iconografia, infatti, se era atta a darci un'idea del fatto naturale della «Concezione» della Vergine, era del tutto inetta ad esprimere il fatto soprannaturale della «immacolatezza», ossia, della preservazione di Maria, fin dal primo istante, dalla colpa originale, e del suo stato di grazia fin da quel primo istante. Gli artisti perciò si videro costretti a mettere da parte i due suddetti tipi iconografici ed a crearne dei nuovi, meno inadeguati, fino a fissare quello che potrebbe dirsi «classico».

Il primo tipo a cui fecero ricorso fu quello (già in voga nelle illustrazioni delle scene apocalittiche) della Donna dell'Apocalisse (cap. XII). Effettivamente, una tale figurazione si trova, in Occidente, forse per la prima volta, in un Commento all'Apocalisse composto da un certo Beato di Sibana nel 784 (Cfr. Trens M., *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid 1947, p. 55). Questo codice ebbe poi un grande influsso, con alcune varianti, sulle pitture e nelle miniature nella Spagna, in Francia e in Germania, nei secoli IX-XIV (Cfr. Trens M., l. c., p. 57 ss.). Nessuna però di tutte queste rappresentazioni ha relazione con l'I. C. Solo allorché ai piedi della Vergine ammantata di sole venne posta la scritta: «Concepta sine peccato», una tale rappresentazione incominciò a significare l'I. C. (Cfr. Mâle E., *op. cit.*, p. 211). Questo tipo si ha, per es., in una tavola fiamminga della fine del sec. XV (Cfr. *Marie Mère de Dieu*, testo di H. Ghéon e note di R. Zeller, Parigi 1939, tav. 134, p. 26). In questo tipo non è ancora valorizzato — come avverrà in seguito — un elemento di prim'ordine per esprimere l' I. C.: la lotta vittoriosa di Maria sul serpente infernale, che l'affranca da qualsiasi assoggettamento (mediante il peccato) al demonio (v. Lépicier A., *L'Immaculée*, p. 322 ss., v. bibl.).

Un secondo tipo per esprimere l'I. C. è stato preso dalla Donna o Sposa del Cantico dei Cantici (la Sulamitide) che viene presentata come «giglio tra le spine» alla quale lo Sposo rivolge quelle parole che costituiscono l'inizio del «Tota pulchra»: «Tutta bella sei, o amica mia, e macchia non è in Te» (Cant. 4,7). Queste parole vengono messe sulle labbra dell'Eterno Padre dipinto in alto, in atto creativo, simboleggiato dai raggi che, partiti da Lui, investono la candida figura della Vergine posta nel centro, con le mani giunte e col capo aureolato. Altri cartigli, tutto attorno, inneggiano a Lei, «bella come la luna», «eletta come il sole», «orto chiuso», «fonte sigillata» ecc. La più antica raffigurazione a noi nota di questo tipo risale al 1503, ed è stato pubblicato nella «Enc. Catt.», VI, tav. CI. Questo secondo tipo ha avuto numerosissime repliche (Cfr. Lépicier A., *L'Immaculée...*, pp. 27-36, v. bibl.). Anche qui, tuttavia, non è ancora la figura della Madonna in se stessa che fa comprendere l'I. C., ma sono le citazioni bibliche riportate insieme a tutta l'impostazione del soggetto. Se la Vergine, per un istante, viene isolata, diventa impossibile vedere in Lei l'I. C.

Un terzo tipo viene rappresentato dalle cosiddette «Dispute dell'Immacolata», in numero davvero imponente, eco fedele delle frequenti e accese discussioni pubbliche fra macolisti ed immacolisti della fine del '400 e del '500. Queste rappresentazioni presentano due piani, uno in alto e l'altro in basso. Nel piano superiore dominano le figure dell'Eterno Padre e della Vergine, fra una schiera di angeli. A volte la Vergine è sola, inondata però dalla luce della grazia preservatrice dalla colpa. A volte invece il Padre Eterno è dipinto in atto di stendere (come fece il re Assuero con la regina Ester) lo scettro della sua onnipotenza verso il collo della Vergine, e in atto di ripetere le parole rivolte dallo stesso Assuero ad Ester: «Non già per te, ma per tutti gli altri è stata stabilita questa legge»: «Non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est» (Esth. 15, 13). Ester infatti vien ritenuta come una figura dell'Immacolata. Nel piano inferiore poi venivano effigiati alcuni Profeti, Apostoli, Santi Padri e Dottori (S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Cirillo d'Alessandria, S. Pier Damiani, S. Anselmo, S. Antonio di Padova, S. Tommaso d'Aquino, S. Francesco d'Assisi, Scoto, S. Filippo Benizi e S. Giuliana Falconieri, S. Bernardino, S. Ignazio e S. Francesco Saverio ecc.) spesso con cartigli e con detti non di rado apocrifi, di significato generico, con tavolette, libri aperti, chiusi, con sentenze ecc. Questo tipo ebbe molto successo, e fu riprodotto dai migliori artisti, quali Francesco Francia, Luca Signorelli, Dosso Dossi, Giovanni della Robbia, Antonio Sogliani, Carlo Portelli, Gian Antonio da Pordenone, ecc. Erano rappresentazioni di grande attualità e ciò spiega il loro numero. Però, anche in questo tipo, tolti i cartigli antipittorici e l'impostazione scenica, in nessun modo, nella figura della Vergine, viene espresso con un po' di evidenza il singolare suo privilegio.

Un quarto tipo, che potrebbe chiamarsi «allegorico», è quello del Vasari, imitato poi da molti altri. Così ce lo descrive egli stesso: «D'ottobre adunque, l'anno 1540, cominciai la tavola di Messer Bindo per farvi una storia che dimostrasse la Concezione di Nostra Donna, secondo che era il titolo della cappella, la quale cosa, perché a me era assai malagevole, avutone messer Bindo ed io il parere di molti comuni amici, uomini letterati, la feci finalmente in questa maniera. Figurato l'albero del peccato originale nel mezzo della tavola, alle radici di esso, come primi trasgressori del comandamento di Dio, feci ignudi e legati Adamo ed Eva; e dopo agli altri rami legati di mano in mano Abramo, Isac, Jacob, Moisé, Aron, Josué, David, e gli altri re successivamente, secondo i tempi; tutti dico, legati per ambedue le braccia, eccetto Samuel [confuso con Geremia] e San Giovanni Battista, i quali sono legati per un solo braccio per essere stati santificati nel ventre. Al tronco dell'albero, feci avvolto con la coda, l'antico serpente; il quale, avendo dal mezzo in su forma umana, ha le mani legate di dietro; sopra il capo gli ha un piede, calcandogli le corna la gloriosa Vergine che l'altro tiene sulla luna, essendo vestita di sole e coronata di dodici stelle; la quale Vergine, dico, è sostenuta in aria dentro uno splendore da molti angeli nudi, illuminati dai raggi che vengono da Lei; i quali raggi parimente, passando tra le foglie dell'albero, rendono lume ai legati, e pare vada loro sciogliendo i legami con la virtù e la grazia che hanno da Colei, donde procedono [magnifica espressione dell'Immacolata Corredentrice!]. In cielo, poi, cioè nel più alto della tavola, sono due putti che tengono in mano alcune carte nelle quali sono scritte queste parole: *Quos Evae culpa damnavit, Mariae gratia solvit.* Insomma, io non aveva fino allora fatto opera (per quello che mi ricorda) né con più studio, né con più amore e fatica di questa...» (Vasari G., *Le opere*, ed. Milanesi, VII, 668).

In questa raffigurazione, la Donna dell'Apocalisse (c. XII) è unita alla Donna del Protovangelo (Gn. 3,15) che schiaccia il capo del serpente infernale. Per ben tre volte il Vasari, con alcune varianti accidentali, replicò questi suo tipo, ricopiato poi o imitato da vari altri, come Jacopo Chimenti detto Empoli (1554-1640), Matteo Rosselli (1554-1640), ecc.

Un quinto tipo per esprimere l'I. C. è quello che ci presenta la Vergine, da sola o col Figlio, vittoriosa sul Dragone infernale (Apoc. XII) (v. Lépicier A., *L'Immaculée...*, pp. 15-26, v. bibl.).

Un sesto tipo, forse il più espressivo, quello veramente tipico, è costituito dalla Vergine vittoriosa del Protovangelo in atto di schiacciare il capo del serpente infernale. Questo tipo è, giustamente, numerosissimo (v. Lépicier A., *L'Immaculée...*, pp. 37, 51; 329-331, v. bibl.). È la vera «definizione figurativa» dell'I. C. di Maria.

Finalmente vi è un settimo tipo che potrebbe appellarsi « ideale », dominante nella scuola spagnola, portoghese e nell'America latina. Basti accennare alle figurazioni del Greco, del Velasquez, del Roellas, del Zurbaran, del Ribera, alla 14 Immacolate del Murillo (v. Abbad Rios F., *Las Inmaculadas de Murillo. Estudio Crítico*, Barcellona, ed. Juventud [1948] 27 pp.; Elizalde J., S.J., *En torno a las Inmaculadas de Murillo*, ed. Sapientia, Madrid 1955, 164 pp.): (v. Lépicier A., *L'Immaculée...*, pp. 98-149, v. bibl.; Hornedo F. de, S.J., *La I. en la pintura española*, in « Sal terrae » 47 [1954] pp. 489-492; Id., *Evolución iconográfica de la I. en el arte española*, in « Razón y Fe » 150 [1954] pp. 413-431; 151 [1955] pp. 33-48).

Non di rado i vari tipi vengono fusi, parzialmente almeno, in uno solo.

In questi ultimi tempi una singolare ripresa di concezioni artistiche si è destata anche in territori di missione, particolarmente in Cina e in India, come è apparso dall'Esposizione di arte missionaria organizzata durante l'Anno Santo in Roma. Sono degne di menzione l'I. C. di Luca Chen e quella indiana in avorio.

BIBL.: GIUSTO E., O.F.M., *L'I. nel simbolismo della Bibbia e dell'arte*, in « L'Oriente Serafico » 22 (1910) pp. 495-515, CAMPANA E., *Iconografia dell'I.*, in « Arte cristiana » 3 (1915) 354-368; ALCE V., O.P., *L'I. nell'arte dalla fine del sec. XV al sec. XX*, in « Virgo Immaculata » XV, pp. 107-135; BARGELLINI P., *L'I. nell'arte*, in « Il Simbolo », Assisi, vol. XII, pp. 129-140; BORCHERT B., O.C., *L'I. nella iconografia del Carmelo*, ibid., pp. 158-169; CARONTI E., O.S.B., *Come raffigurare l'I. C.*, in « Fede e Arte » 2 (1954) p. 357; COSTANTINI C., *L'I. nell'arte*, ibid., pp. 365-396; FOURNÉE J., *Iconographie de l'I. C. au Moyen Age et à la Renaissance*, Centre d'Études Istina, Boulogne-sur-Seine 1955, 82 pp.; MAARSCHALKERWEERD P., O.F.M., *Saggio inocografico dell'I. C.*, in « Antonianum » 29 (1954), pp. 543-562; TEA E., *L'I. C. nell'arte*, in « L'I. C. », Milano 1954, pp. 145-162; TIMMERS J.J.M., *L'iconographie de l'I. C.*, in « Carmelus » 1 (1954) pp. 278-289; LÉPICIER AUG., O.S.M., *L'I. C. dans l'art et l'iconographie*, Spa, Aux Editions Servites, (1956), VIII-402 pp., con ampia bibliografia, pp. 378-384.

IMPECCABILITÀ di MARIA.

— Oltre alla colpa originale, Maria fu anche immune da qualsiasi colpa attuale, durante tutta la sua vita terrena. Non solo la Vergine, di fatto, non peccò mai, ma neppure avrebbe potuto peccare perché — come si esprimono i teologi — fu « confermata in grazia ». Stabiliremo quindi due cose: il fatto dogmatico di una tale i. e la natura del medesimo.

I. *Il fatto dogmatico dell'i. di Maria.* 1) *Errori.* I primi a negare a Maria qualsiasi macchia di peccato attuale furono alcuni giudei e pagani della seconda metà del sec. II. Costoro, per screditare Cristo, gettarono il fango sulla Madre, presentandola come donna di mala vita (Cfr. Tertulliano, *De spectaculis*, c. XXX, PL 1, 662a; Origene, *Contra Celsum*, I, 28-38, PG 11, 713a-739a) ecc.

Gli stessi Tertulliano (*Adv. Marcionem*, L. IV, c. 19, PL 2, 204B ss.) ed Origene (Cfr. Vagaggini, *La Mariologia d'Origene*, pp. 15, 39-57), pur reagendo vigorosamente, ammisero tuttavia in Maria una deficienza, una specie di fluttuazione nella fede. Origene, nella « spada del dolore », predetta da Simeone (Lc 2, 34-35), vide « la spada dell'infedeltà », « il pugnale del dubbio » nell'assistere alla Passione e morte del Figlio. Questa esegesi origeniana fu seguita, più o meno, da S. Cirillo d'Alessandria (*In Joan.*, L. XII, PG 74, 661b ss.), da S. Basilio (*Ep.* 260, n. 6-9, PG 32, 964b), da Afilochio di Iconio (*Quaestiones Vet. et Novi Test.*, ed. Souter, nel CSEL, p. 130 s.), dall'Ambrosiastro (*Homil. 2*, PG 39, 44C s.). S. Giovanni Crisostomo, nei suoi scritti oratori, attribuisce a Maria difetti di fede, di vanagloria ecc. (*In Joan.*, *Homil. 21*, n. 1-3, PG 59, 129-134; *Homil. 22*, n. 1-2, ibid. 133-134; *In Mt.*, *Homil. 44*, n. 1-2, PG 57, 463-466; *Homil. 27*, n. 3, ibid. 347). Anche S. Ilario (*In Psalm.*, Ps. 118, Gimel, n. 12, PL 9, 522b s.), S. Zenone di Verona (Lib. I, tract. XIII, n. 10, PL 11, 352A s.) hanno ammesso nella Vergine alcune imperfezioni.

Queste presunte deficienze morali, rilevate dai suddetti Padri e Scrittori, vennero ricalcate dai Protestanti del sec. XVI (Lutero, Calvino, Centuriatori di Magdeburgo) e dai loro successori.

2. *Prove*: 1) *Il Magistero Ecclesiastico.* È di fede. Tale, infatti, è il sentimento della Chiesa, come ne fa fede il Concilio di Trento, il quale, al can. 23 della sessione VI insegna: « Se alcuno dirà che l'uomo, una volta giustificato, può per tutta la vita evitare tutti i peccati, anche veniali, senza uno speciale privilegio di Dio, come della B. V. ritiene la Chiesa, sia anatema ».

Dalla storia della formulazione del suddetto canone (Cfr. De Aldama, v. bibl.) risulta che l'umanità di Maria è « dottrina tenuta dalla Chiesa » la quale è infallibile, e che la definizione tridentina cade sia sulla « legge generale » della contrazione del peccato attuale sia sulla « eccezione » da parte di Maria, per « speciale privilegio ». Ne segue

perciò che è « di fede » sia la « legge generale », sia la « eccezione » alla medesima, poiché « l'eccezione » è « dichiaratoria » della « legge morale ». Anche la Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX dichiara che Maria « fu sempre libera da qualsiasi macchia di peccato, e fu tutta bella e perfetta » (Cfr. Denzinger, 1073).

2) *La S. Scrittura.* Una tale dottrina è contenuta, implicitamente, nel Gn 3, 15 (inimicizia assoluta e perpetua tra Maria e il demonio) e in Lc 1, 28 (« pienezza di grazia » senza alcun limite di tempo).

3) *La Tradizione*: *a*) Primo stadio (dal sec. I al sec. V). vi sono, come abbiamo già rilevato, alcuni i quali hanno ammesso nella Vergine alcune debolezze; non mancano tuttavia assertori vigorosi dell'immunità della Vergine da qualsiasi ombra di colpa, quali S. Atanasio (Cfr. Lefort L. Th., in *Le Muséon*, 42 [1923] pp. 197-275), S. Ambrogio (*De institutione virginis*, PL 16, 305-334), S. Agostino (*De natura et gratia*, c. 36, n. 42, PL 44, 267; CSEL 60, 263-264) ecc.;

b) Secondo stadio (dal sec. V al secolo XIII): la sentenza origeniana, nel sec. V, incomincia ad essere mitigata, ossia, dal dubbio-peccato si passa al dubbio-tentazione e, finalmente, si abbandona del tutto la falsa interpretazione del dubbio; crescono, inoltre, gli assertori dell'immunità di Maria da qualsiasi ombra di colpa, quali lo ps.-Gregorio Taumaturgo (*Homil. I in Ann. Virg. Mar.*, PG 10, 1148-49), lo ps.-Epifanio (*Homil. V*, PG 43, 488-496), S. Leonzio da Bisanzio (Cfr. DthC, *Léonce di Byzance*, col. 421), S. Sofronio (*Or. II in Deip.* 18-19, PG 87, 3237-40), S. Andrea di Creta (*In nativ. Deip.* II, PG 97, 832), Pascasio Radberto (*De partu Virginis*, L. I, PG 120, 1371 s.) ecc. Non dice cosa vera perciò il modernista G. Herzog quando scrive che la dottrina tradizionale della Chiesa, nei primi 12 secoli, lasciava la Vergine nel peccato (*La Sainte Vierge dans l'histoire*, Parigi 1908, pp. 52, 72, 84).

c) Terzo stadio (dal sec. XIII ad oggi): anziché sul « fatto », ormai assodato, si incomincia ad indagare il principio immediato, ossia, la causa e la natura dell'immunità di Maria da qualsiasi colpa. Emergono specialmente S. Tommaso (*S. Th.* I, q. 103, a. 2) e S. Bonaventura (*In II Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 3, Op. 3, 77 s.).

d) Le ragioni che rendono conveniente in Maria tale immunità, da S. Tommaso vengono ridotte a tre. La divina Provvidenza — secondo il S. Dottore — doveva assistere Maria in maniera particolarissima e non lasciarla cadere in nessuna colpa: 1) *perché era Madre di Dio*: Ella, infatti, non sarebbe mai stata degna Madre di Dio se avesse commesso qualche peccato, poiché tanto la gloria quanto l'ignominia dei genitori si riflette naturalmente sui figli; 2) *perché strettamente legata a G. C.*, che è carne della sua carne. Ora (come scrive S. Paolo nella II ai Corinti) quale alleanza vi può essere mai fra Cristo e Belial?; 3) *perché fu l'abitacolo della Sapienza divina*: Cristo, infatti, è la Sapienza increata. Ma nel cap. I del Libro della Sapienza si dice chiaramente che la Sapienza non entrerà mai in « un'anima cattiva, e non abiterà in un corpo soggetto al peccato ». « Tutte queste ragioni (conclude S. Tommaso) c'inducono ad ammettere necessariamente che la B. Vergine non commise mai alcun peccato attuale, né mortale né veniale. In Lei si avvera pienamente ciò che è detto nella Cantica (4, 7): Sei tutta bella, o amica mia, e in Te non vi è macchia alcuna ».

II. *Natura dell'i. di Maria.* Sulla natura di questa *confermazione in grazia*, non convengono i teologi, ma le loro divergenze sono più verbali che reali, ossia, riguardano più le parole, il modo di esprimersi che i concetti.

Notiamo, innanzitutto, che Maria, per il fatto d'essere stata dotata dell'i. e confermata in grazia, non fu privata della libertà. Se ne fosse stata privata, Ella non avrebbe potuto meritare, mentre, invece, Ella meritò e i suoi meriti furono di singolare eccellenza.

Anche a Lei, quindi, si può, anzi, si deve tributare l'elogio dei Libri santi: « Ella ha potuto (assolutamente parlando) trasgredire la legge, ma non l'ha mai trasgredita » perché era per Lei moralmente impossibile trasgredirla.

In che modo, dunque, Ella fu confermata in grazia e quindi resa moralmente impeccabile? Forse solo in virtù della grazia santificante e del dono preternaturale dell'*integrità*, ossia, dell'esenzione dal fomite della concupiscenza? Certo no, poiché di questa grazia santificante erano forniti anche gli Angeli; di questa grazia santificante e del dono preternaturale dell'integrità erano forniti anche i nostri protoparenti. Eppure, tanto gli Angeli quanto i nostri protoparenti poterono divenire infedeli a Dio, e di fatto lo divennero, perché seguirono un giudizio pratico erroneo sulla natura del Sommo Bene.

Forse fu confermata in grazia in quel

modo in cui lo sono i Beati del Cielo? La visione beatifica, infatti, ossia, la visione svelata di Dio, esclude la possibilità di prendere per ultimo fine qualsiasi Bene all'infuori di Dio. Neppure: è moralmente certo, infatti, che in qualche circostanza della sua vita, e specialmente nel primo istante, Maria godette della visione beatifica (v. Scienza); ma in modo transitorio, e non già in modo stabile e permanente. Orbene, la sua impeccabilità fu permanente e durò tutta la sua vita. Non le poté perciò derivare dalla visione beatifica.

Forse, allora, fu confermata in grazia come tanti altri Santi, come, specialmente, gli Apostoli, nel giorno della Pentecoste? Neppur questo, poiché nei Santi confermati in grazia, rimane sempre, anche dopo la loro confermazione, il fomite della concupiscenza. Essi, è vero, non giunsero mai a gravi cadute perché la loro volontà restò profondamente retta, e neppure a colpe veniali pienamente deliberate; ma ebbero il campo aperto a molte imperfezioni e, diciamolo pure, a negligenze venialmente colpevoli.

In che modo, dunque, la Madonna fu confermata in grazia e quindi fu resa impeccabile? Ella fu assistita da Dio con tanti e così potenti aiuti che, sebbene, assolutamente parlando, avesse potuto peccare, pure era moralmente impossibile che Ella peccasse. Una continua assistenza divina la preservava da ogni giudizio pratico erroneo. Tre cose, principalmente, concorrevano a renderle moralmente impossibile ogni peccato, sia mortale che veniale, anche semideliberato. La prima era la speciale provvidenza di Dio che vegliava per tenerle lontano le occasioni. La seconda consiste nella pienezza di grazia e di aiuti di cui Iddio la favoriva e per cui la volontà di Lei era prevenuta ed eccitata ad appigliarsi immancabilmente, sebbene sempre liberamente, al bene ed alla virtù. La terza, finalmente, consisteva nell'esenzione dal fomite della concupiscenza, per cui le passioni non prevenivano mai la ragione.

BIBL.: ALDAMA I. A. DE, S.J., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*, in « Archiv. Theol. Granadino » 9 (1946) pp. 52-67; SOUBIGOU L., *L'absence de toute faute en Marie et le don d'intégrité*, in « La Sainteté de la Mère de Dieu », Parigi, Tequi, 1951, pp. 61-64; JOUASSARD G., *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. », a. 1947, pp. 13-31; BONANO S., C.M.I., *Mary's Immunity from Actual Sin*, presso Carol, *Mariology*, Milwaukee 1855-1957, I, pp. 395-410; MINON A., *Impeccabilité et liberté de Marie*, in « Rev. Eccl. de Liège » 40 (1953) pp. 356-361.

INDIA. — Le prime tracce di devozione mariana nell'I. si trovano nel Malabar, presso i cristiani di S. Tommaso (l'apostolo che ha la sua tomba veneratissima, fin dai primi secoli, a Mylapore), i quali sono circa un milione e conservano una liturgia orientale Siro-Caldaica. Presso costoro i santuari e le chiese dedicate alla Vergine sono molte e molto antiche: parecchie risalgono ai primi secoli dell'era cristiana. Secondo la tradizione (non sempre resistente alla critica storica) la chiesa di N. Signora di Kuravilangad risalirebbe all'a. 335; il santuario di Elangulam all'a. 417; quello di Kudamaloor all'a. 425; quello di Kainakary all'800 e quello di Athirampuzha all'a. 860. Crebbero poi le chiese ed i santuari mariani a partire dal sec. X e XII. La cattedrale di Changanacherry, dedicata all'Assunzione, sarebbe stata costruita nel 1117.

La devozione alla Vergine, specie nelle Indie Orientali, si riallaccia all'apostolato di S. Francesco Saverio e dei suoi compagni, dei Francescani, degli Agostiniani e, più tardi, dei Missionari di Parigi e di Milano, dei Salesiani d'Annecy e dei Carmelitani. In seguito al loro apostolato mariano, la devozione alla Vergine è penetrata anche negli stessi pagani. In Maria gl'indiani non cristiani vedono principalmente « la madre » Colei che, in I., è realmente la regina del focolare domestico.

Molti sono i santuari e le chiese dedicate a Maria: ogni provincia, ogni diocesi e, quasi ogni distretto, ha il suo Santuario il quale, almeno una volta all'anno, ha la sua festa titolare, e spesso durante l'anno, particolarmente il sabato, attira folle di pellegrini dalle parrocchie vicine e lontane.

Nel Maduré, appellato dal P. Herandeaux « la Missione di Maria », ben 3/4 delle antiche chiese costruite dai Missionari Gesuiti sono dedicate alla Vergine. I pagani distinguono il cattolicesimo dal protestantesimo per mezzo del culto mariano, e chiamano le chiese o cappelle cattoliche, per distinguerle da quelle protestanti, col nome di Chiese della Madre di Dio. Nel 1773, dopo la soppressione della Compagnia di Gesù, parecchie antiche cristianità, rimaste prive dei missionari, si rifiutarono di aprire le porte delle loro chiese o cappelle ai missionari protestanti, appunto perché contrari al culto

mariano. Solo a Iinévély, dopo aver promesso ai cattolici di rispettare il culto mariano e le sue statue, i Protestanti riuscirono ad impossessarsene.

Molti sono i modi con cui i fedeli dell'I. dimostrano la loro singolare devozione a Maria. Il *digiuno del sabato in suo onore* viene osservato da un numero considerevole di fedeli. Nelle campagne il 95 % porta sul petto lo scapolare della Madonna del Carmine.

La recita del *Rosario* in comune, introdotta dai missionari, è frequentissima. Anche i *pellegrinaggi* ai Santuari Mariani sono molto devoti e frequenti. Tra i principali santuari dell'I. Occidentale sono degni di essere nominati: 1) il Santuario di Bandel, sotto il titolo della Madonna del Buon Viaggio, nel Bengala, sulla riva destra dell'Honghly, a 30 miglia da Calcutta, eretto nel 1596, in seguito a vari prodigi; 2) il Santuario dell'isola Salcette, a poche miglia da Bombay; 3) il Santuario della Madonna di Lourdes di Villenour, nella diocesi di Pondichéry, da cui dista sette miglia, visitato specialmente, nella settimana dopo Pasqua, da innumeri pellegrini; 4) il Santuario della Madonna di Lourdes a Chetput, nella diocesi di Pondichéry, eretto dal P. Darras nel 1884 sopra una rupe appellata già « la montagna di Satana » ed oggi « la collina della Vergine »; 5) il Santuario della Yella Consitchy, fondato nel 1721 dal celebre P. Reschi S.J., in seguito ad un miracolo operato da una statua che egli portava con sé.

Speciale menzione, nei riguardi della devozione a Maria, merita la piccola isola di Ceylon convertita al cristianesimo dai Portoghesi nel sec. XVII. In quest'isola non vi sono meno di 200 chiese dedicate alla Madonna. Numerose sono anche le statue della Madonna sulle vie più importanti, agli angoli delle strade. La cattedrale di Jaffna, insieme ad un grande numero di altre chiese, è dedicata a Maria. Degno di nota è il pellegrinaggio al celebre santuario chiamato N. S. di Madhu, ossia, del precepizio — la Lourdes del Ceylon — ove si venera una Madonna del Rosario, sottratta dai fedeli ai protestanti olandesi nel sec. XVII, e portata nel cuore di una densa foresta. Non v'è un Ceylanese che ignori questo celebre santuario. I pellegrini, fra i quali non pochi pagani, buddisti e musulmani, vi accorrono a folle innumerevoli. Commovente è il rituale con cui si svolgono questi pellegrinaggi. Appena giunti alla meta, i pellegrini si lavano in uno stagno d'acqua dolce situato nei pressi del Santuario, si rivestono degli abiti migliori e si dirigono verso il Santuario portando in mano i ceri e le offerte destinate alla Vergine. Alla soglia del Santuario, s'inginocchiano, accendono i ceri e poi si trascinano tutti, piccoli e grandi, in ginocchio, fino all'altare di Maria, dopo aver atteso lungamente il loro turno. Giunti dinanzi all'altare della Vergine, si rivolgono alla Madonna ad alta voce, esprimendole la felicità che essi godono nel trovarsi prostrati ai suoi piedi per ringraziarla dei favori ottenuti, che essi enumerano esattamente, e per impetrarne dei nuovi. Dopo questo filiale, ingenuo colloquio, le offrono i loro presenti in argento, ossia, ex voti raffiguranti occhi, mani, gambe, buoi, elefanti, tigri o serpenti ecc. secondo i generi di grazie ottenute.

Recentemente S. E. Mons. Masson, Arciv. di Colombo, dietro un voto da lui fatto durante l'ultima guerra, proclamava la Vergine Immacolata « Regina di tutta l'Isola » sotto il titolo di « N. Signora di Lanka (= Ceylon) » erigendole a Tewatte una grandiosa basilica a stile orientale.

Degno di particolare menzione è il primo Congresso Mariano Indiano, celebrato nel 1921, dal 4 al 6 gennaio, nella capitale del l'I. meridionale a Madras, la città della « Madre de Dios ». « L'Asia — disse S. E. Pietro Pisani, Delegato Apostolico delle Indie orientali — non vide mai uno spettacolo simile, se si eccettuano forse i Concili Ecumenici dei primi tempi dell'Asia Minore ». Al Congresso partecipò tutta la gerarchia cattolica dell'I., del Ceylon e della Birmania (22 Vescovi, un Prefetto apostolico e 9 Vicari Generali) insieme a un buon numero di Sacerdoti e di fedeli, europei ed indigeni. Unico scopo delle attività del Congresso fu la conversione dell'I. per mezzo di Maria. Fra le proposte adottate v'erano le seguenti: eccitare i fedeli a ricorrere spesso alla Madonna; promuovere in ogni scuola e in ogni parrocchia l'erezione di Congregazioni Mariane e federare quelle già esistenti; erigere una Arciconfraternita per la conversione dell'I., della Birmania e del Ceylon.

Un altro Congresso mariano è stato tenuto a Bombay dal 4 all'8 dic. 1954 (Cfr. *National Marian Congress*, Bombay 1955, VIII, 232 pp.), coronato, l'8 dic., con un radiomessaggio di Pio XII (Cfr. AAS 46 [1954] pp. 725-728). Il 26 gennaio 1954 lo stesso Pio XII, con Lettera Apostolica, eleg-

geva la B. Vergine Maria, col titolo di « Patrona dell'I. », celeste Patrona di tutta la nazione (ibid., pp. 398-399).

BIBL.: HERANDEAU, *Le culte de la très Sainte Vierge dans la mission du Maduré* (Trichinopolis), in « Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900 » pp. 124-137; BOTTERO N., *Le culte de Marie dans les indes orientales*, ibid. pp. 587-595; SENAVERATUA J. M., F.R.H.S., *Our Lady of Lanka*, Colombo 1945; MATHIAS L., *L'Ausiliatrice in I.*, in « L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa ». Relazione commemorativa per il cinquantenario dell'Incoronazione di Maria « Auxilium Christianorum » nella sua basilica di Torino, 1903, Torino, Soc. Ed. Int. (1953) pp. 267-269; FERRANDO ST., *Maria Ausiliatrice Patrona dell'Assam*, ibid. pp. 401-404; THEKAEKARA M., S.J., *La dévotion à Notre Dame dans les Indes*, presso Du Manoir, IV, pp. 917-934; CATÃO FR. X. GOMES, *Culto Mariano na Arquidiocese de Goa*, Saligão, Seminario de Nossa Senhora, 1954, 94 pp.; Primero Congreso Mariano de Goa, in « Boletin Eclesiastico da Arquidiocese de Goa », 13 (1955) pp. 189-390; FORTIN G., O.M.I., *De l'étoile des Mages à Marie, Reine de Lanka*, presso Du Manoir, IV, pp. 937-949.

INDOCINA. — Il Padre Cristoforo Borri, S.J., milanese, missionario del secolo XVII, racconta che mentre egli si trovava a Mouecman nella Cocincina, insieme ad un altro suo confratello, vide presentarsi all'improvviso una moltitudine di persone. Richiesti che cosa desiderassero, s'intesero rispondere che avevano veduto nel loro paese una bellissima Signora sospesa nell'aria sopra un trono di nubi splendenti, la quale li aveva invitati ad andare a Mouecman, dove avrebbero incontrato i Padri, dai quali avrebbero imparato la via sicura che conduce alla gloria e avrebbero conosciuto il vero Signore del Cielo (*Relazione della nuova missione dei PP. della Compagnia di Gesù, al regno della Cocincina*, scritta dal P. Cristoforo Borri, milanese, della medesima Compagnia, Roma MDCXXXI).

Nel Tonchino Orientale, evangelizzato fin dal 1676 dai Domenicani Spagnoli, la devozione a Maria ebbe una singolare diffusione. Fin dal 1688 si stabilirono le Confraternite del Rosario, che veniva recitato ogni giorno in pubblico. Anche oggi la Confraternita del Rosario è istituita in tutte le chiese dei tre Vicariati affidati ai PP. Domenicani, e la maggior parte delle chiese è dedicata a Maria.

BIBL.: TERRÈS J., *Le culte de la S. Vierge au Tonckin Oriental*, in « Compte rendu du Congrès Marial de Fribourg », 1902, pp. 141-165; COMPAGNON P. M., M.E.P., *Le culte de Notre-Dame de Lourdes dans la Société des Missions Etrangères*, Parigi, Tequi, 1910; KEMPEN J. VAN, *Le culte mariale en I.*, presso Du Manoir, IV, 1001-1014; CHAT P., *A lode della Santa Madre del Viet-Nam*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 117-119.

INDONESIA. — Nei principali centri delle varie isole dell'I., il culto di Maria è molto vivo. Parecchi Vicariati Apostolici sono consacrati e dedicati al Cuore Immacolato di Maria. Nell'isola di Giava i cattolici sono soliti pellegrinare al Santuario di Kalibawang, ove si trova una grotta di Lourdes. Ad iniziativa di Giava, altre grotte di Lourdes venivano costruite in altre parti dell'isola. Un pittore giavanese, Francesco Basuki Abdullah, ha rappresentato sopra una tavola Maria come Mediatrice fra il popolo giavanese — che è invitato ad entrare per la porta della Chiesa — e la SS. Trinità rappresentata al disopra del capo di Maria.

Molto fiorente, in I., la « Legione di Maria » che contava, nel 1933, 126 Presìdi, e le Congregazioni Mariane che, nel 1955, erano 419.

BIBL.: VAN KEMPEN F., S.J., *Le culte marial en Indonésie*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 677-682.

« INEFFABILIS DEUS ». — Bolla dogmatica con la quale Pio IX, l'8 dicembre 1854, definiva come dogma di fede l'Immacolata Concezione di Maria.

Dopo aver annunziato la tesi, Pio IX espone l'atteggiamento della Chiesa Romana, dei Padri e degli Scrittori della Chiesa, dei Pastori e dei Fedeli e, finalmente, di lui stesso dinanzi alla verità dell'Immacolata Concezione.

1. *Enunciazione e convenienza della tesi*: 1) Dio, fin dall'eternità, elesse per il Figlio suo una Madre, e l'amò talmente, fra tutte le creature, la ricolmò di tali doni celesti, da preservarla immune da ogni macchia di peccato; 2) Questa immunità appare « convenientissima » se si considerano le speciali relazioni che legano le tre divine Persone alla Vergine.

2. *L'atteggiamento della Chiesa Romana*: Ha sempre seguito con assidua cura lo sviluppo, nella Chiesa, di una tale dottrina. I Romani Pontefici infatti: 1) istituirono « la festa della Concezione e l'estesero a tutta la Chiesa »; eccitarono la devozione dei fedeli verso l'Immacolata Concezione; 2) ebbero cura di dichiarare l'« oggetto » di una

tale festa (specialmente Alessandro VII); 3) difesero strenuamente la sincera dottrina e proibirono che la opinione contraria venisse difesa (specialmente Alessandro VII); 4) una tale dottrina inoltre fu insegnata e propugnata: *a*) dagli Ordini religiosi, *b*) dalle più celebri Università, *c*) dai più insigni Dottori, *d*) fu professata dai Vescovi nei «Sinodi», *e*) fu accennata dal Concilio di Trento; 5) Una tale dottrina vi è sempre stata nella Chiesa, come ne fan fede gli antichi monumenti della Chiesa sia Orientale che Occidentale: la Chiesa, infatti, non inventa i dogmi, ma li elabora, li chiarisce affinché acquistino evidenza, luce, distinzione.

3. *L'atteggiamento dei Padri e degli Scrittori della Chiesa.* Essi: 1) predicarono ed esaltarono la santità, la dignità e l'immunità della Vergine da qualsiasi macchia; e perciò insegnarono che nel «Protovangelo» (Gn 3, 15) erano stati indicati Cristo e Maria; 2) nelle varie figure del Vecchio Testamento videro il trionfo della Vergine sul demonio, la sua santità e l'immunità da ogni macchia; 3) per illustrare l'originale integrità della Vergine si servirono degli eloqui dei Profeti, delle stesse parole rivolte dall'Angelo e da Elisabetta che la predicò «benedetta fra le donne»; 4) con unanime sentenza insegnarono che la Vergine ebbe una tale pienezza di grazia e risplendette di tale innocenza, da essere come l'ineffabile miracolo di Dio, anzi da costituire il vertice di tutti i miracoli; 5) la decorarono con titoli esprimenti la originale innocenza; 6) celebrarono con nobilissime espressioni la concezione della Vergine.

4. *L'atteggiamento dei Pastori e dei fedeli.* Essi: 1) han professato, con crescente fervore, la dottrina dell'Immacolata Concezione e nulla hanno avuto più caro quanto il venerare, invocare e predicare la Madre di Dio; 2) parecchi poi già da tempo avevano espresso il desiderio che l'Immacolata Concezione venisse definita dogma di fede.

5. *L'atteggiamento di Pio IX*: 1) il suo primo pensiero, come Papa, fu di venire incontro ai desideri della Chiesa, e perciò; 2) istituì una «Commissione speciale di Cardinali» perché prendessero in considerazione la cosa; 3) da Gaeta, con Lettera in data 2 febbr. 1849, chiedeva a tutti i Vescovi il loro parere in proposito; 4) le risposte dei Vescovi furono affermative; 5) in seguito a ciò Egli adunò il Concistoro, nel quale i Cardinali gli chiesero di definire dogma di fede l'Immacolata Concezione; 6) finalmente, Pio IX procedette alla solenne definizione.

BIBL.: Una bibliogr. completa sull'I. C. si può trovare presso i seguenti autori: 1) Mc KENNA B. A., *The dogma of the I. C....*, Washington 1929, pp. 573-603; ROSCHINI G., O. S. M., *Mariologia*, t. II, p. II, ed. 2ª, Belardetti, Roma 1948, pp. 12-19 O' CONNOR E. D., C. S. C., *The dogma of the I. C. History and significance*, University of Notre Dame press, 1958, pp. 535-621 (è la più completa bibl. finora pubblicata sull'argomento). Le opere più fondamentali sono: JUGIE M., A. A., *L'I. C. dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Roma, Accademia Mariana et Officium Libri Catholici, IX-489 pp. (Bibl. I. C. Textus et disquisitiones»; «Virgo Immaculata», 18 voll.).

INGHILTERRA. — Fin dal secolo XIV, l'I. viene chiamata la «Dote di Maria». Il primo documento in cui incontriamo una così espressiva denominazione è una lettera indirizzata da Arundel, Arcivescovo di Canterbury, ai suoi suffraganei. Parlando del mirabile mistero dell'Incarnazione, nel quale la Santa ed Immacolata Vergine Maria diviene Madre del nostro Salvatore, dice: «Noi, Inglesi, servi della sua speciale eredità e sua propria "dote", dobbiamo sorpassare tutte le altre nazioni nel fervore e nella devozione». Ed ordina che in tutte le chiese cattedrali, collegiali e parrocchiali venga suonata tutte le mattine una campana, come si fa la sera, e che i fedeli recitino un »Pater» e cinque «Ave». Verso la metà del sec. XVII esisteva in Roma, nel Collegio Inglese, un quadro in cui veniva rappresentato Riccardo II insieme alla Regina, in atto di offrire l'I. a Maria attraverso le mani di S. Giovanni. Vi si leggeva questa iscrizione: «Dos tua, Virgo pia, haec est, quare rege, Maria» (Cfr. Alford F., *Fides Regia Anglica*, Liegi 1863, t. I, p. 57).

In questa gara con le altre nazioni nell'onorare Maria, l'I. si è dimostrata veramente degna del titolo di «Dote di Maria». La storia dello sviluppo del culto alla Vergine si divide, naturalmente, in tre tempi nettamente distinti: prima, durante e dopo la Riforma.

1. *Prima della Riforma*, il culto di Maria fiorì e vigoreggiò insieme al cristianesimo, piantatovi nel 596 dal Missionario Romano S. Agostino, il quale modellò la Chiesa di Inghilterra su quella di Roma, così teneramente devota di Maria. Egli inalzò alla Vergine una chiesa nell'Isola di Ely, e i suoi successori imitarono ben presto il suo

esempio. S. Mellito ne inalzò un'altra a Canterbury, S. Benedetto Biscop a Weremouth, S. Wilfrido a Hexham, ecc. La sola Londra, prima della separazione da Roma, possedeva venti chiese dedicate alla Vergine. Nella « Church Quarterly Rewiew » (t. XIV, pp. 291-94) un collaboratore, riferendosi al periodo che precede la conquista normanna, scriveva: « Il Santo invocato con maggior persistenza e frequenza, ed al quale si applicano gli epiteti i più appassionati, fino ad invadere le prerogative di Dio, era la S. Vergine. La mariolatria non è un moderno sviluppo del Romanesimo ». E prosegue citando da un manoscritto del sec. X, che ora si conserva a Salisbury, invocazioni come questa: « Sancta Redemptrix mundi, Sancta Salvatrix mundi, ora pro nobis ».

Dopo l'occupazione normanna, anche tra gli Anglosassoni la devozione a Maria andò sempre più intensificandosi, come appare dalla *Pietas mariana britannica* del Waterton e dalla *Our Lady's Dowry* del P. Bridget.

La festa della Concezione veniva celebrata in I. fino dal sec. XII; e l'inglese Eadmero di Canterbury fu il primo Teologo dell'Immacolata Concezione.

Ad Alcuino, sacerdote di York, maestro di Carlo Magno, viene attribuita l'origine delle Messe votive in onore di Maria; o almeno fu lui che le propagò per tutta l'Europa. Orbene, la cosiddetta Messa di Maria veniva celebrata, in I., tutti i giorni, di buon mattino, indipendentemente dalla Messa del giorno, nelle cattedrali, collegiate, monasteri, e in un gran numero di chiese parrocchiali. Il Sacerdote che la celebrava, veniva chiamato « il sacerdote di Maria ». I signori, oltre al cappellano, avevano anche il « Sacerdote di Maria » pel fine suddetto. All'alba di ogni giorno, una campana speciale, detta « campana di Maria », chiamava i fedeli alla Messa della Madonna. Nelle grandi abbazie la Messa di Maria veniva cantata. In quella di S. Albano, sei monaci erano designati, tutti i giorni, pel canto e le cerimonie. « Gli Inglesi — scriveva l'Ambasciatore di Venezia in una relazione alla sua Repubblica — ascoltano la Messa tutti i giorni e recitano molti pater noster [= rosari] in pubblico, le donne sfilano nelle loro mani dei grani uniti insieme. Quelli che san leggere hanno l'Ufficio della Madonna. Lo recitano ad alta voce nella Chiesa o con un compagno, come fanno i religiosi ». Alla sera poi, dopo l'Ufficio, venivano cantate solennemente, dinanzi ad una statua di Maria, le antifone finali, inserite di poi nel Breviario Romano nel 1520. Furono costituiti anche dei fondi per formare cantori che le avessero potute eseguire convenientemente. Alcuni Re giunsero anche a determinare statuti minuziosi pel mantenimento di quest'uso nei collegi da essi fondati.

Anche il Rosario ebbe in I. una rapida e larga diffusione.

Parecchie città erano particolarmente consacrate a Maria, e portavano la sua Immagine o il suo monogramma nei loro stemmi. Alcuni signori le donavano delle terre e dei campi ai quali imponevano il suo Nome, destinandone il fruttato per il mantenimento delle chiese e del suo culto. Parecchi pozzi portano ancora oggi il nome di Lei. Anche il nome di vari fiori richiamavano Maria ed i suoi Misteri.

Numerosi i santuari Mariani, mèta di pellegrinaggi non solo da parte dei popolani, ma anche da parte dei grandi signori e dei Re. Sono celebri quelli di Glastonbury, di Walsingham, della Madonna della Grazia ecc. Le statue di Maria poi si trovavano un po' dappertutto: sulle porte delle città, degli edifici pubblici, sui ponti, nell'interno delle case. L'immagine della Vergine, il suo monogramma, si vedevano figurare sulla corona dei principi, dei signori, sui loro scudi e sulle loro bandiere. L'Ordine della Giarrettiera venne istituito da Edoardo III nel 1349 in onore della Vergine. Egli volle che Essa venisse particolarmente onorata dai suoi cavalieri. Per votazione unanime, questi cavalieri stabilirono di portare durante l'Ufficio, nelle cinque principali feste di Maria, una uniforme distintiva recante sulla spalla destra l'immagine della Vergine bordata in oro, e di recitare, nei suddetti giorni, cinque « Pater » ed « Ave ».

Il cosiddetto « sabato inglese » è anch'esso frutto del culto degli Inglesi per Maria. Fu infatti istituito da un Re di Scozia affinchè gli operai avessero avuto maggior tempo per onorare Maria (così il Montalambert, nella prefazione alla vita di S. Elisabetta).

Commovente la filiale fiducia degli Inglesi in Maria nell'ora della morte. Ella era chiamata come Patrona. Quasi tutti i testamenti erano concepiti con questi termini: « Affido la mia anima alla misericordia di Dio, mio Creatore, e di Gesù Cristo, mio Redentore, e alla Beata Madre di Dio, sempre Vergine, Madonna santa Maria ». Disponevano che l'immagine di Maria venisse scol-

pita sopra la loro tomba. Amavano venire effigiati, sulle loro tombe, con la corona del Rosario in mano. Anche il Re Enrico V fece varie fondazioni di suffragio per l'anima sua in onore di Maria.

2. *Durante la Riforma*, questa devozione, così profondamente radicata nei cuori dei fedeli, venne quasi completamente abolita. I primi colpi contro tale devozione vennero da parte dei discepoli di Wycleff e di Calvino. Sotto il regno dello scismatico Enrico VIII, favorevole al culto mariano, iniziarono una persecuzione contro il medesimo, l'Arcivescovo Crammer e Tommaso Cromwell. Col pretesto degli abusi, vennero spogliate le Chiese e i Santuari di Maria, vennero bruciate le sue statue ecc. Enrico, tuttavia, moriva raccomandandosi alle preghiere di Maria onde poter godere al più presto la gloria eterna.

Sotto Edoardo VI, per il crescente ini flusso dei Protestanti, vengono soppress- tutti i segni esteriori di devozione (statue, incensi, ceri, quadri ecc.). Vengono proibiti i pellegrinaggi e la recita del Rosario. L'invocazione di Maria venne così pian piano ad essere considerata come un atto di superstizione e di idolatria.

Durante il regno della Regina Maria, la religione cattolica venne ristabilita, e il culto della Madonna venne rimesso in onore. Ma la regina Elisabetta, quantunque incoronata secondo il rito cattolico, ristabilí il Protestantesimo, e cosí la devozione alla Vergine venne bandita e repressa con violenza, mediante leggi penali, dalla Chiesa dello Stato. Rimase soltanto, sempre più salda, in alcune anime coraggiose, che sfidarono tutto, tormenti e morte, poiché il solo fatto di possedere una corona era motivo sufficiente per essere condannato alla morte, come avvenne per il Ven. Sacerdote Tommaso Alkinson, nel 1616. La celebre «Royal Declaration», ossia, la solenne professione di fede che dovevano fare i Re d'I. prima di salire al trono (abolita nel 1910) condannava espressamente, come superstizione, la devozione a Maria.

Uno studioso ha rilevato che, prima della Riforma potestante — e quindi assai prima delle famose classificazioni di Linneo — v'erano, nei giardini d'I., più di 500 varietà di fiori il nome dei quali si riferiva alla Madonna. Alcuni di questi nomi ricordavano cose o prerogative appartenenti alla Vergine, altri indicavano la festa mariana nell'epoca della fioritura. Risultavano in tal modo nomi pittoreschi come i seguenti: Manto della Madonna - Delizia di N. Signora - Guanto della Vergine - Chiavi di N. Signora - Dita della Madonna - Lagrime della Vergine - Orecchini della Madonna - Le campanule azzurre si chiamavano Ditali della Madonna - La violetta, Modestia di N. Signora - Le miosotidi, Occhi di Maria - La campanula bianca, Fiore della Purificazione; v'erano i fiori della Natività di N. Signora, i gligli dell'Assunzione ecc.

3. *Dopo la Riforma*, da oltre un centinaio d'anni in qua, la devozione alla Vergine ha incominciato a rifiorire nella vecchia «Dote di Maria». Un giovane ministro Anglicano, il P. Spencer, convertito nel 1830, prese la risoluzione di ricondurre i suoi compatrioti alla fede dei loro padri mediante la preghiera a Maria e comunicò il suo progetto al Dott. Wiseman, allora Rettore del Collegio Inglese in Roma. Il P. Spencer, incoraggiato da Mons. de Quélen, Arcivescovo di Parigi, incominciò tosto a predicare la suddetta crociata di preghiere a Maria per la conversione dell'I. Nel 1850 veniva ristabilita in I. la gerarchia. Ciò segnò un forte risveglio di devozione alla Vergine. Grazie allo zelo del card. Wiseman e dei suoi successori, una quarta parte delle chiese cattoliche venne dedicata a Maria, senza contare quelle dei vari Ordini e Congregazioni religiose. Nel 1851, su 610 chiese, 113 erano dedicate alla Vergine. Nel 1900 si ebbe la proporzione di 308 su 1300, senza contare quelle dei regolari. L'Opera del Newman sul *Culto della Vergine*, in risposta all'*Eirenicon* del Dott. Pusey, influì non poco a ridestare negli animi la devozione mariana. Leone XIII, dopo aver ricordato agli Inglesi la singolare devozione dei loro antenati alla Vergine, li esortava a consacrarsi solennemente a Lei, mettendo la conversione dell'I. sotto la protezione dell'Addolorata. Una tale consacrazione veniva effettuata il 29 giugno 1893 dal Card. Arcivescovo di Westminster, alla presenza dei Vescovi e dei delegati di ciascuna diocesi. Essa vien rinnovata tutti gli anni il 4 maggio, in tutte le Chiese dell'I.

BIBL.: BRIDGETT, *Our Lady's Dowry*, Londra 1875; BILLESEIM, *Vorreformatorischer Marienkultus in England*, in «Histor.-polit. Blätt» 77 (1876) pp. 839-858; WATERTON E., *Pietas Mariana Britannica*, Londra 1879, XII-316 pp.; LAPORTE S., *Du culte de la S. Vierge en Angleterre*, in «Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900», pp. 543-555; EDWARDS H. W. J., *Marian devotion in post-reformation*

Wales, in « Clergy rev. » 25 (1949) pp. 87-94; SARRASIN M. J., *Inglaterra « The Dowry of Mary »*, in « Eidos » 1 (1954) pp. 142-143; COGNE J. J., *Our precious Lady St Mary*, in « Clergy rev. » 39 (1954) pp. 257-266; ALTWATER D., *Pélerinages marials de Grande-Bretagne*, presso Du Manoir, IV, 561-566; KEOG A. - FOX S., S.D.B., *La divozione a Maria Ausiliatrice in I.*, in « L'Immacolata Ausiliatrice », Torino 1955, pp. 411-416; CORR G. M., O.S.M., *Ritorno a Walsingham*, in « Ragguaglio Mariano 1948 » pp. 69-71.

« INGRAVESCENTIBUS MALIS ». — Enciclica di Pio XI, in data 29 settembre 1937, sul Rosario. Ecco lo schema:

I. *Esordio.* L'unico rimedio ai crescenti mali dei nostri tempi è il ritorno a Cristo, al quale è congiunto, in tutti i fasti del nome cristiano, il patrocinio di Maria. Essa è la vincitrice di tutte le eresie e dei nemici del nome cristiano, l'ausiliatrice nelle necessità pubbliche e private. Negli errori e nei mali che incombono, anziché perdersi d'animo, dobbiamo interporre presso Dio la mediazione di Maria. Tra le varie suppliche a Maria, il Rosario merita un posto speciale e distinto, trattandosi di una pratica eccellentissima.

II. *Eccellenza del Rosario.* Essa si desume: 1) dagli stessi fiori di cui è formato questo mistico serto, cioè: *a*) il « Pater noster », ossia, la preghiera stessa insegnataci da Cristo, e quindi accettissima all'Eterno Padre, *b*) il saluto angelico, composto dalle parole dell'Angelo, di Elisabetta e della Chiesa, *c*) la contemplazione dei sacri misteri, ossia, i gaudi, i dolori e i trionfi di Gesù e di Maria; 2) dalla facilità del medesimo, anche per gli indotti e per le persone semplici, senza essere per questo una monotona cantilena buona soltanto per i fanciulli e per le donnicciole, essendo eloquente e semplice; 3) dalla innumerevole moltitudine di uomini santi di ogni età, di uomini insigni per dottrina, di re e di principi che lo ebbero carissimo; 4) dal fatto che la Vergine stessa, anche ai nostri tempi, a Lourdes lo ha raccomandato; 5) dalla sua efficacia nel vincere i nemici di Dio e della Religione; 6) dal fatto che nutre la fede, ravviva la speranza, riaccende la carità.

III. *Conclusione*: sia dunque il Rosario la preghiera di tutti e di ogni giorno, un voto di riconoscenza per la salute ricuperata, e una riparazione ad una gravissima ingiuria.

IPPOLITO (S.) ROMANO. — Secondo i recentissimi studi del P. J. M. Hanssens S.J. (*La liturgie d'Hippolyte*, Orientalia Christiana Analecta, 155, Roma 1959), I. non sarebbe più — come comunemente è stato ammesso — un romano di nascita, vescovo, primo antipapa, come risulterebbe dai documenti. I. sarebbe oriundo egiziano, forse di Alessandria, ascritto però al cosmopolitico clero di Roma, ed ivi preposto ad una delle chiese urbane. Quantunque accanito avversario dei Papi S. Zefirino e S. Callisto, tuttavia non si spinse mai fino al punto di diventare antipapa. Più tardi egli aderí, per un paio d'anni, allo scisma di Novaziano, come riferisce S. Damaso. Riconciliato poi con la Chiesa cattolica, sembra sia morto martire nel 253 o nel 257. Di lui, Eusebio di Cesarea, S. Girolamo e molti altri storici posteriori, citano con grandi elogi le opere, specialmente quelle esegetiche, antieretiche, omiletiche ecc. (PG 10 e 16, 3).

Parla di Maria in vari frammenti che ci sono pervenuti.

Edizioni: (PG 10, 583-874 (frammenti); PG 16, 1017-3454 (*Philosophumena*); *Hippolytus' Werke* (Griechische Christliche Schriftsteller, 1, 3, 4): I, 1: *Die Kommentare zu Daniel und zum hohenlied*, a cura di G. N. Bonwetsch, Lipsia 1897; I, 2: *Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften*, a cura di Achelis, ivi 1897; III. *Refutatio omnium haeresum*, a cura di P. Wendland, ivi 1916; IV. *Die Chronik*, a cura di A. Bauer e R. Helm, ivi 1929 ; TUU 26-1a. Ved. i testi mariani in italiano presso Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1949, pp. 247-251.

BIBL.: D'ALÈS A., *La théologie de st. Hippolyte*, Parigi 1906, 215-20 pp.; JOUASSARD G., *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte*, in « Rev. des sc. rel. » 12 (1932) pp. 509-532 e 13 (1933) pp. 25-37; RAHNER M., *Hippol. als Zeuge für den Ausdruk Theotokos*, in « Zeitschr. für Kath. Thel. », 1935, p. 73 ss.; 1936, p. 57 ss.

IRENEO (S.) di LIONE. — Dottore della Chiesa. È il più grande Teologo e Mariologo del sec. II. Nato nell'Asia minore verso il 140, fu discepolo di S. Policarpo vescovo di Smirne (il quale fu discepolo di S. Giovanni Ev.). Al tempo di Marco Aurelio (161-180) dimorava a Lione, dove, verso il 170, appare prete di quella Chiesa. Verso l'anno 179 fu consacrato vescovo. Difese strenuamente la dottrina cristiana nell'opera *Adversus haereses* in cinque libri (PG 7) e nell'opera *Epideixis seu Demonstratio praedicationis apostolicae* (PO 12, 1919, 655 ss.). I testi mariani d'I. si trovano anche presso Bourassé, VI, coll. 545-558.

L'importanza della Mariologia di I. si deduce dalla sua antichità, dalla sua fedele adesione alle tradizioni apostoliche e, specialmente, dalla sua universalità: è infatti teste autorevole di tre chiese (Asia minore, Roma e Francia) a causa della sua successiva dimora in quei diversi luoghi.

La Mariologia d'I. è molto sviluppata. Illustra egregiamente sia la maternità divina sia la maternità spirituale di Maria, la sua perpetua verginità e la sua cooperazione all'opera della nostra redenzione, sviluppando ulteriormente il parallelismo Eva-Maria (già abbozzato da S. Giustino).

BIBL.: RIGUAT A., *La théologie mariale de S. Irénée*, in « Annales de philos. chrét. » 6 (1905) pp. 121 ss.; GALTIER P., *La Vierge qui nous régénère* (S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 33, 4 e 11), in « Rech. de sc. rel. » 5 (1914) pp. 136-145; ID., *La Maternité de grâce dans S. Irénée*, in « Mémoires et Rapports du Congrès Marial de Bruxelles, 1921 », I, pp. 41-45; SCHERER W., *Zur Mariologie des heil. Jrenäus*, in « Zeitschr. für Kath. Theol. » 47 (1923) pp. 125-129; BOVER J., *S. Irenaeus Lugd. universalis mediationis B. M. Virginis egregius propugnator*, in « Anal. sacra Tarrac. » 1 (1925) pp. 225-241; KOCH H., « *Adhuc Virgo* ». *Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4 Jahrunderts*, Tubinga 1929 (Beiträge zur historischen Theologie, 2); CAPELLE B., « *Adhuc Virgo* » *chez S. Irénée*, in « Rech. de Théol. anc. et Méd. » 11 (1930) pp. 388-395; GARÇON J., *La Mariologie de S. Irénée*, Lyon 1932; JOUASSARD G., *Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée*, in « Rev. des Sc. Rel. » 12 (1932) pp. 509-532; GENEVOIS M.-A., O.P., *La maternité universelle de Marie*, in « Rev. Thom. », Nouv. Série, 19 (1936) pp. 26-51; PRZYBYLSKI B., O.P., *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis*, Roma 1937; MOHOLY N. F., *Saint Irenaeus: the Father of Mariology*, in « Studia Mariana » 7 (1952) pp. 129-187; JOUASSARD G., *La théologie mariale de Saint Irénée*, in « L'Immaculée Conception » VIIe Congrès Mar. Nat., Lyon 1954, pp. 265-276; ID., *Amorces chez Saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge*, in « Nouv. Rev. Mar. » 2 (1955) pp. 217-232; O'BRIEN S., O.F.M., *The universal mediation of Mary in St. Jrenaus*, in « Alma Socia Christi » II, pp. 93-104.

IRLANDA. — L'anno in cui l'I. ricevette la fede cristiana coincide con l'anno della definizione dogmatica — da parte del Concilio di Efeso — della divina maternità di Maria: il 431. Fu in quell'anno, infatti, che Papa Celestino inviò in I. Palladius, seguito poi da S. Patrizio, Apostolo dell'isola.

Il più antico documento irlandese che ci attesta l'ardente devozione di quel popolo verso la Madonna è costituito da una lunga serie di invocazioni alla Vergine, a modo di Litanie, nelle quali, con le immagini più vivaci, vengono ricordati i privilegi di Maria. Si conserva nel « Leabhar Breac » (uno dei più preziosi manoscritti di storia ecclesiastica), pubblicato in parte dal Currey il quale ritiene che risalga al sec. VIII (*Lectures on the Mss. Materials*, p. 380). Il Messale di Bobbio (del sec. VIII) contiene due Messe in onore di Maria. Altri documenti di eguale antichità, ne contengono quattro: per la festa della Natività, dell'Annunciazione, della Purificazione e dell'Assunzione. Tra i nomi che si imponevano, nel battesimo, vi era anche quello di « Servo di Maria ». Allorché un vescovo irlandese ben noto, il Meyler, durante il regno di Elisabetta, rinnegò la sua fede cattolica, fu visto circolare un poema satirico in irlandese che gli rinfacciava il suo nome di « Servo di Maria »: « A Mhaol Mhuire gan Mhuire » (= O Servo di Maria senza Maria »).

Le invasioni danesi desolarono l'I.; ma nel sec. XII, con la venuta dei Cistercensi, si iniziava un periodo di rinnovamento che durò fino alle persecuzioni della Riforma.

Dopo la Messa, il Rosario è stata sempre la devozione più grande degli Irlandesi. A Maria viene attribuita la risurrezione finale della nazione. Basti ricordare il nome di O'Connel. Durante la battaglia vittoriosa degli Irlandesi contro il generale scozzese Munroe, la parola d'ordine era: « Sancta Maria ». Sul vessillo v'era l'immagine di Maria. Allorché il Re di Francia Luigi XIII consacrò solennemente la Francia alla Madonna, l'Assemblea Irlandese faceva altrettanto.

Fra i Santuari mariani dell'I. il primo posto va dato a quello di Knox eretto in seguito ad un'apparizione che sarebbe avvenuta il 21 agosto 1879. Durante l'anno mariano 1954, la Madonna vi veniva solennemente incoronata.

Né va dimenticata la « Legione di Maria » (v. Associazioni) sorta in I., a Dublino, per opera di Frank Duff, il 7 sett. 1921, ed oggi diffusa in tutto il mondo (in circa 900 Diocesi); le sue preghiere vengono recitate in 50 lingue per l'avvento del Regno di Cristo, mediante Maria.

Il 15 agosto 1943, per ordine della Gerarchia Irlandese, ciascuna parrocchia e ciascuna Diocesi veniva consacrata al Cuore Immacolato di Maria. Pio XI, nel suo radiomessaggio al Congresso Eucaristico di Dublino del 1932, appellava, per primo, Maria « Regina d'I. ».

BIBL.: CONCANNON H., *The Queen of Ireland*, Dublino 1938, XXII-370 pp.; F. AUGUSTINE,

O.F.M. Cap., *Ireland's Loyalty to Mary*, Tralee 1952; O'CARROLL M., C.S.SP., *Marie et l'âme irlandaise*, presso Du Manoir, IV, pp. 567-577; HENNING I., *The feast of the blessed Virgin in the ancient Irish Church*, in « Irish eccl. rev. » 81 (1954) pp. 161-171; CASSIDY J.F., *Our Lady in ancient Irish Hymns*, in « Am. eccl. rev. » 123 (1955) pp. 1-5; GWYNN A., S.J., *Notre Dame Reine d'I.*, presso Du Manoir, IV, pp. 579-590.

ISACCO di STELLA. — Monaco cistercense, morto nel 1169, autore di discorsi mariani (PL 194, 1683-1896).

ISIDORO (S.) di SIVIGLIA. — Nato a Cartagena (oppure a Siviglia) verso la metà del sec. VI, fu successore del fratello, S. Leandro, nella cattedra episcopale di Siviglia. Governò la diocesi per oltre 40 anni, abbinando la cura pastorale allo studio assiduo in ogni campo del sapere. Morì nel 636. Lasciò scritti di grande importanza. Benedetto XIV lo proclamò Dottore della Chiesa.

È autore dell'*Homilia 22 in Nativ. Christi* (PL 95, 1167d-1168b = PL 83, 761-762). Cfr. Leclercq J., *Table pour l'inventaire des homiliaires manuscripts*, in « Scriptorium » 2 (1948) p. 205, n. 16). Parla anche di Maria nei *Commentarii* (Ps.-Eucherii) *in Gen. in tres libros distributi* (PL 50, 893-1048) ed in *Etymologiarum libri viginti* (PL 82, 73-738).

ISIDORO (S.) di SIVIGLIA (Ps.). — A I. di Siviglia (630-636) sono stati falsamente attribuiti: 1) la *Expositio in Cantica Canticorum* (PL 83, 1119a-1132c; su Maria: 1122d, probabilmente di Aimone d'Auxerre, c. 778-855 (PL 70, 1056); 2) *De ortu et obitu Patrum*, XX, 36 (PL 82, 1285c-1286a): v. Laurentin-Table, p. 136.

ISIDORO di TESSALONICA. — Morì verso il 1397. Ha lasciato un *Sermo 4 in Dormitionem* (PG 139, 117b-164d). Sembra però che il *sermo* abbia subito rimaneggiamenti ed interpretazioni (v. Jugie M., *L'Immaculée Conception*, Roma 1952, pp. 274-275).

ISLAMISMO. — Il Fondatore dell'Islam (= abbandono, ossia, cieco abbandono alla volontà di Dio) è stato Maometto, nato alla Mecca fra il 570 e il 580 d. C. Verso il 610-12 ebbe luogo la sua « vocazione », ossia, incominciò a predicare le idee fondamentali del suo « credo » dietro l'ordine che avrebbe ricevuto da un messo divino (l'Angelo Gabriele), idee contenute nelle « sûre » (= capitoli) del *Corano*. A causa della viva opposizione incontrata alla Mecca, Maometto si trasferì a Medina, ov'ebbe pieno successo, e ove morí l'8 giugno del 632.

Il *Corano* (= declamazione, recitazione) anziché un libro di Maometto, è ritenuto dai musulmani un'opera divina, un libro cioè dettato da Dio stesso per mezzo dell'Angelo Gabriele, senza alcun concorso umano. Questa « rivelazione » è stata scritta in una « tavola » che sarebbe « conservata in cielo ». Ne segue perciò che tutte le parole del *Corano* derivino direttamente da Dio e perciò escludono qualsiasi errore. Ne segue pure che, tutto ciò che nel *Corano* vien detto di Maria, per i musulmani (400 milioni circa) è oggetto di fede in senso stretto. La *Hadith* invece è un libro che contiene la tradizione o il complesso dei racconti che risalgono a Maometto o al suo contorno.

Il *Corano* è sostanzialmente opera di Maometto, ma la redazione attuale è posteriore alla morte di lui, ed è dovuta al segretario di Maometto. Costui raccolse tutto ciò che del sacro libro era stato scritto o affidato alla memoria e l'ordinò in « sûre ».

Ciò che Maometto e i suoi commentatori affermano di Maria, nel *Corano* (in ben 36 passi), più che dai Vangeli canonici, deriva dagli scritti apocrifi (particolarmente dal *Protovangelo di Giacomo*) e da tradizioni orali (giudeo-cristiane). I capitoli o « sûre » che più esplicitamente parlano di Maria sono il 3°, il 4°, il 5°, il 19°, il 21° ed il 23°. Vi si trovano non pochi elementi relativi alla vita e ai misteri della Vergine.

1. *La famiglia di Maria.* — Ne tratta nella sua « sûra » terza, intitolata « Famiglia d'Imrâne ». Questa « sûra » è ritenuta così sacra che, secondo gli scrittori arabi, Maometto avrebbe promesso ai suoi che la leggeranno in giorno di venerdì (il festivo) i più grandi premi, cioè, l'assistenza di Dio e degli Angeli fino al tramonto del sole (secondo Zamchascer), la liberazione dal carcere infernale (secondo Beidar). Nel versetto 33 si parla della elezione della famiglia di Maria in questi termini: « Certo Iddio elesse Adamo e Noè e la famiglia di Abramo e la famiglia di Imrâne sopra i mondi » (cioè, sopra tutte le creature del mondo). Il babbo di Maria, secondo Maometto, si sarebbe chiamato « Jmrâne » (confonde forse Maria con Maria sorella di Mosè, figlia di Imrâne). Nel versetto seguente, introduce la moglie d'Imrâne (Maometto ignora il nome di Anna) a domandare prole al Signore e ad ottenere colei che sarebbe stata la madre di Cristo:

«La moglie di Imrâne disse: O mio Signore, certo che io ho votato a te ciò che sta nel mio seno, acciocché esso attenda al tuo culto libero dalle altre cure». Il *Corano* seguita a dire (vers. 36): «Quando l'ebbe data alla luce [la mamma di Maria] disse: " O mio Signore, certo io ho dato alla luce una femmina (e Dio ottimamente sapeva ciò che essa aveva dato alla luce), e il maschio non è come la femmina "» (ossia, secondo i commentatori musulmani, non può esercitare le funzioni sacerdotali). Il grande storico musulmano Ibu Kaldoun († 1406) conosce il vero nome del babbo di Maria (Gioacchino) ed i musulmani sono anche d'accordo sul nome della mamma della Vergine (Anna) da loro ritenuta sorella carnale di Elisabetta (sposa di Zaccaria e madre di Giovanni Battista).

2. *L'immacolato concepimento di Maria.* Secondo il *Corano*, Maria non è stata vittima del peccato originale. Presso i musulmani, il peccato originale si contrae non già al momento della concezione (nell'istante stesso in cui l'anima viene creata ed infusa al corpo), ma nel momento della nascita. Il neonato viene ferito al fianco da Satana, e per questo emette un grido. Questo grido è il segno con cui il neonato manifesta il suo spavento per esser diventato preda di Satana. Orbene, Maria, nella sua nascita, non ha emesso un tale grido: segno che Satana non ha potuto farla sua preda: «Ogni figlio di Adamo neonato è toccato da Satana — dice il *Corano* — salvo il figlio di Maria e sua madre: poiché Iddio pose fra essi e Satana un velo di modo che il toccamento di Satana si fermò nel velo e non giunse fino ad essi da nessuna parte. Oltre di che fu a noi raccontato che né l'uno né l'altra commise mai alcun peccato, come pur fanno gli altri figliuoli d'Adamo» (Hadith). Il *Corano* pone sulle labbra del padre della Madonna, prima della nascita di Lei, queste parole: «Ed io la metto, insieme alla sua discendenza, sotto la tua protezione, contro Satana il lapidato» (il maledetto) (Sūra III, 34). Sembra quasi un'eco del Protovangelo (Gn 3,15) vaticinante l'inimicizia vittoriosa della «donna» e del suo «seme» (la sua posterità) sul serpente infernale (Satana). Maria e Gesù sono stati i soli immuni da questa specie di sozzura (Cfr. Goudard, *La Vierge Marie dans l'Islâm et le Coran*, in «Études», 101 [1904] p. 642). Occorre tener presente che la dottrina sulla assoluta purezza della Madre del Redentore era assai diffusa nei centri cristiani orientali, specie siriaci, del sec. VII, centri coi quali Maometto ebbe relazioni incontestabili (Cfr. Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islâm*, Parigi 1909, p. 98). Dalle parole del *Corano* appare evidente l'allusione al singolare privilegio dell'immunità da ogni colpa, anche da quella originale.

3. *La nascita di Maria.* Non appena la sposa d'Imrâne ebbe dato alla luce Maria, Maometto le pone sulle labbra queste parole: «E allorché l'ebbe messa al mondo, essa [la mamma di Maria] disse: Signore, io l'ho messa al mondo: una figlia! — E Dio sapeva bene ciò ch'essa aveva messo al mondo» (Sūra III, 33). Forse sperava di avere un bambino che (secondo il suo voto e consacrazione a Dio) avesse potuto dedicarsi al servizio del tempio. Così il disappunto della mamma di Maria è stato interpretato dalla maggior parte dei Commentatori.

4. *Il nome di «Maryam».* Maometto pone anche sulle labbra della mamma della Vergine queste parole: «Ed io le ho imposto il nome: Maryam». Sul significato di questo nome non convengono i Commentatori. Significherebbe «la pia», «la devota», «la serva» ecc. (Cfr. Abd-El-Jalil, *La vie de Marie*, pp. 193-194, v. bibl.).

5. *L'infanzia e la giovinezza di Maria.* In seguito al voto o consacrazione fatta dalla mamma di Maria, Dio gradí ed accettò l'offerta: «E il suo Signore — dice il *Corano* — l'accolse con gradimento e la fece crescere a Lui accetta...» (Sūra III, 34). Zaccaria si prese cura di Lei (Sūra III, 37). «Tutte le volte che Zaccaria si presentava a Lei, nel Santuario, trovava presso di Lei dei viveri; egli le chiese: " Donde provengono? ". Ed Ella rispose: " Da Dio "; poiché Dio provvede chi Egli vuole senza contare» (Sūra III, 36). A Zaccaria pare che si riferisca anche questo tratto del *Corano*: «E tu non eri in mezzo ad essi allorché gettavano le loro canne (per conoscere) chi di essi si sarebbe preso cura di Maria» (Sūra III, 39). I commenti a questi testi sono i più disparati (Cfr. At-Tabari († 922), *Tafsîr* (*Commentario del Corano*), Cairo 1901-1903, III, pp. 148-153). Il *Corano* non fornisce indicazione alcuna sulla vita menata da Maria nel Tempio (Cfr. Abd-El-Jalil, *La vie...*, pp. 194-197). Vi è soltanto un testo in cui Maria viene invitata alla preghiera: «O Maria — vi si dice — sii devota al tuo Signore, prostrati con coloro che s'inchinano» (Sūra III, 42).

Nulla, parimenti, dice il *Corano* dei rapporti esistenti tra Maria e S. Giuseppe. Le tradizioni musulmane, su ciò, echeggiano frammentariamente i vangeli sia canonici che apocrifi (Abd-El-Jalil, *La vie...*, pp. 196-198). Pieno di finissima delicatezza e di incantevole freschezza è il contegno e la conversazione di Giuseppe con Maria dinanzi all'ineffabile mistero della maternità verginale, in una pagina di At-Tabari (*Tafsîr*, XVI, p. 43).

6. *L'Annunciazione*. Il *Corano*, nella Sūra terza, racconta che, mentre Maria andava un giorno ad attingere l'acqua: « gli Angeli le dissero: Dio ti ha scelto; Egli ti ha reso pura; Egli ti ha eletto fra tutte le donne dell'universo »: « O Maria, sii devota al tuo Signore, e adora e genufletti coi suoi adoratori ». Dopo aver narrato che gli Angeli si disputarono chi dovesse essere fra di loro il custode di Maria, trassero le sorti a chi toccasse sì dolce e glorioso ministero, continua a farli parlare a Maria con questi accenti: « O Maria, certo Iddio annuncia a te il Verbo da te procedente; il nome di Lui sarà Cristo Gesù, Figliolo di Maria, illustre in questo mondo e nel secolo futuro, e fra quelli che si approssimano a Dio, e parlerà agli uomini in culla e provetto di età, e sarà dei buoni ». Ella rispose: « Mio Signore, come avrò io prole se uomo alcuno non mi ha toccata? ». Disse l'Angelo: « Così Iddio crea ciò che vuole, quando Egli ebbe decretato una cosa, dice alla cosa: Sia, e sarà ». L'Angelo poi continua a parlare delle grazie che Iddio concederà al Cristo, che nascerà dalla Vergine, che è spesso assomigliato ad Adamo ed è chiamato « il novello Adamo », poiché Egli ebbe comune con lui, che non fu generato come gli altri uomini, ma per virtù del Creatore.

Anche nella Sūra XIX che ha per titolo *La Sura di Maryam* nei versetti 15-21, il *Corano* racconta l'Annunciazione.

7. *La Visitazione*. Nulla si dice di questo episodio nel *Corano*. Si trova però nei Commenti al medesimo. Vi si racconta infatti l'incontro di Maria con Elisabetta, con circostanze imprecisate. Maria, per prima, avrebbe rivelato ad Elisabetta il segreto del suo stato. Elisabetta poi, a sua volta, rivela a Maria il suo segreto ed aggiunge: « Io sento che colui il quale si trova nel mio seno si prostra dinanzi a Colui che si trova nel tuo » (Cfr. At-Tabari, *Tafsîr*, III, 157).

8. *La nascita di Gesù*. Nei versetti 22-25 della Sūra XIX (quella di Maria) viene raccontata brevemente la nascita di Cristo. « E tu — così Iddio a Maometto — commemora nel Libro (il *Corano*) Maria, quando si ritirò dalla famiglia sua, alla parte dell'Oriente [cioè, quando si ritirò ad orare in luogo che riguardava la parte orientale del tempio]. Racconta inoltre che, ad un certo momento, Maria, ai piedi di una palma, fu assalita dai dolori del parto, ed è assalita da un'angoscia morale così forte [in previsione delle false accuse di peccato che le avrebbero mosso i suoi parenti] da farle desiderare la morte. Iddio allora le diede la consolazione sensibile e miracolosa, facendole indirizzare la parola [dall'Angelo o da Gesù stesso, secondo i commentatori]: Le ordina di scuotere il tronco della palma per farne cadere alcuni datteri; fa sgorgare, presso la palma, una sorgente d'acqua e invita Maria a gioire e a mantenere il silenzio dinanzi agli uomini ». Quando poi ebbe dato alla luce Cristo e la sua parentela, come aveva preveduto, ne rimase scandalizzata, Maometto fa parlare miracolosamente il Bambino stesso per discolpare sua Madre. « Certo — dice — io sono il servo di Dio: a me consegnò il Libro [del Vangelo] e mi costituí profeta. E mi fece benedetto dovunque io sarò, e mi comandò l'orazione e l'elemosina fino a che rimarrò in vita. E mi fece pio verso la mia genitrice, e non mi fece un infelice e superbo. E la pace è sopra di me nel giorno in cui sono nato, e nel giorno in cui morirò e nel giorno in cui risusciterò vivente. Questi è Gesù, figliuolo di Maria, parole di verità » (vv. 29-32).

9. *La perpetua verginità di Maria*. Il *Corano* ha cura di metterla in particolare rilievo. Esso chiama Maria « la vergine », « la pura » per eccellenza, « Colei che custodisce la sua verginità ». Cristo è suo Figlio, ma è dallo Spirito di Dio. Ciò meraviglia non poco se si tiene presente che l'Islamismo non fa alcun conto dell'ideale della verginità.

10. *La dignità della Madre di Cristo*. Il *Corano* riconosce Cristo, « Figlio di Maria », come il Messia, come la Parola (il Verbo) di Dio, come l'inviato di Dio, come Colui che è « dallo Spirito » di Dio; ma non ammette la divinità di Cristo e, conseguentemente, la divina maternità di Maria. I musulmani, infatti, non ammettono il mistero della Trinità, per cui accusano i cristiani di politeismo. È sintomatico, a tale riguardo, il versetto 116 della Sūra V: « Disse Iddio: o Gesù figlio di Maryam, fosti tu che dicesti agli uomini: "Prendete me e mia madre come

due divinità in luogo del Dio unico". Egli rispose: "Gloria a Te! Io non potrei dire ciò che per me non è vero. Altro io non predicai loro, se non ciò che tu mi ordinasti, cioè: adorate Dio, mio e vostro Signore!... "». Par di sentire, qui, un'eco della polemica di S. Epifanio contro i Colliridiani (v.) dell'Arabia, la regione di Maometto.

Ciò non ostante, Maometto e i suoi seguaci nutrirono la più alta stima e venerazione sia per Cristo che per Maria. Nella Sūra XXI, v. 91, vengono poste sulle labbra di Dio queste parole: «E noi soffiammo in Essa il nostro Spirito, e ponemmo Lei e il Figliolo di Lei in miracolo a tutti i secoli». Quest'ultimo elogio viene ripetuto ed ampliato nella Sūra XXIII, v. 52: «E noi ponemmo il Figliolo di Maria e la madre di Lui a miracolo e ricevemmo l'uno e l'altra in luogo sublime, dove è quiete e fonte di acqua pura». La Vergine, per i musulmani, è la «Sayda», ossia, la «Donna», la «Signora», la vera Regina del cielo. Essa è al disopra delle mogli del «Profeta» Maometto. Cosí costui disse a sua moglie Fatima: «Tu sarai la regina delle donne del Paradiso dopo Maria». Ed Aycha, la moglie preferita da Maometto, enumerava cosí i suoi privilegi: «Io sorpasso tutte le donne, prescindendo dai privilegi concessi a Maria».

Ciò che abbiamo detto, spiega come mai s'incontri spesso, presso le donne musulmane, il nome di Maria, nome imposto come segno di devozione e di protezione. Non è poi raro che le donne musulmane si portino a pregare dinanzi a qualche immagine della Madonna (l'Islamismo proibisce il culto delle immagini) in qualche chiesa cristiana, quando è vuota. È noto come i musulmani abbiano fatto entusiastiche accoglienze in Africa, in India e altrove, alla statua della Madonna di Fatima. È noto, infine, come nel Congresso Mariano del Libano, svoltosi a Beyruth nell'ottobre 1954 (presieduto dal Card. Roncalli, Legato Pontificio), uno dei sette «Stands» della «Esposizione Mariana» era riserbato a «Maria nell'Islam».

BIBL.: ROSMINI SERBATI A., *Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine. Ragionamento*, in «Antonio Rosmini-Serbati: Alcuni scritti sopra Maria SS.», Desclée, Roma 1904, pp. 31-64; VLOBERG M., *La Vierge de la Ka'ba et Mahomet*, in «Revue Notre-Dame», luglio 1911; ID., *L'Immaculéee dans le Coran et dans l'Islâm*, ibid., febbr. 1912; ID., *La légende coranique de la Vierge au Temple*, ibid., genn.-febbr. 1933; WENSINCK, art. «*Maryam*», in «Encyclopédie de l'Islâm»; GIBBONS A., *Maria nel Corano*, in «Marianum» 4 (1942) pp. 90-96. MASSIGNON L., *Le Signe Marial*, in «Rythmes du Monde» a. 1948, n. 3; ABD-EL-JALIL J.-M., O.F.M., *Marie et l'Islâm*, Beauchesne, Parigi 1950 (Études sur l'histoire des religions, 8), 92 pp. (sostanzialmente identico all'articolo pubblicato presso Du Manoir. I, 183-211); HINDIÉ G., *Le culte de la Très Sainte Vierge chez les Mahometans de Syrie*, in «Alma Socia Christi» IX (1953) pp. 268-275; CORTOIS V., S.J., *Mary in Islam*, Calcutta, The Oriental Institute, 1954, IX-79 pp.; FULTON J. SHEEN, *La Madonna e i musulmani, in un secolo di storia mariana, 1854-1954*, Presbyterium, Napoli 1954, pp. 65-69; MULA P.M.A., *Comment certains milieux islamiques ont réagi au stimulant de quelques manifestations récentes de la doctrine et de la piété catholiques concernant la personne privilégiée de Marie, Mère de Jésus*, in «Virgo Immaculata» XVII (1957) pp. 268-281.

ITALIA. — Fra Girolamo Savonarola, parlando della devozione dell'Italia alla Vergine, scriveva: «Quale paese ti prestò mai culto più affezionato e più degno, ti eresse più magnifici templi, ti cantò con più soavi armonie, si ritrasse con più vaghe sembianze, ti offerse più nobili doni?». Così fu, così è, così sarà. Basti semplicemente rilevare che l'I. ha la gloria di custodire a Loreto la santa casetta di Nazareth, di cui Pio IX, nella Bolla del 26 agosto 1852, ebbe a dire: «Fra tutti i templi consacrati alla Madre di Dio (...) uno tiene il primo posto e brilla di luce incomparabile: la veneranda ed augustissima Casa di Loreto. Consacrata dai misteri divini, illustrata da miracoli senza numero, onorata dal concorso e dalla affluenza dei popoli, stende ampiamente per l'universo cattolico la gloria del suo Nome».

Il culto di Maria nelle varie Regioni d'Italia. Indizio eloquente dell'intensità del culto mariano in Italia è il numero imponente di toponimi mariani: ve ne sono oltre 2.000 (Cfr. Imbrighi, v. bibl.).

Per avere un'idea chiara ed esatta della diffusione del culto mariano nelle varie regioni d'I. è necessario tener presente l'epoca della diffusione del Cristianesimo in quelle stesse regioni.

Secondo il Lanzoni (*Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* [an. 604], Faenza 1927, pp. 1059 ss.) all'alba del sec. VII, vi erano nell'alta I. 53 (o 57) Diocesi. Di queste appaiono, nel sec. IV, Rimini, Ravenna, Faenza, Imola, Claterna(?), Bologna, Modena, Parma, Piacenza, Tortona, Genova, Parenzo, Aquileia, Concordia, Altino, Padova, Brescia, Verona, Trento, Milano, Como, Pavia, Bergamo, Vercelli, Novara, Torino. Le altre s'incontrano nel V, nel VI e qualcuna anche nel VII secolo; vi

sono però ragioni per credere che nella maggior parte esistessero già nel sec. IV.

Sono anteriori al sec. IV Ravenna (o meglio, Classe), Aquileia, Milano e Parenzo.

Riguardo all'I. media, bassa ed insulare, nei primi sette secoli, come risulta dai documenti, si contavano 197 (o 214?) diocesi, e perciò circa il quadruplo dell'alta I., tutte con territorio ristretto, eccetto quelle della Tuscia Annonaria. Il solo Lazio e Campania ne contavano 44 (o 47?). Nel sec. IV compaiono Porto, Ostia, Mentana, Palestrina, Tivoli, Tres Tabernae, Terracina, Capua, Napoli, Cales (Calvi), Pozzuoli, Nola, Norcia; Benevento, Arpi, Canossa, ed altre, in genere, nell'Apulia e nella Calabria; Potenza ecc.; Spoleto, Gubbio; Civitavecchia, Forum Clodii; Chiusi, Firenze, Lucca, Pisa e probabilmente Siena e Bologna; Siracusa, Cagliari ecc. Tutte le altre appariscono soltanto nel sec. V e VI; ma vi sono forti motivi per credere che rimontino, in massima parte, al sec. VI, anzi, alla prima metà di questo. Al medesimo sec. VI, per ragioni particolari, vanno assegnate le diocesi Mentana, Albano, Fondi, Formia, Atella, Cuma, Miseno, Avellino; Brindisi; Cures, Forum Novum, Amiternum, Corfinio, Sulmona; Ancona, Osimo, Tolentino, Cluentum Vicus; Otricoli, Narni, Terni, Foligno, Forumflaminii, Tadino, Fossombrone, Fano, Pesaro, Sarsina; Lorium, Blera, Ferentum, Falerii, Arezzo; Taormina, Catania, Agrigento, Lilibaeum in Sicilia; Forum Traiani e Turres in Sardegna; Mariana in Corsica.

Non poche furono le diocesi dell'I. media, bassa e insulare nel III secolo, specialmente nelle vicinanze di Roma. È tuttavia difficile specificare quali fossero. Varie ragioni ci portano a credere che nel I e II secolo il cristianesimo non fu molto sviluppato in Italia.

È necessario tener ben presenti tutte queste precisazioni di tempi e di luoghi, sia per avere un filo conduttore nel rintracciare lo sviluppo e la diffusione del culto mariano in Italia, sia per evitare — come è stato fatto più volte — di mettere in ballo santuari e monumenti mariani sorti in tempi ed in luoghi inverosimili, perché incompatibili coi dati forniti da documenti che ci offrano la garanzia di una sufficiente certezza storica.

1) *Nell'I. media, bassa e insulare.* Incominciando dal *Lazio* (v. Roma) rileviamo i fatti seguenti, disgraziatamente troppo frammentari. A Cave, non lungi da Palestrina, si venera una Madonna che un'iscrizione trovata nel sec. XVII ce la presenta dipinta nel 615. A Castel di Leva è celebre, come centro di intenso movimento mariano, il santuario della madonna del Divino Amore. L'antichissima città di Sutri conserva ancora un originale tempietto a tre navate, che in origine dovette essere una tomba etrusca, dedicato alla « Madonna del Parto ». Ivi dovettero adunarsi i primi fedeli insieme al loro pastore. La Basilica cattedrale poi, sorta nel 908, fu dedicata a S. Maria della Vittoria; nel 1170, essendo stata ampliata ed adornata dal Vescovo Adalberto, da Innocenzo III in persona veniva dedicata a S. Maria Assunta (Cfr. Nispi-Landi C., *Storia dell'antichissima Città di Sutri*, Roma 1887, pp. 564-565).

Anche nella vicina Nepi la Basilica cattedrale, costruita nel sec. VI sopra un tempio pagano (tuttora esistente), veniva dedicata all'Assunta. Degno di rilievo l'originale ed antichissimo santuario della Madonna « ad Rupes » di Castel S. Elia, presso Nepi.

La celebre Abbazia imperiale di Farfa, la cui origine — secondo un'antica leggenda — è intrecciata all'intervento della Madre di Dio, fin dal 970 veniva designata come *Monasterium S. Mariae quod dicitur Farfara* (Cfr. Schuster I., *L'imperiale Abbazia di Farfa*, Roma 1921).

Frascati, fin dal sec. IX, possedeva una chiesa dedicata alla Vergine.

A Genazzano, celebre per il santuario della Madonna del Buon Consiglio, il culto verso la Vergine sarebbe esistito fin dal sec. V. La vecchia chiesa, abbandonata, sarebbe stata riedificata e poi condotta a termine nel 1447, allorché il quadro della Vergine da Scutari venne portato miracolosamente a Genazzano.

A Tivoli, nella chiesa di S. Maria Maggiore, si venera un'antica immagine coperta di un manto seminato di piccole croci greche. Non lungi da Tivoli, presso Poli, v'è l'antichissimo Santuario della Mentorella (forse del sec. IV), che un tempo attirava tanti pellegrini quanti ne attira oggi Loreto (Cfr. Kircher, *Historia Eustachio-Mariana*, Roma 1865).

A Montecassino, fin dalla fine del sec. VIII, vediamo l'Abate Teodemaro elevare a S. Germano una originalissima chiesa sotto il titolo di *Madonna delle cinque Torri*. Significativa l'iscrizione che si legge sulla torre centrale:

« Sublatis tenebris, quia per te mundus habere
lumen promeruit et sanctissima Mater
celsa tibi idcirco consurgunt templa per orbem
et merito totis coleris celeberrima terris ».

Anche l'Abate Mansone (986-96) erigeva in onore della Vergine una chiesa che abbelliva poi di pitture.

Dopo il Lazio (sia il *Latium vetus* che il *Latium adiectum*), passiamo alla *Campania*. Napoli è arrivata a contare fino a cento chiese dedicate a Maria, alcune delle quali risalirebbero ai primi secoli del cristianesimo (Galante, *Guida a Napoli*). Nelle catacombe di S. Gennaro ed in quelle di S. Gaudioso vi sono due pitture della Vergine attribuite generalmente al sec. IX. Nella basilica di S. Restituta, nella quinta cappella a destra, v'è il sotterraneo di *Santa-Maria-a Principio*, così detta perché rimonterebbe all'età apostolica e perché una tradizione costante la segnalerebbe come la prima innalzata a Napoli in onore di Maria. L'immagine che vi si venera attualmente non va oltre il sec. XIII, ma assai probabilmente essa ha dovuto sostituire un'immagine assai più antica, forse — come qualcuno ritiene — del VII secolo. Anche S. Maria in Cosmedin si vorrebbe far risalire ai primi secoli cristiani. S. Maria Maggiore sarebbe stata costruita nel 524 sulle rovine di un tempio di Diana; venne poi ricostruita dai Minimi nel 1653. Anche la basilica di S. Agnello maggiore avrebbe rimpiazzato una piccola edicola consacrata, nel sec. VI, alla Vergine. Ma dopo che S. Agnello si sarebbe mostrato su di un'iride a sette cerchi, la chiesa prese il nome di «Santa Maria dei sette cieli». Il Santuario di Santa Maria di Donna Regina risale al sec. VIII. La chiesa di Santa Maria in Piazza risalirebbe — secondo alcuni — al sec. IV. Il Santuario di Santa Maria di Piedigrotta, innalzato sopra le rovine di un tempio pagano, esisteva certamente prima del 1207. L'8 settembre 1353 la Vergine apparve contemporaneamente a tre persone, esortandole a costruire una chiesa più grande al fianco di quella che già esisteva. Nello scavare le fondamenta, venne trovata la statua di legno della Vergine che ancor oggi si venera sull'altare maggiore, del sec. XII.

Salerno vanta un santuario dedicato a Maria fin dal sec. VIII, come risulterebbe dalla storia di Arigiso II, duca di Benevento, che morì nel 785 e che fu seppellito presso la suddetta chiesa (Cfr. Pertz, *Scriptores*, III, 481 e 520). La cronaca di Salerno segnala ad Amalfi, nell'837, l'esistenza di una chiesa dedicata alla Vergine (Ibid., 504). L'immagine della Vergine di capo d'orso, che si vedeva un tempo sulle mura della basilica di S. Maria dell'Ognara, rimonta almeno al sec. VI.

Il celebre Santuario di Montevergine, presso Avellino, sarebbe stato fondato nel 1119 sulle rovine di un tempio di Cibele. La veneratissima immagine di Maria non sembra anteriore al sec. XII.

Le *Puglie* e la *Calabria* abbondano di antiche chiese di Maria, e sarebbe troppo lungo passarle in rassegna. (Cfr. Antonio da Stigliano, O.F.M. Cap., *Il culto di Maria SS. nelle Puglie*, in «L'Italia Francescana» 30 [1955] pp. 234-241; Donnarumma V. O. Min., *Cosenza Mariana*, 1951, 220 pp.). Passiamo quindi alla *Sicilia*.

Se si dovesse prestar fede alla leggenda o a tradizioni un po' troppo tardive e sospette, la Sicilia sarebbe stata popolata di santuari mariani, eretti con materiale di antichi templi pagani, fin dall'età apostolica. Ma i dati certi sono ben lungi dall'appoggiare simili asserzioni. Non si può negare tuttavia che la Sicilia abbia incominciato a tributare ben presto eloquenti testimonianze di venerazione a Maria. Messina — secondo il Gumppenberg — sarebbe giunta a contare quarantasette immagini miracolose della Vergine. Palermo — sempre secondo il Gumppenberg — ne avrebbe contati undici. Interessanti le tracce della pietà mariana dei re di Sicilia. La Basilica di Santa Maria la Pinta o dell'Annunciazione, demolita nel 1648, sarebbe stata costruita da Belisario nel 535. Interessantissima è ancora la Chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio, così chiamata dal grande ammiraglio Giorgio d'Antiochia che la fondò. Venne consacrata nel 1113, ma non fu terminata che nel 1143 dal re Ruggero. In uno dei bei mosaici che l'adornano, viene rappresentata la Vergine nell'atto di ricevere il modello della chiesa dalle mani di Guglielmo II, che indossava gli indumenti reali. In un'altra è rappresentata sotto l'aspetto di matrona veneranda, e al disotto si leggono i due versi seguenti: *Sponsa tuae prolis, o stella puerpera solis, - pro cunctis ora, sed plus pro rege labora.* Un'altra tavola in mosaico rappresenta l'ammiraglio Giorgio prostrato ai piedi della Vergine, la quale intercede, presso il suo divin Figlio, per il fondatore della Chiesa, e tiene in mano un rotolo dispiegato in cui si legge, in greco, l'iscrizione seguente: «Giorgio, il primo dei principi, ha innalzato per me questo edificio dalle sue fondamenta; o mio Figlio, preservalo da ogni male; tu solo ne hai il potere, essendo Dio!». Anche il

santuario e l'immagine della Madonna dell'Imperlata risale al sec. XII e son dovuti alla liberalità e pietà mariana del Cancelliere di Guglielmo re di Sicilia.

A Piazza Armerina, in un sontuoso edificio dominante la città, si venera l'immagine della Vergine dipinta sullo stendardo del conte Ruggero, allorché liberò la Sicilia dal giogo dei Saraceni. Il medesimo conte Ruggero avrebbe innalzato a Ravenosa, sul monte Saraceno, una chiesa alla Vergine, per l'aiuto da lei ottenuto durante una battaglia.

A Trapani è celebre il santuario della Madonna miracolosa, detta di Trapani, la cui statua di marmo bianco venne scolpita verso la metà del sec. XIII.

Anche la *Sardegna*, come la Sicilia, vanta una storia mariana. Nel sec. VIII, i guerrieri sardi riescono a sterminare i Saraceni con l'aiuto di « Nostro Signore Iddio e di Maria Vergine Sua Madre ». I giudici, nel ricevere l'investitura del loro mandato, si recavano ad emettere il giuramento all'altare di S. Maria in Ardara. Eleonora d'Arborea, nello stendere la sua celebre « Carta de Logu » la consacra « a onore de Deus onnipotente e de sa gloriosa Virgine Madonna Santa Maria », mentre i pochi miliziani sardi nel 1793 riescono a respingere i numerosi soldati francesi tenendo in mano, insieme allo schioppo, il Rosario. Il numero dei suoi Santuari mariani, con a capo quello di Bonaria, han reso « l'Isola della Sardegna ... tutto un monumento di tenera devozione a Maria » (Lippi, *La Madre di Dio e la Sardegna*).

2) *Nell'alta I.* Degna di considerazione, prima di ogni altra, è la città di Milano, il cui primo vescovo di cui si ha certa notizia, fu un tale Anatalone, fra la fine del sec. II e l'inizio del sec. III (Cfr. Lanzoni, *op. cit.*, pp. 1010-1111). Le persecuzioni dei primi tre secoli, relegarono, anche in Milano, sia il culto cristiano che quello mariano, nelle case e nelle chiese dei palazzi privati ceduti ad uso del divin culto e che portavano il nome del donatore (per es., la basilica di Filippo o Faustoniana, che sembra sia stata la prima cattedrale milanese). Non appena fu pubblicato l'editto di Milano (13 giugno 313), i Milanesi eressero una chiesa alla Madre di Dio proprio nel centro della città, in mezzo alla loro piazza maggiore, chiesa che, ai tempi S. Ambrogio, si chiamava ancora « chiesa nuova ».

Un forte impulso al culto mariano ricevette Milano, insieme alla *Lombardia*, da S. Ambrogio (v.) durante i 22 anni del suo governo pastorale. Nella chiesa di S. Nazario, egli fece erigere un pilone in forma di edicola e vi fece dipingere la Madonna col Bambino fra le braccia. Questa immagine divenne poi celebre per un singolare prodigio. A S. Ambrogio si vorrebbe anche riallacciare l'origine del santuario della Madonna sul monte Varese, come trofeo di vittorie sopra gli ariani (questa tradizione vien riferita in un catalogo ms. degli Arcivescovi di Milano, anteriore al sec. XI, esistente all'Ambrosiana).

Sorsero, in seguito, nella sola Milano, una dozzina di templi mariani — per limitarci ai principali — incominciando dal Duomo. Esso sorgeva nel 1386, in seguito ad un voto fatto da Giovanni Galeazzo Visconti. E sorgeva proprio là, nel centro della piazza maggiore, sulle rovine della prima chiesa dedicata a Maria subito dopo l'editto Costantiniano e poi distrutta da Attila nel 452 e riedificata per ben quattro volte. Vi concorsero aristocrazia e popolo, clero e laicato, arte e scienza, e fu dedicata alla Natività di Maria: « Mariae nascenti ».

Al Duomo, fa seguito, in ordine di celebrità, il santuario di Maria presso S. Celso. L'immagine di Maria, fattavi dipingere da S. Ambrogio, era stata difesa da una grata e coperta da un velo bianco. Il 30 dicembre 1485, mentre infieriva un morbo micidiale, al termine della Messa celebrata dal Sac. Giovanni Pietro Porro, e alla presenza di circa 300 persone, la Madonna fu vista sporgere il braccio sinistro fuori della grata rimovendo il velo che la copriva; bellissima e splendente, fu vista aprire le braccia e poi ripiegarsele sul seno. Espansioni di gioia e di pianto salutarono il grande prodigio, debitamente autenticato dall'autorità ecclesiastica. Pochi anni dopo, nel 1493, veniva edificato un magnifico santuario.

Un simile miracolo avvenne nel medesimo santuario, il 13 e 14 luglio del 1620. Un'immagine di Maria, dipinta sul muro presso l'ingresso al lato sinistro, coi Santi Nazario e Celso ai fianchi e munita di cristalli, fu vista per tutta la giornata aprire e chiudere gli occhi, alzando ed abbassando le palpebre e lasciando scorrere dagli occhi qualche lacrima. Il rumore prodotto dal fatto, e, soprattutto, le numerose guarigioni che vennero operate, resero quella chiesa il primo santuario della città.

Sono anche degni di menzione il santuario di S. Maria delle Grazie eretto dai Dome-

nicani nel 1465; le antichissime chiese di S. Maria Beltrade (dell'800 circa), di S. Maria Podone (dell'871, restaurata dal Card. Federico Borromeo nel 1627) e di S. Maria presso S. Satiro, fondata sopra un tempio di Giove nell'876.

Tra i santuari mariani dell'Arcidiocesi milanese vanno menzionati quello del S. Monte di Varese, che risale al sec. V; quello di N. S. dei Miracoli di Saronno, eretto nel 1460; quello della Madonna delle Lacrime in Treviglio (del 1522), così detta perché fu vista piangere e sudar sangue; quello di Corbetta (del 1555), dovuto ad un miracolo assai singolare. Degna di particolare menzione è anche l'Addolorata di Rho che, nel 1583, pianse lacrime di sangue, miracolo controllato da S. Carlo Borromeo.

Dando un rapido sguardo alle altre Diocesi della Lombardia, si può dire che non v'è quasi città che non abbia uno o più santuari mariani, alcuni dei quali assai antichi. Sono ben noti i santuari di Tirano, di Caravaggio e quello dell'Addolorata di Borgo S. Caterina in Bergamo, celebre pel fatto di una stella, che la domenica 18 agosto 1602 fu vista brillare su quell'immagine dipinta sul muro.

Con la Lombardia, gareggia nell'onorare Maria il *Piemonte*. Ciò è dovuto, inizialmente, a S. Eusebio, vescovo di Vercelli (283-371) e a S. Massimo, vescovo di Torino (380-466). A S. Eusebio la leggenda fa risalire le prime statue della Madonna in Piemonte, quale quella di Oropa e di Crea, statue che egli avrebbe portate con sè dall'Oriente dove era stato esiliato. È certo però che S. Eusebio fu singolarmente devoto di Maria.

S. Massimo estese il culto alla Vergine a Torino ed a tutta la regione augustana. Delle tre chiese che formavano l'antica cattedrale di Torino, egli ne dedicò una a Maria col titolo di *Sancta Maria de Domno*, che era la chiesa da lui officiata. A lui si attribuisce anche la fondazione della chiesa di *S. Maria de Platea*, dedicata poi all'Assunta, e la devota immagine della *Consolata*, che diede poi origine al celebre santuario.

Dopo il mille, il culto mariano in Piemonte prese slancio per opera specialmente del re Arduino, Marchese d'Ivrea, il quale — come narra il Pingoreio nella sua *Augusta Taurinorum* — dopo tante vittorie si fece monaco di Fruttaria, e dalla Vergine, apparsagli in visione, ebbe l'ordine di erigerle tre templi: uno sul monte di Crea (o Creta) presso Moncalvo, un altro in Torino, nell'antico priorato di S. Andrea, da appellarsi la Consolata, ed un terzo sul Belmonte, nel Canavese, sopra Valperga, sotto il titolo della Natività di Maria. Sorgono così contemporaneamente, nel 1016, i tre suddetti santuari (Cfr. Bardezzano, *Hist. Eccles.*, fol. 171; Thesadero, *Epist. annotata* 160. *Cronaca Fruttuaria*, an. 1016).

In pieno medioevo poi, singolari apparizioni e fatti strepitosi contribuirono grandemente ad accrescere la devozione dei Piemontesi a Maria. Il B. Tommaso da Cantimprè (1202-1280), nel suo *Bonum universale de Apibus*, narra come la Vergine, nel sec. XIII, apparisse a Torino col suo divin Figlio, circondata da sette globi di fuoco a guisa di fulgide stelle, ad un frate Domenicano e poi all'intera comunità religiosa, per ben tre volte: cosa che diede origine al santuario torinese della Madonna delle Grazie.

Nel secolo seguente, e più precisamente il 29 dicembre 1336, la Vergine apparve alla contadina Egidia Mathis di Bra, la quale, inseguita da malintenzionati, si era rifugiata, invocando il suo aiuto, presso un pilastro su cui era dipinta una sua immagine. Ivi diede alla luce il suo bambino, che la Vergine rivestì e depose in un pruneto il quale all'istante fu veduto fiorire. E da quell'anno in poi, fino ad oggi, quel pruneto, in pieno inverno, si vede continuare a fiorire. Sorse così il santuario della Madonna dei Fiori.

Né meno strepitoso è il miracolo avvenuto a Re, in Valle Vigezzo, il 29 aprile 1494. Un certo Giovanni Zuccone di Londrago, stizzito per aver perduto al gioco, lanciò una pietra contro l'immagine di Maria, dipinta, nella facciata della chiesa parrocchiale, col Figlio in grembo. Tosto fu visto uscire dall'immagine vivo sangue, e per ben 20 giorni il miracolo continuò, dinanzi a tutto il popolo e alle autorità civili e religiose le quali ne stesero subito un pubblico rogito.

Analoghi miracoli diedero origine al Santuario di Cannobio (nel 1522) e a quello di Savigliano (nel 1613). Non v'è diocesi del Piemonte, del resto, che non vanti vari santuari mariani, chiese, o altari, edicole dedicate a Maria. Si contano nel solo Piemonte una sessantina di trofei mariani (Cfr. Colombero, *I Santuari della Vergine in Piemonte*, Salesiana, Torino, 1896).

Nella sola Torino, la città della Consolata e dell'Ausiliatrice, dove nel 1898 venne cele-

brato il secondo Congresso Nazionale Mariano, si contano ben 22 Chiese parrocchiali dedicate a Maria sotto titoli diversi, senza contare altre chiese minori ed oratori mariani.

In tutta l'Arcidiocesi torinese i templi dedicati alla Madonna sono 219 (Cfr. Frignani L., *Annuario dell'Arcidiocesi di Torino*, 1960).

Particolare devozione a Maria ebbero i Savoia. Amedeo VI, in onore della Vergine, l'anno 1366 istituì l'Ordine dei Cavalieri e Guerrieri legati dal nodo d'amore, o del Collare di Savoia, detto dell'Annunziata. Insegna dell'Ordine era un collare formato di nodi, di lacci d'amore e di rose, con l'innesto della parola *fert* (dal latino ferre = portare), per significare che il cavaliere portava il vincolo della fede giurata a Maria. I Cavalieri dell'Ordine erano quindici, in memoria dei quindici misteri del Rosario, del quale ciascuno recitava una posta speciale per l'Ordine. Nel 1383, Amedeo VI confermò il carattere religioso dell'Ordine e gli statuti già ad esso dettati. Fece anche costruire la Certosa di Pierre Châtel, nel Bugey, dove quindici Padri dovevano pregare per i Cavalieri del Collare, tanto vivi che defunti.

Il colore azzurro della bandiera Sabauda fu ispirato ad Amedeo VI dall'azzurro manto della Madonna. Invitato dal Pontefice alla Crociata per la liberazione di Costantinopoli, solo, fra i principi cristiani, rispose all'accorato appello del Papa. Costretto, quindi, ad affrontare da solo quella difficile impresa, Amedeo VI ricorse a Maria, e dopo aver fatto armare un buon numero di galee veneziane, genovesi e marsigliesi radunate a Venezia, s'imbarcò, inalberando sulla nave ammiraglia il suo stendardo azzurro, con nel centro l'immagine della Annunziata in un campo seminato di stelle d'oro. Presa d'assalto Gallipoli, marciò fino a Costantinopoli, e sconfisse i Bulgari che avevano già fatto prigioniero l'Imperatore. Firmata la pace, il Conte Verde ebbe accoglienze trionfali a Costantinopoli. Da allora in poi il colore azzurro rimase sempre il colore di Casa Savoia.

L'Ordine Cavalleresco dell'Annunziata fu molto caro anche ai discendenti di Amedeo VI. Amedeo VII, nel 1409, ne rinnovò gli statuti smarriti; nel 1434 li accrebbe e li perfezionò. Carlo III, Duca di Savoia, nel 1518 ne diede altri nuovi, e ridusse il Collare ad un intreccio di 15 rose, bianche e vermiglie alternate: le rose bianche erano simbolo dei misteri gaudiosi e gloriosi, e quelle vermiglie erano simbolo dei misteri dolorosi. Appese poi al Collare un medaglione raffigurante l'Annunciazione, e aggiunse altri cinque Cavalieri ai misteri dolorosi, in onore delle cinque piaghe di N.S.G. Cristo.

Emanuele Filiberto, nel 1570, dopo la vittoria di S. Quintino, nobilitò ancora più l'Ordine dei Cavalieri dell'Annunziata col riservarlo ai nobili e a coloro che non fossero mai stati sospetti di eresia, di viltà o di tradimento. In forza del Collare, i Cavalieri diventavano *ipso facto* membri del Senato, esenti da tributi, con il diritto a sussidi pecuniari in caso di vero bisogno. Ai venti Cavalieri aggiunse anche il Sovrano, dichiarandolo loro Supremo Maestro, poi il Principe ereditario.

Un altro grande devoto di Maria fu il Principe Eugenio di Savoia. Anch'egli, come il suo glorioso avo il Conte Verde, era solito far sventolare sul campo di battaglia il vessillo di Maria che chiamava « la sua celeste Alleata ». Fu egli che sbaragliò l'esercito turco in Ungheria, il 5 agosto 1716, festa della Madonna della Neve, mentre a Roma tutto il popolo supplicava la celeste Alleata con preghiere, Rosari e processioni.

Strepitosa la vittoria riportata dallo stesso Principe Eugenio di Savoia nel 1706. Torino, la città regale, era minacciata da ottantamila soldati francesi. Ottantamila contro diecimila. « Eppure — scrive Carlo Botta — così prodigiosa era la loro resistenza che, fra gli assediati, correva voce esservi in Torino una forza invisibile, una potenza divina, la quale vano ogni sforzo rendeva ». Questa potenza invisibile e divina — osserva lo stesso storico — era la Vergine, che tutte le sere, sull'imbruinire, le truppe di Vittorio Amedeo II imploravano genuflesse in Piazza S. Carlo. Fu allora che il Principe Eugenio intervenne quasi all'improvviso sulle colline di Superga e sbaragliò il nemico; e mentre quivi, il giorno dopo, il suo cugino Amedeo scioglieva il voto collocando la prima pietra della grandiosa basilica Mariana, disegnata da Iuvara, il Principe si recava a deporre ai piedi della Consolata gli allori del nuovo trionfo (C. Botta, *Storia d'Italia*, c. XXXV).

Toccante è la storia della Madonna del Rocciamelone, santuario sito a 3537 metri. Bonifacio Rotario, marchese di Asti, caduto in potere di ladri maomettani, mentre andava pellegrinando a Gerusalemme, promette alla Madonna un ricordo imperituro sulle cime delle Alpi occidentali, se riuscirà a riacquistare la libertà ed a ritornare in

patria. La Vergine libera il Marchese Bonifacio, lo fa tornare in patria e la promessa da lui fatta è mantenuta. Il 1° settembre 1358 egli saliva sul Rocciamelone, e nella viva roccia granitica scavava una cappelletta ponendovi un artistico trittico in bronzo raffigurante la Vergine col Bambino fiancheggiata da S. Giorgio e da un altro santo che posa le mani sul Marchese Bonifacio genuflesso. La cappelletta rocciosa divenne ben presto meta di numerosi pellegrinaggi da parte delle popolazioni delle valli circostanti: si riunivano nella cattedrale di Susa, già Abbazia di S. Giusto, e poi salivano sul Rocciamelone. Nei tempi a noi più vicini, su iniziativa del prof. Chirardi, approvata da Leone XIII e col contributo di 10 centesimi dato da centocinquantamila bambini, il 28 agosto 1899 sul Rocciamelone, vicino alla rozza cappella di Rotario, s'innalzò una colossale statua di bronzo della Madonna che stende le braccia all'I. Il trittico di Rotario oggi si conserva nella cattedrale di Susa, ed ogni anno migliaia di pellegrini lo portano processionalmente sul Rocciamelone presso la statua della Custode delle Alpi, della Regina delle nevi, presso il monumento dei 150 mila bambini d'I.

La *Liguria*, con a capo Genova, non è stata davvero seconda a nessun'altra regione d'I. nel culto a Maria. Fin dal quarto e quinto secolo dell'era cristiana ben nove Pievi venivano dedicate a Maria. In Genova poi, fin dal 660, sorgeva la Basilica di S. Maria di Castello dedicata a Maria Gloriosa, sul luogo stesso ov'era sorto il primo tempio cristiano eretto, probabilmente, sulle rovine del tempio di Giano (Cfr. Bianchi P., O. P., in « Mater Dei », 1931, VI; Id., *Culto di Maria in Liguria*, in « Rivista Mariana Mater Dei », a. 1933, fasc. 2; Cervetto L. A., *Il culto di Maria in Genova e in Liguria*, in « Settimana Religiosa » di Genova, a. 1890, n. 49; Corsanego C., *Città di Maria*, in « Maria e l'Italia » p. 33-39) (v. bibl.).

Il *Capitolare* di Ludovico II, dell'anno 856, prescriveva come festa di precetto l'Assunta e l'Annunciazione. Nella Bolla poi con cui Innocenzo II, nel 1133, elevava la Sede di Genova alla dignità Arcivescovile, si concedeva che l'Arcivescovo potesse indossare il Pallio, segno della sua nuova dignità, nelle tre feste di Maria: « in tribus festivitatibus Beatae Mariae Virginis ».

La sola città di Genova, prima del recente accentramento dei comuni limitrofi, è giunta a contare ben 73 chiese dedicate a Maria, di cui rimangono tuttora 48, quattro delle quali sono parrocchiali.

Singolare, per la sua antichità e per il suo ardore, l'atteggiamento di Genova di fronte all'Immacolata Concezione. Fu una delle prime città, in Occidente, a celebrarne la festa liturgica. Fin dal sec. XII, come risulta da un Collettario del 1313, v'era la consuetudine di recitare in Duomo l'orazione *in conceptione beatae Mariae*. L'Arcivescovo Pileo De Marini, nel 1410 (21 anno prima del Concilio di Basilea), inseriva la ricorrenza della Concezione nell'Elenco delle feste. Allorché nel 1450 Genova, insieme alla Francia ed al resto dell'I., si vide duramente colpita dalla peste, il Doge e gli Anziani, convenuti in Cattedrale, facevano voto di celebrare ogni anno, con particolare solennità, la festa dell'Immacolata. Cinquant'anni dopo, nel 1500, durante un'altra devastatrice epidemia, l'Immacolata vide sfilare innanzi a sè tutta la città, e fra la folla supplicante v'erano anche — secondo una pia tradizione — Cristoforo Colombo e S. Caterina Fieschi Adorno. La medesima scena si ripetè ottant'anni dopo, nel 1580, allorché il morbo giunse a falciare nella Liguria ottantamila vite umane. Il 22 maggio di quell'anno, il Doge Nicolò Doria convocò tutta la città, senatori e popolo, dinanzi alla Madonna, ed ivi, insieme all'Arcivescovo Cipriano Pallavicini, giurò solennemente di costruire una cappella all'Immacolata nella nuova chiesa di S. Pietro in Banchi, e di portarsi ogni anno, l'8 dicembre, processionalmente, con tutte le Autorità della Repubblica, a quel Tempio, per assistere alle sacre funzioni. Da quell'anno in poi la festa dell'Immacolata venne dichiarata di precetto. Non esagerava Pio IX allorché disse: « Genova nell'onorare l'Immacolata ebbe il primo posto nel mondo ».

Notevole anche la devozione verso Nostra Signora della Pietà e del Soccorso, venerata nella cattedrale fin da sec. XV, e incoronata dal Capitolo Vaticano nel 1683. Essa diede origine all'antica « Compagnia di Nostra Signora del Soccorso » *contra infedeles*, i cui statuti vennero approvati nel 1742. Questa celebre Compagnia scrisse pagine d'oro nella storia di Genova mariana, riuscendo a disperdere i corsari levantini che infestavano i nostri mari, a riscattare molti schiavi e ad appendere ai lati dell'altare di Maria le bandiere algerine, gloriosi trofei delle sue vittorie.

Correva l'anno 1746. Genova era barbaramente conculcata da soldatesche straniere. Gli stessi vinti erano vilmente costretti dai vincitori a trasportare ai posti di offesa le artiglierie pesanti. Un generale genovese, rinnegando la patria, passa al servizio del nemico, si impadronisce della città e le impone condizioni impossibili, esigendo lo spogliamento completo della patria tradita. Rimane il soccorso delle preghiere. Al Santuaruo di Oregina, il P. Candido dei Marchesi Giusso, Guardiano dell'annesso Convento, fervidamente pregava ai piedi di Maria. Si affaccia alla finestra e, sopra la sua Genova, vede come un nuovo sole: in mezzo ad esso v'è l'Immacolata che col suo piede schiaccia il serpente infernale la cui bocca vomitava fiamme contro la città. Ai piedi della Vergine è S. Caterina da Genova che la supplica. Immediatamente si rasserena. Dalla città s'alzò un improvviso suonare a stormo di tutte le campane. Mentre nel cielo — segno di protezione — appariva Maria, il famoso giovinetto di Portoria, Giovan Battista Perazzo, detto comunemente Balilla, al grido di « Viva Maria! », aveva lanciato il primo sasso contro l'odiato austriaco. La città tutta si riscosse: ogni cittadino è un soldato, ogni soldato un leone. Cacciati a furia di popolo fuori delle mura, gli Austriaci si erano attestati nelle valli di Polcevera in attesa di rinforzi. Un provvidenziale temporale costringe però l'esercito nemico travolto, dalla furia della piena, a lasciare il campo (*Storia del Santuario di N. S. della Guardia sul monte Figogna*).

Il 25 marzo successivo, festa dell'Annunziata, tutta la città si raccoglieva nel Duomo di S. Lorenzo per sciogliere il suo voto a Maria. Furono anche coniati scudi d'oro con l'effige di Maria e con la scritta: *Et rege eos!* « Governali! »...

In quel giorno memorando, l'immagine di Maria, con la scritta « Et rege eos », sventolò sullo stendardo della torre dogale e sull'albero maestro della « Capitana ». Due bellissime statue di Maria, una a Porta Bisagna e l'altra a Porta Lanterna, recano la scritta: « Genova, città di Maria ».

Il « Santuario principe della Ligure terra » — come ebbe a qualificarlo Benedetto XV — è quello di N. S. della Guardia sul Monte Figogna, eretto nel 1490 in seguito all'apparizione della Vergine ad un povero contadino.

Anche il *Veneto*, fin dalla sua evangelizzazione, fu ed è devotissimo a Maria. Basta dare uno sguardo alle sue principali città. Incominciamo da Venezia. Si racconta che dopo la presa d'Aquileia (452) i tribuni Ario e Rustico, allorché l'infelice popolazione correva a rifugiarsi in tutte le città vicine, fondarono una chiesa di mirabile bellezza in onore di Maria. Questa chiesa venne restaurata nel 1008 (Cfr. Pertz, *Scriptores*, VIII, 37). Anche nella basilica di S. Marco si notano infatti, oltre ad alcuni antichi bassorilievi e mosaici, ben 15 immagini della Madre di Dio. La *Nicopeia* (« Vergine della Vittoria ») ivi venerata sopra un altare splendente di argento e di marmo, eretto dal Doge Giovanni Bembo, è una delle più celebri Madonne d'Europa. Dopo il corpo di S. Marco, i veneziani considerano questa Madonna come la loro più preziosa reliquia. Essa sarebbe stata portata a Venezia da Costantinopoli, dopo la conquista di questa città. E sarebbe stata quella stessa immagine che gli Imperatori, nel partire per le spedizioni militari, usavano prendere con loro, per cui veniva appellata « la condottiera delle legioni », « l'invincibile », « l'indomabile », poiché essa non era mai caduta in potere dei barbari, e poi finalmente *Nicopeia*, ossia distributrice della vittoria. Nel 718, essendosi i Saraceni presentati con grandi forze sulle mura di Costantinopoli, gli abitanti, affranti, portarono in processione la Nicopeia e la città fu salva. L'Immagine vien portata in processione dai Veneziani nelle grandi solennità e nelle pubbliche calamità, come nella grande peste del sec. XVII. Il Senato di Venezia aveva fatto voto di consacrare alla sua grande Protettrice, se l'avesse liberata, un tempio magnifico nell'isola vicina, ove la peste aveva incominciato a dichiararsi. Venne quindi portata nell'isola il 21 novembre 1631, con una pompa straordinaria, e poi venne riportata a S. Marco. Sorse così l'imponente e ricco Santuario di S. Maria della Salute, all'estremità del Canal Grande, poco lungi da S. Marco.

Da Venezia, si snodò nella regione veneta un vero serto di santuari mariani. Domina incontrastato, come meta di pellegrinaggi, il Santuario-Basilica di Monteberico, officiato dai Servi di Maria, originato dalle apparizioni della Vergine alla pia Vincenza, durante l'imperversare d'una peste il 7 marzo 1426 e il 2 agosto 1428. Suggestiva è la lunga teoria dei 166 portici a 15 arcate, che immettono al Santuario. Altri santuari della Regione veneta fioriscono a Udine (Madonna delle Grazie), a Lonigo, ecc.

Anche la cattedrale di Murano, del sec. X, era dedicata a Maria. E il duomo di Verona, che rimonta all'epoca lombarda, era appellato *Santa Maria Matricolare, Santa Maria in Organo.*

Nelle *Romagne*, vanta un giusto primato nel culto mariano l'antica città di Ravenna, la cui chiesa risale al principio del sec. III e forse più in su (Cfr. Lanzoni, *op. cit.*, I, p. 738). Nel sec. VI, la città di Ravenna era capitale dell'Occidente. Essa ha varie chiese antiche dedicate a Maria (del sec. IX). S. Ecclesio Vescovo, dopo aver accompagnato Papa Giovanni I a Costantinopoli nel 526, costruì in Ravenna la Chiesa di S. Maria Maggiore. Altre chiese antichissime sono: quella di *Santa-Maria in-coelos-eo* (il primo documento che si possiede risale al 981: (Cfr. Tabri, *Le sacre memorie di Ravenna antica*, 1664, p. 243), S. Maria in Domo Ferrata (dell'894), S. Maria in Foris o in Foro, S. Maria delle Mura o in Posterula, S. Maria in Orto o *in Hortale*, S. Maria di Palazzolo, S. Maria Robuola ecc. Degna di speciale menzione è la chiesa di S. Maria in Porto, per l'immagine veneratissima e popolarissima della *Madonna del Porto.*

Bologna vanta uno dei più famosi santuari d'Italia: il Santuario della Madonna di S. Luca. Una graziosa leggenda (ritenuta da molti come storia) racconta che sulle cime del monte della Guardia sorgeva nel 1160 un piccolo eremo in cui vivevano santamente due sorelle bolognesi, Azzolina e Beatrice Guezi. Un giorno videro presentarsi un pellegrino greco, un certo Eteocle Kymnia, proveniente da Costantinopoli, recando con sè, dalla Chiesa di S. Sofia, una immagine di Maria sotto la quale si leggeva: « Questa tavola, dipinta dalle mani di San Luca, dev'essere collocata nella Chiesa di *S. Luca* sul monte della Guardia ». L'eremita, giunto a Roma, si sarebbe imbattuto in un nobile bolognese (un certo Pascipovero) dal quale potè finalmente apprendere dove si trovava il luogo a cui era destinata quell'immagine. Attorno alla sacra immagine venne eretta una ricchissima cappella, la quale, nel 1741, cedette il posto all'artistico ed armonioso tempio attuale. Un meraviglioso porticato di circa tre chilometri, con 666 archi, disegnato dal P. Sassi, Servita, conduce al celebre santuario.

Anche Ferrara vanta antichissimi templi mariani, ossia: S. Maria di Bocche che — come risulta da un documento antichissimo scoperto nel 1737 — rimonta al tempo dell'imperatore Maurizio Tiberio e del Papa Pelagio; S. Maria Guado o in Vado, eretto nel 1115; S. Maria Nuova, riedificato nel 1182 col titolo di S. Maria della Neve; S. Maria della Consolazione, del sec. XII.

Fin dal sec. XI, Parma aveva un tempio innalzato alla Madre di Dio, secondo che cantò Donizone nella vita della Contessa Matilde: *Maius ibi templum Mariae nomine fertur, - in quo plebs tota Christum Parmensis adorat.*

Tra i molti altri santuari della Regione emiliana ricordiamo quello della « Madonna della Ghiara » di Reggio Emilia.

3) *Nell'I. centrale.* La Toscana non è seconda ad alcuna regione per il culto a Maria.

Allorché Firenze, al tempo del Savonarola, accanto a Cristo Re e Signore del Contado proclamava Maria « Regina dei Fiorentini », non faceva che sigillare una lunga serie di atti pieni di pietà mariana. Fin dal sec. VIII si elevò un tempio a Maria. La chiesa di S. Maria Maggiore eretta — come qualcuno ha asserito — nel 300, esisteva indubbiamente nel 1000. Questa chiesa, nel sec. XII, venne ridotta alle proporzioni che ha ancora attualmente. La chiesa di S. Maria sopra l'Arno sarebbe stata fondata — secondo il Richa — sotto il vescovo Giulio, il quale morì nel 1181. Firenze Medioevale era solita iniziare gli statuti delle sue leggi con le parole: *Ad honorem et reverentiam et laudem Omnipotentis Dei et gloriosae Virginis Mariae.* Così incomincia lo Statuto del Podestà del 1325, edito dal Caggese, Roma 1921. Interessante per la sua antichità e per la sua grande popolarità è il santuario della Madonna dell'Impruneta. Gli diede origine un'antica Chiesa appellata S. Maria in Pineta, a cinque chilometri da Firenze. Esso risale al sec. XI. L'iscrizione che si legge sulla facciata, ci dice che venne consacrato nel 1054 da Umberto, Cardinale di Selva Candida. Il governo di Firenze, nelle circostanze più critiche (pestilenze, siccità, carestie, disastri militari ecc.) era solito ricorrere con fede alla Madonna dell'Impruneta, la cui immagine veniva portata solennemente in processione per le vie della città. Dalla peste del 1348 a quella del 1484 e 1663, vi fu recata una cinquantina di volte.

Ma il cuore mariano di Firenze ha palpitato e palpita tuttora specialmente nel celebre Santuario-Basilica della SS. Annunziata, sorto nel sec. XIII per opera dei Sette SS. Fondatori dell'Ordine dei Servi di Maria. Il mirabile volto della Vergine — secondo l'an-

tica tradizione — sarebbe stato dipinto da una mano angelica. Lo splendore secolare dei suoi prodigi, il decoro con cui viene di continuo ufficiato, gli han conferito una celebrità mondiale. Anche S. Maria del Fiore, S. Maria Novella ecc. cantano ai secoli l'amore di Firenze per la sua Regina.

Livorno — che nel secolo scorso inaugurava la serie dei Congressi Mariani — vanta il suo Santuario di Montenero, posto a cinque chilometri dalla città. L'immagine — secondo la leggenda — sarebbe provenuta prodigiosamente dall'Isola Lubea nel 1345, e, giunta al torrente Ardenza, avrebbe ingiunto ad un pastorello di esser portata sul colle. A ricordo della liberazione dalla peste del 1630, l'Ufficio di Sanità Livornese cominciò a rilasciare ai bastimenti che partivano dal suo porto una patente su cui era impressa l'immagine della Madonna di Montenero con la scritta: « Liburneae sanitatis tutela » (= Tutela della salute di Livorno). Nel 1920, la S. Lega mariana offrì al santuario quel gioiello artistico che è la lampada della Pace, in forma di un'antica galea livornese, con l'iscrizione: « Proteggi, o Vergine, l'Itala Gente ».

Lucca ha l'antichissimo Santuario di S. Maria *forisportam* di cui gli archivi ci forniscono documenti fin dal 788.

Pisa, la quale, sugli stemmi, sui gonfaloni, sulle navi e sulle monete scriveva: « Protege, Virgo, Pisas », innalzava nel sec. XI alla Vergine la sua cattedrale di S. Maria Maggiore (con le sue cento Madonne) dove si venera una delle più celebri immagini della Toscana, sotto il titolo di « Madonna di sotto gli organi ». Allorché Carlo VIII restituì ai pisani la libertà sottraendoli al giogo di Firenze, i Pisani portarono processionalmente la loro Madonna alla cittadella, e dichiararono Maria protettrice e sovrana della loro città (Cfr. *Notizie sulla miracolosa immagine di Maria Santa-di-sotto-gli organi*, Pisa 1834).

L'antica e gloriosa Repubblica di Siena ha eternato nell'arte e nelle sue monete il nome di *Vetus Civitas Virginis*, col quale la Vergine stessa — secondo la soave leggenda — volle indicarla al giovanetto Ansano degli Anici, allorché gli comandò di portare a Siena la luce del Vangelo. La stessa leggenda soggiunge che le ultime parole pronunziate da Ansano, mentre i carnefici si apprestavano a troncargli il capo, sulle sponde dell'Arbia, furono: « Siena è di Maria ! ». Il celebre Duomo di Siena è sorto sulle rovine della pieve romanica di Santa Maria. A S. Maria della Scala venne intitolato il celebre ospedale di Siena.

Altri santuari mariani di una certa celebrità sorgono ad Arezzo, a Pistoia ecc.

L'*Umbria* verde va superba pel celebre santuario francescano di S. Maria degli Angeli di Assisi. Il primitivo Oratorio si chiamava S. Maria di Giosafat. Venne poi appellato S. Maria degli Angeli, « perché gli Angeli — come ci assicura S. Bonaventura — lo visitarono molto spesso ». S. Francesco lo restaurò, e lasciò detto ai suoi: « Tutto ciò che qui con fervore chiederete, vi sarà accordato, poiché questo luogo è santo e Maria l'ama di speciale predilezione ». Oggi l'Oratorio primitivo — la Porziuncola — è ricoperto dalla grandiosa Basilica Patriarcale cui sovrasta « la cupola bella del Vignola », ed è meta di numerosi pellegrinaggi, specialmente il 2 agosto, festa del « Perdono d'Assisi ».

Tra i santuari umbri, sono anche degni di menzione: S. Maria del Transito, presso Città di Castello, la cappella della S. Icone nella cattedrale di Spoleto, donata alla città da Federico Barbarossa nel 1195, veneratissima non solo dagli Spoletini ma anche dalle popolazioni circonvicine. Anche il Santuario della Madonna della Stella presso Spoleto gode di una certa celebrità.

Da questa rapida rassegna appare evidente come Maria e l'I. siano due nomi indissociabili. Non senza ragione, il protestante Edgardo Quinet chiamò la Vergine « la dolce Castellana di cui l'Italia tutta è innamorata » (nell'op. *Les révolutions d'Italie*, pubblicata nel 1848).

Epilogo luminoso della storia mariana d'I. e, insieme, punto di partenza per una nuova e più fulgida êra mariana per la nostra Patria, è la solennissima consacrazione della medesima al Cuore Immacolato di Maria, fatta a Catania il 13 settembre 1959 a chiusura dell'imponente Congresso Eucaristico Nazionale.

Questo atto era stato preceduto da una visita, ricca di fede e di opere, del venerato simulacro della Madonna di Fatima attraverso le città d'Italia (v. *Il viaggio delle meraviglie*, Padova, 1960).

A ricordo di tale solenne Consacrazione veniva posta a Trieste la prima pietra di un sontuoso tempio dedicato a Maria « Madre e Regina d'I. » (v. anche Letteratura, Arte).

BIBL.: VARI COLLABORATORI, *Maria e l'Italia*, S.A.L.E.S. [1943] 146 pp.; IMBRIGHI G., *Maria*

di Nazareth nella toponomastica italiana, Roma 1954, 102 pp.; SALVINI A., O.S.B., *Santuari Mariani d'Italia*, VI ed., Roma, Ediz. Paoline, [1955] 342 pp.; ROSCHINI-SANTELLI, *La Madonna e l'Italia. La storia d'Italia alla luce della sua Castellana*, Ed. S.E.I.R., Roma, 269 pp.; VARI COLLABORATORI, *I mille Santuari d'Italia illustrati* (1.200 santuari descritti ed illustrati, 300 santuari minori citati; 2.500 illustrazioni, 20 tavole a colori fuori testo), Associazione Santuari Mariani, Roma [1960] 972 pp.

«IUCUNDA SEMPER EXPECTATIONE». — Enciclica di Leone XIII sul S. Rosario in data 8 settembre 1894. Ecco lo schema:

I. *Esordio*: la persistenza dei motivi, in parte aggravati, che mossero il Pontefice ad invitare i fedeli a ricorrere alla Regina del Rosario, lo spingono a rinnovare l'invito, già tanto favorevolmente accolto.

II. *Tema*: l'eccellenza del Rosario, considerato sotto un duplice aspetto, vale a dire, come forza soavissima: *a*) per ispirare fiducia in chi prega; *b*) per muovere la Vergine a soccorrerci e consolarci.

III. *Il Rosario forza soavissima per ispirare fiducia in chi prega*: poiché il ricorso che noi facciamo a Maria si fonda sull'ufficio di «Mediatrice di grazia» ch'Ella esercita di continuo presso Dio. Questo ufficio, forse in nessun altro genere di preghiera appare meglio come nel S. Rosario, ossia: *a*) nei misteri gaudiosi (consenso all'Incarnazione, santificazione del Battista, adorazione dei pastori e dei magi, presentazione al Tempio, ritrovamento); *b*) nei misteri dolorosi, poiché fu sempre unita al Figlio nella «travagliata espiazione» dei nostri peccati; *c*) nei misteri gloriosi, nei quali tutti rifulge «il disegno di Dio verso di noi», disegno che stimola la nostra fiducia in Maria; *d*) nelle preghiere vocali del Rosario (Pater ed Ave).

IV. *Il Rosario forza soavissima per muovere la Vergine a soccorrerci*: *a*) per il gradimento che prova Maria nel sentirci pregare con l'orazione stessa insegnataci dal suo divin Figlio; *b*) per la natura stessa del Rosario che, con la rappresentazione dei vari misteri, ci aiuta a ben pregare, a tener la mente raccolta; *c*) per l'espressione di riconoscenza contenuta nel riandare con la mente a quei suoi misteri.

V. *Conclusione*: esortazione a raddoppiare l'impegno nell'invocare Maria col Rosario, mentre l'empietà dissennata raddoppia gli sforzi per irritare la giustizia divina.

J

JUAN MANUEL (1282-1348). — Celebre poeta spagnolo, autore di un trattatello sull'Assunzione dal titolo: *Tractato en que ce prueba por razón que S. María está en cuerpo et alma en parayso* (composto verso il 1342). È stato pubblicato nella « Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros dias », Madrid 1859, t. 51, pp. 439-442; e recentemente nella Rivista « Universidad » di Saragozza 15 (1938) pp. 196-205.

K

KOLBE MASSIMILIANO. — È una delle più eminenti figure mariane dei nostri tempi. Nato a Pabjanice (Polonia) nel 1894 ed entrato fra i Minori Conventuali, fece i suoi studi in Polonia e a Roma, ove, nel 1917, fondò la « Milizia dell'Immacolata » (v. Associazioni Mariane). Ordinato, l'anno seguente, Sacerdote, nel 1919 ritornò in Patria e nel 1922 fondava a Cracovia la rivista « Cavaliere dell'Immacolata » che nel 1938-1939 raggiunse il milione di copie. Nel 1927 fondava, presso Varsavia, la « Città dell'Immacolata », una specie di città monastica (280.000 mq. con 112 edifici), vastissimo centro editoriale mariano diviso in 12 vasti reparti, ove lavoravano, nel 1939, ben 785 religiosi conventuali, i quali stampavano una diecina di pubblicazioni mensili tirate in centinaia di migliaia di copie, un quotidiano cattolico (con 150.000 copie feriali e 250.000 festive). Nel 1930 il P. K. si recava in Giappone e, dopo un solo mese, fondava una seconda « Città dell'Immacolata » presso Nagasaki e un bollettino nipponico, « Il Cavaliere dell'Immacolata » giunto, nel 1939, a 60.000 copie. Nel 1936 ritornava in Polonia, superiore della « Città dell'Immacolata » presso Varsavia. Deportato in un campo di concentramento tedesco, ivi moriva, martire della carità (sostituendosi volontariamente ad un povero padre di famiglia condannato a morte), la vigilia dell'Assunta del 1941. Egli è passato alla storia come l'Apostolo geniale del Regno sociale di Maria. È stata già introdotta, presso la Sacra Congregazione dei Riti, la sua Causa di beatificazione e canonizzazione.

BIBL.: RICCIARDI A., *L'eroe di Oswiecim: P.M.K.*, Roma 1947; WINOWSKA M., *Le Fou de Notre Dame: le P.M.K.*, Cordalier, Parigi 1952 (VIII ed., vers. ital.: *Storia di due corone: P.M.K.*, Roma 1952); v. anche num. spec. della Rivista « Marie », Nicolet (Canada) 4 (1950) 71 pp.; ROSSETTI F. M., *Cavalleria Mariana*, Padova 1949; CASTAGNARO F. M., *Cavalieri dell'êra mariana*, II ed., ivi, 1949.

L

«LAETITIAE SANCTAE». — Enciclica di Leone XIII sul S. Rosario, in data 8 settembre 1893. Ecco lo schema:

I. *Esordio*: gratitudine del Pontefice verso Maria per le soddisfazioni provate nel 50° della sua consacrazione episcopale, e stimolo a illustrare sempre più il suo Rosario.

II. *Tema*: preziosi beni di cui è fecondo il Rosario e quanto esso sia efficace nel curare le *tre piaghe* dell'età presente.

III. *Prima piaga*: l'avversione al vivere modesto; rimedio: la meditazione dei misteri gaudiosi.

IV. *Seconda piaga*: la ripugnanza al patire; rimedio: la meditazione dei misteri dolorosi.

V. *Terza piaga*: la dimenticanza dei beni futuri; rimedio: la meditazione dei misteri gloriosi.

VI. *Le Confraternite del S. Rosario*: partecipi, più di ogni altro, di questi tre beni: tutti debbono favorirle e propagarle.

VII. *Conclusione*: esortazione a confidare in Maria « Madre di Dio e Madre nostra » affinché si adempiano le speranze che sostengono e confortano il Sommo Pontefice in mezzo a tante calamità pubbliche.

LATTANZIO L. CECILIO FIRMIANO. — Fu discepolo del rètore africano Arnobio e docente di eloquenza latina a Nicomedia. Convertitosi al Cristianesimo, dovette abbandonare il suo ufficio vivendo nelle strettezze della povertà. Verso il 317, in età avanzata, l'imperatore Costantino lo chiamò alla sua corte di Treviri come educatore di suo figlio Crispo. Fu appellato, dagli Umanisti, « il Cicerone Cristiano ». Nel libro IV del suo *De divina Institutione* parla della concezione verginale di Cristo da parte di Maria, concezione preannunziata « da molti profeti » (PL 6, 478b-479b).

LAVORO (Madonna del). — 1. *Il l. di Maria nel Magistero Ecclesiastico*. Degno di rilievo il magistero di Pio XII sul l. di Maria. « Maria — Egli ha detto — ha conosciuto della famiglia... la fatica quotidiana del lavoro » (*Discorso agli sposi novelli*, 10 maggio 1939; Cfr. Bertetto, *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Ed. Paoline, 1956, p. 47). Egli vedeva Maria « a Nazaret al compimento del dovere quotidiano e dei lavori domestici nella pazienza e nella preghiera » (Radiomessaggio ai fedeli di Bretagna il 26 luglio 1954; Cfr. Bertetto, l. c.; p. 570). È stato Pio XII a consacrare il primo giorno di maggio (il mese della Madonna) alla festa cristiana del lavoro, nel 1957. Nel 1953 lo stesso Pontefice delegava il Vescovo di Como a incoronare solennemente, in Nuovo Olonio S. Salvatore, l'effigie della « M. del L. ». Anche Giovanni XXIII invitava i lavoratori a salire fino a Lei « nella sublime dignità del lavoro, che fu retaggio della S. Famiglia a Nazareth » (Discorso del 19 aprile 1959; Cfr. « L'Oss. Rom. »).

2. *Il l. di Maria nella S. Scrittura*. Dicendo esplicitamente il Vangelo che Maria era « Madre di Gesù » (Mt 2, 11; Gv 2, 1; 19, 25) e sposa di Giuseppe il falegname (Mt 1, 19; 1, 20), viene anche a dire, implicitamente, che Essa, per la sua povertà, era dedita ai lavori quotidiani domestici. Maria è l'autentica « Donna » dei Proverbi (31, 10), che è vissuta preparando « il cibo » per la sua famiglia, « stringendo il fuso » con le sue candide dita e industriandosi « con il lino e la lana ». Vari riflessi delle laboriose occupazioni quotidiane di Maria si possono vedere nelle parole e nelle immagini usate da Gesù nei suoi discorsi (v. Baldensperger, *The Immovable East*, London 1913).

3. *Il l. di Maria nella Tradizione*. Padri e scrittori han rilevato questo lato caratteristico della vita di Maria. Così, per es., Tertulliano ci dice che Maria era una « quaestuaria », ossia, si guadagnava da vivere col proprio lavoro (*De spectaculis*, XXX, presso Crippa, *La M. d. L.* p. 71, v. bibl.); Origene ci dice che Maria, « paupercula », guadagnava

da vivere « filando » (*Contra Celsum*, I, 1, 28, ibid.); S. Basilio M. ci presenta « Maria con Giuseppe e Gesù, dedita ad assidui lavori manuali » (*Constitutiones Monasticae*, c. IV, n. 6, ibid., p. 72); S. Ambrogio ce la presenta intenta al lavoro « intenta operi » (*De Virginibus*, l. II, ibid., p. 73); S. Girolamo la dice « tessitrice di lana » (*Ad Helidorum*, ibid., p. 74); Niceforo parla del « fuso » di Maria (v. presso Bourassé, 9, XXIX, ibid., p. 74).

Nel medioevo, col fiorire delle corporazioni di artigiani, Maria viene presa come Patrona, e, in suo omaggio, i vari artigiani, innalzano templi, dedicano ospedali, compiono vari atti di culto. Così, per es., a Roma, i barilari riedificavano e decoravano S. Maria in Cappella di Trastevere; i fruttaroli adornavano S. Maria dell'Orto; i candelottari si obbligavano ad assistere, tre volte l'anno, allo scoprimento del simulacro della Madonna del Portico (Cfr. Fanfani A., *Saggi di Storia economica*, p. 283). Quasi tutti gli Statuti delle arti si iniziano nel nome della Madonna.

In Francia, nei primi secoli dopo il mille, 19 corporazioni artigiane donavano alla cattedrale della Madonna di Chartres 42 vetrate che illustravano il lavoro dei beccai, dei fornari, dei calzolai, dei falegnami, dei pellicani, dei fabbri e dei bottai. In una di tali vetrate, Maria viene raffigurata seduta, intenta a cucire, con un cesto ove si scorgono le vesti preparate per Gesù (Cfr. Crippa, *op. cit.*, pp. 100-101).

Il Congresso Mariano di Torino del 1898 faceva voto che « in ogni fabbrica » sorgessero Associazioni sotto il titolo più popolare della Madonna, tra « operaie della stessa professione »; fu anche proposto che tutte le Associazioni Operaie, sorte nel nome di Maria, si raccogliessero per celebrare unite una festa « partecipando in divisa » da lavoro. Anche Leone Harmel auspicava l'unione di tutte le Associazioni Operaie Cristiane sotto il patrocinio di « Notre Dame de l'Usine ». E nel 1884, al termine del XX Congresso Sociale di Francia, affidava tutto « alla potente e misericordiosa intercessione della Madonna dell'Officina ».

Nel 1894, il Congresso d'Amiens raccomandava l'« Arciconfraternita di Nostra Signora dei Campi » e l'Associazione « Nostra Signora del Lavoro ».

Attualmente esistono, nella Chiesa, una quindicina di Istituti fregiati col titolo di « M.d.L. », dedicati all'apostolato sociale; numerosi poi sono i Gruppi di Lavoratrici Domestiche organizzati nelle ACLI che hanno il nome della « M.d.L. » sulle loro bandiere (ibid., pp. 102-103).

Tra le chiese dedicate alla « M.d.L. » o « Protettrice dei Lavoratori », vanno ricordate quella di Parigi (nel quartiere operaio Plaisance) e quella eretta in Bologna dal Card. Lercaro. A Calolziocorte è venerata, fin dal 1480, la Madonna del Lavello; e ad Osio (Bergamo), fin dal tramonto del secolo XVI, viene onorata la « Madonna della Scopa » (perché, secondo la tradizione, Maria sarebbe stata vista più volte, con la scopa in mano, pulire il sacro luogo negletto).

Il 5 maggio 1901, in occasione della prima festa della « M.d.L. » (ideata da Don Guanella nel territorio della colonia agricola da lui fondata nei pressi di Colico), veniva benedetto un simulacro rappresentante l'Immacolata in atto di proteggere, con la destra, un fabbro inginocchiato, mentre un contadino le bacia la sinistra. In quella circostanza veniva diffusa una preghiera alla « M.d.L. » indulgenziata dal Vescovo di Como.

L'11 dicembre 1955, nel Santuario della Madonna di Guadalupe (Messico), un operaio e imprenditore, dinanzi ad oltre 200.000 lavoratori e datori di lavoro, deponeva una corona d'oro sul capo della Madonna Bruna, proclamata « Regina del L. ».

Il 24 maggio 1959, a Loreto, in occasione del pellegrinaggio nazionale, le lavoratrici domestiche organizzate nelle ACLI, ripetevano anch'esse la loro consacrazione a Maria e lanciavano un messaggio a tutte le lavoratrici del mondo, perché, tornando col pensiero alla casa dove Ella ha lavorato, onorino e venerino in Lei la « M.d.L. ».

4. *Il l. di Maria nell'iconografia*. Anche qui la Madonna Lavoratrice ha preceduto la figurazione di Cristo Lavoratore e di S. Giuseppe Lavoratore. La prima rappresentazione di Maria in relazione al lavoro risale al sec. V e si trova nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore: Maria sta filando la lana purpurea che fluisce dal cesto ritto al suo fianco.

Sia in Oriente che in Occidente, nelle antiche rappresentazioni dell'Annunciazione (per es. nella Basilica di Parenzo, sec. VI; nella Cattedra d'Avorio di Ravenna, tra il 546 e il 556), Maria veniva rappresentata con la rocca e col fuso; solo nel sec. XI, alla rocca e al fuso venne sostituito il libro, aperto o chiuso, tra le mani o sulle ginocchia.

Nel mosaico della Chiesa di Kahrié-Giami di Costantinopoli, del sec. XIV, Maria ri-

ceve dal Sommo Sacerdote la matassa di porpora per tessere il velo del Tempio; in una vetrata di Pürgg, del 1300 (conservata nel Museo di Vienna), viene rappresentata mentre lavora al telaio; nell'Evangeliario di Sciaffusa, del 1330-40, mentre ricama; in una tavola della Cattedrale di Barcellona, della Scuola Catalana, mentre accorcia e confeziona la veste a Gesù. Han rappresentato la Madonna intenta ai lavori di cucito Bernardino Luini (al Brera), Giovanni Francesco Caroto (Pinacoteca Estense e Accademia delle Belle Arti di Venezia).

Il Murillo la ritrae, nella Sacra Famiglia, intenta all'arcolaio (Museo del Prado). Altrettanto fanno Juan Borgogna, Jacinto Espinosa, Gherardo delle Notti, Charles Le Brun, Bernardo Castello (Santuario della Misericordia presso Savona), F. Lozza, A. Donaducci, ecc.; Guido Reni la rappresenta nell'atto di cucire il corredino per l'atteso suo Figlio (Quirinale). La Scuola del Caravaggio ce la presenta nell'atto di imparare a cucire dalla madre S. Anna (Roma, Palazzo Spada).

Nel sec. XIX, il tema viene trattato con maggiore frequenza. Notevoli i dipinti di Enzo Canestrato, Giorgio De Chirico, Carlo Carrà, Efisio Oppo, Pio Fantini, ecc.

Nel 1957, l'Ufficio Centrale Assistenti «Acli» imbandiva un concorso sulla M.d.L. che ebbe un buon esito.

BIBL.: ZAMPOGNA G., *Maria, Regina del Lavoro*, in «Lettera agli Assistenti», aprile 1958; CRIPPA E., *La M.d.L.*, Edizioni Paoline, 1959, 143 pp.

LEONE I (S.). — Nato, forse, in Roma, fu Papa dal 440 al 461, successore di Sisto II. È annoverato tra i più grandi Pontefici, per cui meritò l'appellativo di «Magno». Condannò il Concilio di Efeso del 449 (il cosiddetto *Latrocinium Ephesinum* col suo celebre *Tomus* nel quale definisce il dogma della duplice natura di Cristo nell'unità della persona (verità indispensabile per salvare la maternità divina). Questo insegnamento di L. I fu proclamato nel Concilio di Calcedonia (451) per cui i Padri di quel Concilio dissero: «Pietro ha parlato per bocca di L.». Si posseggono di lui 96 sermoni e 173 lettere. Morì il 10 novembre del 461. Benedetto XIV, nel 1751, lo proclamò Dottore della Chiesa.

Nei suoi sermoni ha vari accenni a Maria, particolarmente alla sua perpetua verginità (PL 54, 195 s.), ed alla realtà della divina maternità contro i Manichei i quali negavano «la nascita corporale di Cristo da Maria Vergine» (PL 54, 206).

Sono tuttavia apocrifi: 1) il *Sermo 2 in Nativ. Domini* (PL 54, 487-488b) posteriore a San L. I (Cfr. Morin G., *Miscellanea Agostin.*, Roma 1930, I, p. 742); 2) il *Sermo 15 in Annunt.* (PL 54, 508c-511d); 3) il *Sermo 6 de Annunt.* (PL 56, 1140a-1144d = PL 48, 777a-781d), il quale non è altro che la versione di un'Omelia di Proclo (*Encomion*) fatta da Mario Mercator (vissuto a Costantinopoli nel sec. V).

BIBL.: MELCHIOR A S. MARIA, O.C.D., *Maria's plaats in het verlossingwerk volgens St. Leo de Grote*, in «Standaard v. Maria» 24 (1948) pp. 2-16.

LETTERATURA MARIANA. — Anche la L., come l'Arte, ha sentito potentemente, in ogni tempo, il fascino della «Donna» per antonomasia, la Vergine-Madre di Dio, e l'ha espresso in modo particolare nella poesia. È stato detto, e non senza ragione, che «la poesia del Cristianesimo è un buon terzo mariana» (Cfr. «Marianum», 2 [1940] p. 251).

I. *Letterature orientali.* Basti dare un rapido sguardo alla letteratura greca, siriaca, copta, etiopica ed armena.

1. *Letteratura greca.* La prima e più bella pagina scritta in greco su Maria è indubbiamente quella in cui S. Luca ha dipinto la divina scena dell'Annunciazione (Lc 1, 26-38). Essa è anche l'ispiratrice d'innumerevoli altre mirabili pagine, in versi e in prosa.

È degno di particolare menzione S. Romano di Emesa (sec. VI) detto il Melode (Cfr. Cammelli G., *Romano il Melode*, Firenze 1930; Chevalier C., *Mariologie de Romanos (490-550 environ) le Roi des Mélodes*, in «Rech. de Sc. Rel.» 28 [1938] pp. 48-71). Egli è ritenuto come il principale cultore di un nuovo genere innografico detto *Kontákion*. Nella sua forma originaria (del sec. VI) il *Kontákion* consta di 18-24 strofe o stanze di uguale struttura metrica, precedute da un proemio di ritmo e stesura differente, la chiusura del quale serve da ritornello a tutte le strofe successive. Il *Kontákion* più celebre è l'inno *Akátistos* (v.), oggi comunemente attribuito a S. Romano. A questo celebre cantore della Vergine, si debbono aggiungere S. Andrea di Creta († 740) col suo «Canone» per la festa della Concezione

e con quello per la festa della Natività di Maria (PG 97, 1315d-1330c); S. Giovanni Damasceno coi suoi inni per l'Annunciazione (PG 86, 851-52), per la Dormizione (PG 96, 1363-68) e coi suoi tropari pei funerali (PG 1368-70); S. Teodoro Studita († 826) coi suoi *Theotókia* sparsi nel *Triodion*, e, particolarmente, S. Giuseppe l'Innografo († 886), autore di innumerevoli *Theotókia* sparsi nei vari libri liturgici (PG 105, 983-1422). Il «Canone» è un nuovo genere di innografia che incomincia ad apparire e ad affermarsi nel sec. VIII (fino a questo secolo aveva dominato il *Kontákion*). Consta di nove odi, ciascuna delle quali consta di quattro o più strofe (tropari); l'ultima di queste è sempre dedicata alla Madonna (Theotókion»). Nel sec. X abbiamo Giovanni Geometra il quale ci ha lasciato cinque inni mariani (PG 106, 854-68) e Cosma Vestitor, autore di un «Canone» per la festa della Concezione (PG 106, 1006-1018). Va anche ricordato l'Imperatore Teodoro Duca Laskaris. Il P. Krypiakevyč ha elencato 360 inni mariani più importanti tra Kontaki, Canoni, Canoni Paracletici e Theotocari (*Elenchus maiorum hymnorum Deiparae*, in «Zapinski nanskovogo Tovaristva Imeni Tseveanka» 123-24 [1917] pp. 1-55; Cfr. anche, dello stesso autore, l'articolo *De Hymnographia mariana* in *Ecclesia greca*, ibid., 121 [1915] pp. 1-62). Fra tutti questi inni domina, per la sua bellezza e per la sua celebrità, il cosiddetto inno *Akátisto* (v.). Accanto ad esso, nella liturgia bizantino-slava, se ne trovano altri raccolti da Popov (*Pravoslavanye Russkie Akatist*, Kazan 1903).

2. *Letteratura siriaca*. Il primo posto spetta indiscutibilmente a S. Efrem Siro († 373) (v.), cantore delle glorie della Vergine Immacolata (Cfr. Ricciotti G., *Inni alla Vergine*, traduzione integrale dal siriaco, Roma 1952). La letteratura siriaca, inoltre, vanta gl'inni mariani di S. Balay, corepiscopo della diocesi di Aleppo (della fine del sec. IV), le omelie metriche e gl'inni di Giacomo vescovo di Sarzug († 521), nonché Cirillonas Siro (sec. IV-V) coi suoi sei inni mariani (Cfr. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei Padri Siriaci*, in «Or. Christ. Per.» 1 [1935] pp. 110-111). Né va dimenticato l'inno alla Madonna del celebre poeta Ghiwarchis Warda (v.), (del sec. XIII, usato dai Caldei per tutte le feste della Vergine (Cfr. Baumstark, *Geschichte der syrischer Literatur*, Bonn 1922, p. 305).

3. *Letteratura armena*. Tra i principali cantori e poeti della Chiesa armena figurano i nomi di Pietro Sunetzi (sec. VI), Stefano Sunetzi (sec. VIII), S. Gregorio di Narek († 1003) (v.), il Patriarca Narsete il Glaiense († 1173) e Narsete Lampronense († 1198) Arciv. di Tarso. Gl'inni mariani di questi poeti armeni si trovano riuniti, tradotti in latino, nel libro *Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta*» (Venezia 1877) per merito dei PP. Mechitaristi di S. Lazzaro.

4. *Letteratura copta*. Il libro liturgico della «Santa salmodia di Kîahk», composto nel medioevo, è tutto un poema in onore di Maria. Anche il cosiddetto *Turûhat* contiene inni mariani di squisita fattura (Cfr. Burmester O.H.E., *The Turûhat of the Coptic Church*, in «Or. Christ. Per.» 3 [1937] pp. 78-109). Nell'inno per la dedicazione della chiesa di Deir Muharraq, si ha una lirica esaltazione della universale mediazione di Maria nella distribuzione di tutte le grazie. Incomincia con l'invito: «Venite e lodiamo dicendo: Per mezzo di Maria, Madre di Dio, poiché ogni aiuto è concesso ai cristiani: Per mezzo di Maria, Madre di Dio». Vengono quindi enunziati, uno per uno, i grandi benefici da noi ricevuti, ed alla enunciazione di ciascun beneficio vengono ripetute, come ritornello invariabile, le parole: «Per mezzo di Maria, Madre di Dio» (Cfr. *Kitâb al ibsalmûdîah uâ as-sanaûiah*, Il libro della santa salmodia annuale, Il Cairo 1908, pp. 131-135).

5. *Letteratura etiopica*. La poesia in onore di Maria Madre di Dio è abbondantissima. La Chiesa Etiopica infatti ha tre uffici mariani, squisitamente poetici: il *Weddâsê Mâryâm* (= Lode di Maria) di autore ignoto (vissuto, a quanto sembra, nel sec. IX-X) diviso secondo i giorni della settimana (ed. etiopico-tedesca di K. Fries, *Weddâsê Mâryâm*, Lipsia 1892); il *Weddâsê wa-Genây* (= Lode e ringraziamento), per la domenica, esistente già nella prima metà del sec. XIV (pubblicato in etiopico da I. Guidi, Roma 1900); e l'*Arganona Dengel* (= Organo della Vergine) per tutti i giorni della settimana, attribuito a Giorgio l'Armeno e composto nel 1440 per ordine dell'Imperatore Zar' a Jakob (edito nella versione tedesca da S. Euringer in «Klerusblatt Eichstät», 1926, nn. 32-35). Oltre a ciò, il Grohman ha pubblicato una raccolta di inni mariani etiopici, composta di una trentina di inni liturgici e di 65 poesie popolari, composte in gran parte nel sec. XV (*Aetiopische Marienhymnen*, Lipsia 1919) tra i quali primeggia quello

intitolato «il cantico dei fiori», un poema di 156 strofe esaltanti, con vivaci immagini e similitudini, l'augusta Madre di Dio (l. c., pp. 25-36).

1. *Letteratura latina.* Maria è la stella tanto attesa dal poeta pagano nella fonda notte del paganesimo: «Aspettiamo — così in un frammento di Jone di Ceo — la stella mattutina — dall'ala bianca — che viaggia nelle tenebre — primo annunzio del sole». Spunta la stella, Maria, e con essa spunta la poesia. Non appena infatti l'anima cristiana, libera dalle persecuzioni, lascia le tenebre delle catacombe e alza liberamente lo sguardo nell'azzurro dei cieli, vi scorge tosto la vaga stella del mattino, Maria, e insieme alle prime basiliche si elevano i primi canti. Basta nominare S. Ambrogio (v.), Prudenzio (v.), Paolino di Nola (v.), Giovenco Sedulio (v.), Ennodio di Pavia († 521), Venanzio Fortunato († 601) (v.), S. Adelmo († 709) autore de *De laudibus virginitatis*, Hincmaro (autore del *Carmen dogmaticum ad B. V. Mariam*), la principessa sassone Hrotsvitha, del sec. X (autrice del poema *Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactae Dei genitricis quam scriptam repperi sub nomine sancti Jacobi fratris Domini*: Cfr. *Oeuvres de Hrotsvitha*, pubblicate dal Dr. Barack, Nuremberg 1858), S. Pier Damiani (v.), Hildeberto vescovo di Tours (1055-1134), Guiberto di Nogent († 1124), lo ps.-Anselmo, Goffredo ed Adamo di S. Vittore, Oglerio di Locedio, autore del *De Laudibus VB. Virginis* di cui fa parte il *Planctus Mariae* attribuito a S. Bernardo. (Cfr. Barré II, in «Rev. asc. myst.» 29 [1952] pp. 243-266) ecc. Nei circa tremila inni medievali, non son pochi quelli dedicati alla Vergine (Cfr. Dreves G. M.-Blume C., *An. hymn. medii aevi*, Lipsia 1866 ss.; *Poetae latini medii aevi*, in MGH, Berlino 1880-99). È da rilevare che, fino al 700, nella poesia artistico-religiosa, dominò la forma metrica; dal 700 poi, fino all'epoca carolingia (768-887), prevalse la forma ritmica.

A S. Bonaventura sono stati falsamente attribuiti due inni mariani di largo uso: *Imperatrix clementiae* e *O gloriosa Domina quae tua cruciamina.* Nella copiosa, ma scadente produzione dell'innodia dei secoli XIV e XV, occupa un posto distinto, per la sua eleganza, Tommaso da Kempis († 1471) coi suoi inni mariani (Cfr. Mercator J., *Quae de B. Maria Virgine passim scripsit Thomas a Kempis*, Londini 1924) e il trinitario Gaguin (v.).

Degne di nota, dal sec. IX al sec. XV, le copiosissime e differentissime composizioni poetiche latine imperniate sulla *Mater Dolorosa*, fra le quali il patetico *Stabat Mater* (v.) ed i molti *Planctus Mariae* che lo precedettero e lo seguirono e che furono come il germe delle rappresentazioni sacre drammatiche che avevano luogo negli ultimi giorni della Settimana Santa (Cfr. Ermini F., *Lo Stabat Mater e i pianti della Vergine nella lirica del Medioevo*, Città di Castello 1916, pp. 52-53; Schöhnbach A., *Die Marienklagen*, Graz 1874; Wechssler E., *Die romanischen Marienklagen, ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter*, Halle a. S., Niemeyer 1893; Cremaschi G., *Planctus Mariae*, in «Aevum» 29 [1955] pp. 393-468).

Nello spazio di un secolo circa, videro la luce tre grandiosi poemi mariani: la *Parthenice prima sive Mariana* del Carmelitano Battista Mantovano, appellato da Erasmo «il Marone cristiano», pubblicato per la prima volta nel 1481 (ripubblicato recentemente, con versione metrica italiana, da Ettore Bolisani, Padova 1957); il *De partu Virginis* di Jacopo Sannazzaro, pubblicato nel 1526, giudicato «più virgiliano che virgineo»; e il *De beata Virgine Dei Matre Maria* del Ven. Giuseppe de Anchieta (v.). Degna di rilievo è anche la saffica *In Natali Mariae Virginis Sanctissimae* del vesco . umanista Francesco Patrizi, composta ve o il 1462-63 (Cfr. «Marianum» 17 [1955] pp. 535-38).

Nel sec. XVII è degno di nota il *Carmen epicum de Virginis in coelum assumptae triumphis* del P. Paolo Segneri senior (Cfr. «Latinas» 5 [1957] pp. 292-94).

Ai nostri tempi poi, vanno segnalati gli eleganti versi latini di Leone XIII, gl'inni mariani per la festa dell'Assunta e per quella della Regalità di Maria del P. Vittorio Genovesi, il carme *Lapurdum* del P. Giov. Battista Pigato C. R. Som. (Amsterdam 1955), i poemetti latini di Mons. A. Chiesa, ossia, il *Carmen Mariae peregrinanti sacrum* (Cesena 1952), il *Carmen* dell'Assunta (Cesena 1954) e quello su Lourdes.

2. *Letteratura italiana.* Il P. Mondrone (*La Sainte Vierge...*, p. 166, v. bibl.) dopo un accenno alla poesia dei trovatori (di ben scarso valore e di sentimento religioso poco profondo), rileva il profondo sentimento dei «giullari di Dio» (seguaci di S. Francesco d'Assisi) e asserisce che «è tra di essi — e con essi noi possiamo menzionare i Serviti — che noi troviamo i primi poeti autentici della nostra letteratura mariana». Una delle

primissime laudi — secondo il P. Mondrone — divulgata verso la metà del sec. XIII, probabilmente dai « Servi », è precisamente la *Lauda dei Servi della Vergine*: « Regina potentissima, sopra al cielo esaltata ». Dalla gloriosa del cielo, la primitiva poesia italiana passa tosto all'addolorata sul Calvario, ai piedi della croce, con le sue lamentazioni o pianti lirici (così frequenti dei sec. XIII e XIV nelle varie regioni d'Italia), lamentazioni che, dal monologo, passano presto al dialogo, dando così origine alla poesia drammatica delle sacre rappresentazioni (misteri o devozioni) a forti tinte, impressionistiche e animate da sentimenti poco in armonia con la missione corredentrice di Maria, quali, per es., quelli espressi in questi versi: « e' panni e 'l volto tutto mi stracciai - dié mi nel volto forte con le pugna ... »!... La poesia italiana, inoltre, dinanzi alla trascendente bellezza della Madre di Dio, sente e confessa la sua impotenza: « Nulla lingua può contare — come tu se' da laudare ». Guittone d'Arezzo dei « Frati Gaudenti » detti « della Beata Vergine Gloriosa », esalta in modo particolare la bontà e la misericordia della Madonna: « Se non miseria fusse, ove mostrare — si porìa né laudare — la pietà tua tanta e sì vera? — Conven dunque misèra a te, Madonna, miserando orrare ». Altrettanto fanno Fra Bonvesin da Riva (il quale mise in versi i « Miracoli della Madonna ») e il bolognese di Bonacosa, mentre Giacomino da Verona ne esalta la mediazione, necessaria per la nostra salvezza: « Dondo s'el n'è per mi, Vergen Maria, — nesun ascende en cel per altro ponto, — emperço ke vu si' scala e via — dont'è mester c'ogn'om là su ge monto ». Anche il bolognese Guido Guinizelli († 1276) ha accenti elevati per « la Reina del reame degno, — per cui cessa ogni fraude ». Gareggia con lui Jacopone da Todi (Cfr. Tresatti F., *Le poesie spirituali di fra Jacopone da Todi*, Venezia 1617; Sticco M., *La Vergine nei poeti scapigliati e disperati del Trecento*, in « Vita e pensiero » 37 [1954] pp. 228-242).

Nel sec. XIV, oltre alle composizioni mariane anonime, la letteratura italiana vanta una dozzina di poeti lirici mariani, con a capo i suoi tre geni più grandi: Dante (v.) con la sua « Divina Commedia » che è tutta un'esaltazione della mediazione di Maria nell'opera della nostra salvezza; Petrarca con la sua canzone « Vergine bella che di sol vestita... », dal Papini giudicata più bella di quella messa da Dante sulle labbra di S. Bernardo; Boccaccio, coi suoi due mirabili sonetti mariani, il primo dei quali incomincia col verso: « Non treccia d'oro, non d'occhi vaghezza... ». A questi tre sommi poeti mariani vanno aggiunti altri minori, quali Fazio degli Uberti, Sennuccio del Bene, Saviozzo, Franco e Giannozzo Sacchetti, ecc. (Cfr. Fossi M., *Spiritualità mariana nei poeti italiani del sec. XIII e XIV*, in « Vita Crist. » 23 [1854] pp. 527-45).

Nel sec. XV, son degni di menzione il domenicano Giovanni Dominici con la sua idilliaca laude: Di', Maria dolce, con quanto disío - miravi il tuo Figliol Cristo mio Dio... »; Leonardo Giustiniani con la laude *Maria, Vergine bella*, ove, tra l'altro, asserisce: « Non ha cuor gentile — chi te, Maria, non serve per amore... »; Lorenzo il Magnifico, autore di pregiate laudi e poesie alla Vergine; Feo Belcari, il quale dedicò interamente la sua Musa a Maria, e sentenziò: « Se tu donassi il cuore — a Maria Vergine bella — sentiresti per quella — che cosa è dolce amare »; il Servita Gasparino Borro, autore di un vasto poema mariano *Triumphi in onore di Maria*, oltre che di sonetti, canzoni e lodi di squisita fattura. A tutti questi, andrebbero aggiunti: Francesco d'Albizzi, Antonio di Guido, Pier Francesco de' Medici, il Poliziano, il Pulci, il Savonarola, il Giambullari, ecc.

Nel sec. XVI, se abbondano i poeti, scarseggia la vera poesia, se si eccettui quella di Vittoria Colonna e di Veronica Gambara, e specialmente di Torquato Tasso, il primo ad invocare, in luogo della Musa, Maria nella sua *Gerusalemme liberata* e autore, tra l'altro, di una canzone alla *Madonna di Loreto*, di una mirabile parafrasi dello *Stabat Mater* e del poemetto *Le lagrime di Maria*, composto di 25 ottave, la prima delle quali incomincia con questi patetici versi: « Piangete di Maria l'amaro pianto — che distillò dagli occhi alto dolore — alme vestite ancor di fragil manto — in lacrime lavando il vostro errore... » (Cfr. *La Madre di Dio nella vita e negli scritti di Torquato Tasso. Ricerche e memorie del C.L.T.*, Roma 1903).

Nel sec. XVII, son degne di particolare menzione le composizioni poetiche del Chiabrera, Testi, Redi, Filicaia, Menzini, ecc.

Anche nel sec. XVIII si hanno alcune composizioni (prevalentemente sull'Immacolata Concezione) del Muratori, Vico, Metastasio, Rolli, Frugoni, Varano, Bettinelli, Parini, Paradisi, Mascheroni, ecc. Nelle composizioni di questi poeti non manca autentica poesia, come questi versi del Parini alla

Vergine che allatta il Figlio: « Non pure al piccolo — Divin Signore — ma a tutti gli uomini — vita darai — fior delle Vergini — col tuo licore ». La poesia popolare mariana di S. Alfonso M. de Liguori (Cfr. Gregorio O., *Canzoniere alfonsiano*, Angri 1933) vanta una freschezza suggestiva.

Nel rinnovamento della letteratura attuatosi nel sec. XIX abbiamo poesie mariane nel Monti, nel Manzoni, nel Borghi, nel Torti, nel Pellico, nel Parzanese, nel Belli, nel Venturi, nel Prati, nel Tommaseo, nello Zanella, ecc. Può anche essere ricordata la pubblicazione dal titolo « Albo Mariano », omaggio di scrittrici italiane a Maria (Firenze 1897): ben 94 scrittrici, tra le quali figurano nomi illustri e rappresentativi.

Nel nostro sec. XX, i cantori italiani di Maria sono legione: Severino Ferrari, Arturo Graf, Giovanni Marradi, Arrigo Boito, Giovanni Pascoli, Antonio Fogazzaro, Giovanni Bertacchi e, financo Giosué Carducci e Gabriele d'Annunzio. Ma fra i più autentici cantori della Vergine meritano speciale segnalazione: Giovanni Vitelleschi, Giuseppe Manni, Paolo dell'Olio, Clemente Barbieri, Vincenzo Podestà, Giulio Salvadori, Ada Negri, Vincenzina Lancellotti, Maria Linda Bonacci Brunamonti, Clemente Rebora, Luigi Zambarelli, Fabio Gualdo, Enrico Pea, Aniello Calcara, Giovanni Papini, Domenico Giuliotti, Angelo Gatti, Angiolo Silvio Novaro, Giovanni Casati, Angelo Barile, Giuseppe Ungaretti, David Maria Turoldo, Giuseppe De Simone, ecc.

BIBL.: Rosso G. A., *La Madonna nella letteratura italiana*; I. *Dalle origini al Rinascimento*, Artigianelli, Roma 1906; Pazzaglia L., O.S.M., *Maria e i poeti italiani*, in « Maria e l'Italia », Sales, Roma (1943) pp. 71-80; Del Colle G., *La Madonna nelle Lettere*. II. *La Madonna nella poesia italiana*, in « Enc. Mar. « *Theotócos* », pp. 659-65; Matteucci B., *La Madonna nella teologia delle lettere*, ibid., pp. 640-659; Id., *Un secolo di letteratura mariana*, in « Un secolo di storia Mariana », Napoli 1953, p. 28-36; Id., *La Madonna nella Letteratura*, in « Mater Christi », Cath. Fides (1957) pp. 613-761; Manacorda G., *La Madonna nella poesia*, Roma 1954; Mondrone D., *La Sainte Vierge dans la poésie italienne*, presso Du Manoir, II, pp. 169-195; Martello F., *Laudi mariane dei più insigni poeti di tutti i secoli nella letteratura italiana*, Napoli 1853; Sala da Milano A., *Antologia poetica mariana*, Firenze 1875.

ANTOLOGIE MARIANE: Cipriani C., *Maria nella poesia italiana*, Borgo S. Lorenzo 1904; Biagiotti D., *Antologia poetica mariana*, Siena 1904; Lupidi G., *Maria e il Parnaso italiano*, Acquapendente 1906; Marotta G., *Lirica Mariana*, Milano 1932.

3. *Letteratura francese*. 1) *Nel Medioevo*. La letteratura mariana, in Francia, ha inizio nel sec. XII, insieme alla cavalleresca espressione *Notre Dame* (usata per la prima volta, a quanto sembra, da un certo Adgar, autore dei *Miracles de Notre Dame* editi dal Mussafia, IV, p. 134). È lo « spirito di cortesia » per la « donna », fiorito in quel secolo, che spinge i « trovatori » a rendere omaggio alla « donna » per antonomasia, a Maria, l'« avvocata » dei peccatori presso il suo divin Figlio, come risulta dai miracoli da Lei operati che venivano raccontati in ogni parte della Francia. Fu così che, all'inizio del sec. XIII (verso il 1220), il benedettino Gautier de Coincy († 1236) ne trova una raccolta in latino e li traduce in versi francesi ottosillabi, i quali avranno una larghissima diffusione (*Les miracles de la Sainte Vierge, traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*. L'Abbé Poquet, Parigi 1857). Il racconto dei miracoli è preceduto da canzoni accompagnate da musica (Cfr. Stadtmuller, *Die Marienlieder des Gautier de Coincy*, in « Zeitschr. f. franzoesische Sprache u. Literatur », 1931, p. 481). La raccolta si apre col racconto della celebre leggenda di Teofilo, che il popolarissimo poeta lirico Rutebeuf (verso il 1260) porterà poi sulla scena col suo piccolo dramma sacro *Le miracle de Théophile*, che ebbe vasta e profonda risonanza e un notevole influsso. Dello stesso Rutebeuf († 1280), peccatore confesso, ma devotissimo di Maria, abbiamo anche *Une chanson à Notre Dame* (Cfr. *Oeuvres complètes* de Rutebeuf, ed. Jubinal, Parigi, s.d., t. II, pp. 149-151) ed un'Ave Maria (Ibid., pp. 142-48) ove ogni parola viene commentata con una strofa. Nella raccolta viene rammentato un miracolo in favore di due giocolieri (*Le miracle de la sainte chandelle d'Arras*) a perpetua memoria del quale venne istituita, in Arras, la *Confrérie des Jongleurs et Bourgeois d'Arras* di cui si conservano ancora i registri, dai quali appare che, nel solo sec. XIII, non meno di 180 poeti, particolarmente devoti della Vergine protettrice dei giocolieri, si trovavano in Arras. Un altro miracolo a favore di un giocoliere si trova nel famoso *Del Tumbeor Notre Dame* (in « Romania », 1873, pp. 315-325), ed ha fornito al Massenet il soggetto per l'opera: *Le Jongleur de Notre-Dame*.

Ma è nel dramma liturgico o semiliturgico, ossia, nei cosiddetti « Misteri » che Maria domina come Regina. Verso la fine del sec. XII, in un Ufficio della 2ª domenica di

settuagesima, il teatro francese in volgare ha *Le Jeu d'Adam et Eve*, ove s'intravede il « Nuovo Adamo » e la « nuova Eva ». Più rilevante è la parte di Maria nei primi *Misteri della Natività* (misteri natalizi) che furono in voga dall'inizio del sec. XIII fino al sec. XVII; ancora più rilevante, anzi dominante, è la parte che la Vergine, come Madre Addolorata dell'Uomo-Dio vittima dei nostri peccati, viene ad avere nei cosiddetti *Misteri della Passione* che, iniziatisi nel sec. XIII, si svilupparono nel sec. XIV e XV per opera specialmente di Eustachio Marcadé (primo quarto del sec. XV), di Arnoldo Greban (della metà del sec. XV) e di Giovanni Michel (dell'ultimo quarto del secolo XV). I sentimenti dell'Addolorata vengono eccessivamente umanizzati.

Nel sec. XV, la lirica mariana in Francia vanta due belle *Preghiere alla Vergine* di Marziale d'Auvergne (1440-1508) e, principalmente, una classica *Ballade pour prier Notre-Dame* composta dal celebre poeta Francesco de Loges, detto Villon (1431-1480), per uso della sua vecchia madre, autentico gioiello della letteratura francese.

2) *Età moderna.* L'abbondante letteratura mariana del « Rinascimento francese » (sec. XVI) ha carattere prevalentemente popolare. Non mancano tuttavia di valore letterario alcuni dei *Chants Royau* (grandi Odi) di Pietro Gringoire (1475-1544), di Francesco Bérenger de La Tour d'Anbenas (sec. XVI), di Caterina d'Ambroise (sec. XVI), nonché alcuni « sonetti » di Anna des Marquets († 1588) e la *Prière à l'hereuse Vierge* di Giovanni Passerat (sec. XVI).

Nel sec. XVII, la Controriforma segna in Francia una vera rinascita della letteratura mariana. Giorgio de Brébeuf (1617-1661) dedicava alla *très digne Mère de Dieu* un lungo e famoso poema; mentre Pietro Corneille (1606-1684), il padre della tragedia francese, traduceva in eleganti versi un poema latino attribuito a S. Bonaventura e il Piccolo Ufficio della Madonna. Sono inoltre degne di rilievo alcune invocazioni alla Vergine del La Fontaine (1621-1695) e due inni di Francesco Malaval (sec. XVII), il primo ad inneggiare al Cuore di Maria. Tra i prosatori, basti ricordare il Card. Pietro de Bérulle (1575-1629), Bossuet (1627-1704) e Fenelon (1651-1715).

Il sec. XVIII ci presenta molti versi, drammi e prose completamente privi di valore letterario (Cfr. Soeur Paul-Emile, *Le Renouveau marial dans la Littérature française depuis Chateaubriand*, Parigi 1939).

3) *Età contemporanea.* Nel secolo XIX, col *Romanticismo*, Maria diventa nuovamente l'ispiratrice dei poeti. Bastino i nomi del Lamartine (1830-1869), di Victor Hugo (1802-1885), di De Musset (1810-1872), di de Vigny (1797-1863), di Teofilo Gautier (1811-1872), di Gerardo de Nerval (1808-1855), di Luigi Veuillot (1813-1888), di Ernesto Hello (1828-1885) e di Paolo Verlaine (1844-1896), emulo del Villon non solo nelle miserie della vita ma anche nel lirismo con cui invoca la materna misericordia di Maria. L'esempio del Verlaine suscitava, sia in Francia che in Belgio, una vera schiera di poeti e prosatori mariani, tra i quali l'Huysmans (1846-1907) con *Les foules des Lourdes*, Leone Bloy (1846-1917) con *Celle qui pleure*, Federico Mistral (1830-1914) con i *Cantiques Provençaux pour Notre-Dame.*

Nel sec. XX l'omaggio dei poeti e dei prosatori a Maria si rivela imponente. Dominano i poeti: Paolo Claudel (1868-1935) (Cfr. Blanchet A., *Claudel à Notre-Dame*, in « Études » 285 [1955] pp. 148-172); Carlo Péguy (1873-1914), Max Jacob (1856-1943), Francesco Jammes (1868-1938), Germano Nouveau (1852-1920), Giorgio Failett (Fagus: 1872-1933), Pietro Emmanuel (n. 1916), Maria Rouget (Marie Noël; n. 1883); e i prosatori Francesco Mauriac (n. 1885) e Giorgio Bernanos (1888-1949). Né va dimenticato il contributo apportato alla letteratura mariana francese, fin dal 1900 e, particolarmente, fin dal 1940, dal Canadà (Cfr. Brien R., *Marie dans la Littérature canadienne-française*, presso Du Manoir, II, pp. 326-334; Soeur Paul-Emile, *A Notre-Dame de Lyre, l'hommage des poètes Canadien-Français*, Editions des Soeurs Grises de la Croix, 1939).

BIBL.: COHEN G., *La Sainte Vierge dans la Littérature française au Moyen Age*, presso Du Manoir, II, pp. 17-46; GARREAU A., *La Sainte Vierge dans les Lettres françaises modernes et contemporaines*, ibid., pp. 47-66; MABILLE DE PONCHEVILLE A., *Nazareth. Poèmes choisis en l'honneur de Notre-Dame* (XV^{e}-XX^{e} siècle), Ed. Alsatia, Parigi 1949, 240 pp.

4. *Letteratura spagnola.* La profonda religiosità e marianità del popolo spagnolo e il carattere prevalentemente popolare della sua letteratura, spiegano la costante presenza di Maria presso i poeti e i prosatori spagnoli.

1) *Età medievale.* La lingua castigliana o spagnola sorge, nel sec. XII e XIII, col

nome di Maria, come appare dalla canzone di Mio Cid e dai poemi di Gonzalo Berceo (tra la fine del sec. XII e la prima metà del sec. XIII) dal titolo: *Le lodi della Vergine*; *I miracoli della Madonna*; *Lamentazione che fece la Vergine Maria nel giorno della Passione.*

Nel sec. XIV, Giovanni Ruiz, arciprete di Hita, il più grande poeta del medioevo spagnolo, il primo ad introdurre il verso endecasillabo, nel Libro del *Buon Amore*, insieme ad accenti sensuali, ha passi di inebriante purezza e di devota servitù mariana: « Voglio servire a Te, fiore dei fiori, - e dir sempre dei canti alla tua lode, - mai cessar di servirti, - miglior tra le migliori ». Al Ruiz va aggiunto Pero López de Ayala (1332-1417), nel suo lungo poema, *Rime del Palazzos*, *Cantica alla Vergine di Monserrato*, e nella preghiera *A Santa Maria la Bianca di Toledo* ove canta: « Allorché sono angustiato - a Te innalzo il mio clamore, - e son tosto confortato - da ogni mio grande dolore: - in Te ho posto i miei amori, - e saranno come speme - che mi tolga dalle pene ».

Nel sec. XV, la raffinatezza dei numerosi *Cancioneros* si sostituisce alla spontaneità e alla limpidezza dell'afflato lirico. Domina, per il numero delle poesie mariane, Fernando Pérez de Guzman, il più teologo fra i poeti del tempo. A questo secolo risalgono i primi poeti drammatici spagnoli, autori di moltissimi *autos* (simili ai « Misteri » italiani e francesi), tra i quali, per limitarci ai maggiori, Gómez Manriquez, Giovanni de Encina, Luca Fernandez, Egidio Vicente e Bartolomeo de Torres Naharro. Quasi tutti i poeti di questo secolo, come quelli del secolo seguente, hanno consacrato alcuni versi all'Immacolata Concezione. Notevole anche la parte di Maria nei « romanzi », specialmente in quelli storici, essendo il romanzo la forma spagnola di poesia popolare per antonomasia.

2) *Età moderna.* Il sec. XVI, secolo d'oro della letteratura spagnola, è anche il secolo d'oro della letteratura mariana castigliana. Domina, tra i poeti mariani, Fray Luis de León (1527-1591) a cui vengono attribuiti odi, sonetti e composizioni mariane ove si inneggia, con accenti ispirati, all'Immacolata, alla « Vergine più pura del sole »: « o Vergine di sole rivestita — e di luci eternali coronata, — che col tuo divin piè sfiori la luna... ». Hanno devoti pensieri per la Vergine, nelle loro prose, anche i due grandi mistici spagnoli S. Giovanni della Croce (1542-1591) e S. Teresa d'Avila (1515-1582) nonché i grandi maestri d'ascetica B. Giovanni d'Avila (1500-1569), il B. Alfonso de Orozco, Fra Luigi di Granada (1504-1588), ecc. Fra Luigi de Acevedo è il primo a pubblicare in castigliano un « Mariale » completo, cospicuo per sodezza di materia e per eleganza di forma. Degno di particolare menzione è Lope de Vega (1562-1635), cantore appassionato di Maria in tutta la sua importante opera, nei suoi numerosi poemi epici, nei suoi drammi (*Il Cappellano della Vergine*, *La Buona Guardia*, ecc.) e nei suoi numerosi *autos*. È ritenuto il più fecondo poeta mariano di ogni tempo.

Nel sec. XVII, non vi è quasi poeta spagnolo che non abbia inneggiato a Maria; né meno abbondante è il tema mariano della prosa castigliana di questo secolo. È ben noto il nome di Calderón de la Barca (1600-1681), cantore di Maria in numerose odi, canti, drammi, egloghe e in ben 78 *autos* (fra i quali quello dal titolo *Il nostro cuore a Maria*). Egli è il cantore, per antonomasia, dell'Immacolata: dei suoi 78 *autos*, sei sono in onore di Lei, mentre negli altri ben 72 volte si fa menzione di un tale mistero. Fra gli altri drammaturghi che hanno celebrato l'Immacolata, sono degni di menzione Royas Zorilla (1607-1660) e Agostino Moreto y Cavana (1618-1657). Anche nella prosa, il tema mariano ritorna con frequenza in vari romanzi e in notevoli opere, quali: *Attaccamento e Amore a Maria* del P. Giovanni Eusebio Nieremberg S. J. (1595?-1685) e *La mistica Città di Dio* della Ven. Maria d'Agreda (1602-1665).

Nel sec. XVIII, tra i vari poeti spagnoli che hanno cantato la Vergine, è degno di particolare menzione Leandro Fernández de Moratín (1760-1828) per l'Ode *Alla Vergine di Lendinara* e per la *Cantata sull'Annunciazione.* Un poema elegante di stile, ma con tratti di cattivo gusto, è quello dal titolo *La Bellezza senza macchia* del gesuita spagnolo Gioacchino Navarro.

3) *Età contemporanea.* Alla fine del sec. XVIII e agli inizi del sec. XIX fiorisce a Siviglia un'« Accademia di Belle Lettere » che ha per Patrona l'Immacolata, alla quale quasi ognuno dei suoi numerosi membri (tra i quali figurano i migliori nomi della Spagna letteraria del sec. XIX) ha avuto cura di dedicare qualche composizione poetica. Sovrasta tutti, in questo secolo, il poeta Giuseppe Zorrilla (1817-1893) autore de *La Corona poetica*, lungo poema mariano. Degno

di menzione anche il poeta Gabriel y Galán (1870-1905). La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (1854) moltiplicò i cantori del singolare privilegio mariano e spinse il Sac. Mosé Escolá a fondare l'« Accademia di Lérida » (v. Accademie). Tutto ciò ha fatto sì che la seconda metà del sec. XIX fosse, per la poesia mariana castigliana, come un secondo secolo d'oro, suscitando una pleiade di buoni poeti mariani. Così, per es., Giuseppe Gioacchino Cervino ha scritto il bel poema *La Vergine dei Sette Dolori* (non privo, però, di inesattezze storiche e teologiche). La Vergine scompare quasi, nel secolo XIX, dal teatro, ma vien ricordata da tutti i più notevoli romanzieri cattolici ed anche da alcuni acattolici. Belle pagine mariane s'incontrano non solo presso gli oratori sacri, ma anche negli scritti degli uomini politici e degli apologisti più notevoli.

Il sec. XX conta numerosi (un centinaio) e valorosi poeti mariani, tra i quali vanno particolarmente ricordati Luciano García, Costa y Zlovera, Salvatore Rueda e Villaespesa, Liborio Portolés, Raimondo Tinao Benedí, Giuseppe Maria Peván, autore di varie liriche mariane dell'*auto*: *Per la Vergine Capitana*, ecc.

4) Fin qui abbiamo parlato, in rapida sintesi, della letteratura castigliana. Non sarà fuori di luogo un breve accenno anche alla *letteratura dialettale della Spagna*. Nel dialetto galiziano-portoghese abbiamo i Cantici di Alfonso X il Saggio (1221-1284) (Cfr. García Garcés N., *Sanctae Mariae magnalia in Canticis* [*Cantigas*] *Regis Alphonsi*, in « Eph. Mar. » 1 [1951] pp. 469-500). Nel dialetto catalano (Cfr. Verdaguer I., *Flors de Maria i altres poems marians. Rocopilació i próleg d'Octavi Saltor.* Barcelona, Editorial Selecta [1954] Biblioteca Selecta, 150) è degno di menzione il poeta filosofo e teologo Raimondo Lullo; nel dialetto valentino abbiamo il famoso *Mistero d'Elche* che, dal sec. XIII ai nostri giorni, viene rappresentato per la festa dell'Assunzione.

5) Né va omesso un accenno alla *letteratura ispano-americana*. Nel Perù sono degni di menzione il domenicano Fra Diego de Ojeda, autore della *Cristiada* e Suor Giovanna Agnese della Croce (sec. XVI). A Cuba, nel sec. XIX, si distingueva la poetessa romantica Gertrude Gómez de Avellaneda, la quale offriva alla Madonna di Bethlehem la corona d'alloro accordatale per i suoi lavori letterari; ad essa si aggiunge Giuseppe M. Herrera; nel Messico si sono distinti, nel cantare la Vergine, J. J. Pesado, Emanuele Carpio, Alessandro Arango y Escandón, Alessandro Arango e Roa Bárcena; nel Venezuela Andrea Bello, celebre uomo politico, Giuseppe Heriberto Maria de Quevedo, Blanco Fombona, ecc.; nel Nicaragua Rubén Dario; nella Colombia, molti poeti e prosatori hanno cantato la Madonna (Cfr. Rubinos J., S.J., *La Littérature mariale en Colombie*, in « Le Messager du Coeur de Jésus en Colombie », 1924, pp. 542-546; 579-594; Trujillo E., *La Mère de Dieu dans la Littérature colombienne*, Usaquen 1942; Pacheco J. M., S.J., *Marie dans la Littérature Colombienne*, in Du Manoir, II, pp. 337-340; Ramírez M., C.M.F., *María en la poesía Colombiana*, in « Virtud y Letras », 14 [1955] pp. 49-55); nell'Equatore, domina il poeta Giuseppe Gioacchino Olmedo; mentre in Uruguay, Acuna de Figueroa; in Bolivia, Andrea Eleizalde; nel Perù, Santos Chocano e Riccardo Palma; in Argentina, Giuseppe de Marmol; nel Cile, Carlo Waller Martínez, ecc- (Cfr. Sanz Diaz J., *Poesía Mariana en América. Los poetas cantan a la Virgen*, Barcelona 1954).

BIBL.: 1. *Testi*: Alvarez Miranda A., *Sociologia religiosa del marianismo hispanico*, in « Cuadernos hispanico-americanos », vol. XIX, n. 54, Madrid 1954; Corredor García A., O.F.M., *Poemas marianos. Selección entrensecada de diversos autores modernos...* Ediciones « Cruzada Mariana », Cáceres 1954; Id., *Lira Guadalupense o los poetas ante la Virgen de la Hispanidad. Compilación entrensecada de autores modernos*, Ediciones « Cruzada Mariana », Cáceres 1954; Edelvives, *La lira hispana a los pies de María*, Ed. Luis Vives, Zaragoza [1954]; Martinez Kleiner L., *La devoción mariana en la literatura popular*, in « Bol. ac. hist. » 29 (1949) pp. 229-262; Arrendono F., S.J., *Hacia un ensayo humanístico. La Santísima Virgen en la Lírica española*, in « Humanidades » (Comillas) 2 (1950) pp. 115-132; Castro Calvo J. M., *La Virgen y la poesía*, Universidad, Barcelona 1954; Ducos F., *Notre-Dame dans la Poésie espagnole*, in « Nouv. Rev. Mar. » 3 (1956) pp. 172-187; Frutos Cortés E., *El tema mariano en los autos sacramentales*, in « Memoria Congreso de Zaragoza, 1954 », pp. 91-132; Giménez R., *La Virgen María en la poesía española contemporanea*, in « Eidos » 1 (1954) pp. 100-195; Monsegú B., C.P., *El tema mariano en los autos sacramentales*, in « Est. Mar. », XIII, pp. 277-307; Perez N., S.J., *Notre Dame dans la Littérature espagnole*, presso Du Manoir, II, pp. 125-140.

5. *Letteratura portoghese*. La *Tutta bella* ha ispirato con singolare efficacia quasi tutti i poeti della *Terra di Santa Maria* (come fu appellata dai fondatori della nazione) dall'inizio della letteratura portoghese (nel secolo XII) fino ad oggi.

1) *Età medioevale.* Fioriscono, fin dall'origine, le ballate dei trovatori, in quartine armoniose e piene di nativa freschezza, cantate dal popolo, quale, per es., questa: « Nel sen di Vergin Madre - la grazia si è incarnata - entrò ed uscì per essa - qual sol per l'invetriata » (Cfr. Pires de Lima, *A poesia religiosa na literatura portuguesa*, Porto 1942, p. 167). Abbiamo già accennato, parlando della Letteratura Spagnola, ai cantici in galiaziano-portoghese di Alfonso X il Saggio (1221-1284); non è certo però che suo figlio, il re Dionisio (1261-1325), abbia composto un libro di lodi alla Madonna. Il re Giovanni I (1365-1433) tradusse dal latino in portoghese le *Ore di Maria* (v.), mentre suo figlio Pietro (1392-1449) componeva alcuni canti in onore di Lei, e l'altro suo figlio Duarte (1391-1438), erede al trono, nell'opera *Il consigliere leale* consacrava un capitolo (il XXV) all'Immacolata Concezione (fondamento della sua fede nell'Assunzione, in cui espone ragioni in favore della medesima). Alcuni, siac hierici che laici, si sono dilettati a comporre strofe bilingui, in portoghese e in latino, in onore di Maria. Nel *Canzoniere generale* di Garcia de Résende (1470?-1536) si trovano alcune composizioni mariane. Domina, nelle suddette composizioni, il contenuto teologico.

2) *Età moderna.* Nel sec. XVI la poesia portoghese raggiunge il suo più alto fastigio. Dominano: Gil Vicente (1457?-1537), autore di vari *Autos* mariani; Diego Bernardes (1530-1596) e suo fratello Fra Agostino della Croce, cappuccino, han lasciato versi ammirabili sulla Madonna; Sá de Miranda (1481?-1558?), parente dei Colonna, che introduce in Portogallo le forme letterarie del Rinascimento, autore di una *Canzone alla Madonna* d'ispirazione petrarchesca; e Camões (1524?-1580) nelle *Luisiades* e in altre sue numerose composizini (Cfr. Almeida de Carvalho C., *O culto da Virgem na poesia Quinhentista portuguesa*, in « Congreso Nac. de Braga, 1954 », pp. 843-856).

Il sec. XVII, segna il tramonto della poesia, mentre, in compenso, la prosa scrive le più belle pagine sulla Madonna, per opera specialmente di Fr. Luigi de Sousa (1555-1632), Fra Tommaso di Gesù (1529-1582), Antonio de Macedo (1606-1682) autore dell'opera *Eva e Ave ou Maria triunfante* (Lisbona 1676) e soprattutto il gesuita P. Antonio Vieira (v.) autore di mirabili discorsi mariani (*Maria Rosa mystica, excellencias, poderes e maravilhas do seu Rosario, compendiadas em trinta sermones asceticos e panegyricos*, I parte, Lisbona 1686, II parte, Lisbona 1688) e l'oratoriano Emanuele Bernardes (1614-1710) il quale consacrò alla Madonna le sue opere *Luce e Calore* e i cinque volumi della *Nuova Foresta*. Fra i poeti sono degni di menzione Barbuda Vasconcelos, autore del poema eroico *Virginidos*, Andrea da Silva e, sopra tutti, Rodrigo Lobo (1580-1622) col pomea *O Condestabre*.

Nel sec. XVIII, quantunque le cosiddette Accademie o « Arcadie » siano state prodighe di lodi a Maria, particolarmente poi alla sua Immacolata Concezione, continua il retoricismo del secolo precedente. Merita particolare menzione il Bocage (1765-1803) che ha dedicato vari canti a Maria con accenti di dolore per la sua miseria.

3) *Età contemporanea.* Non pochi letterati portoghesi, fedeli agli ideali della fede, ed alcuni anche ostili, hanno cantato lodi di Maria con strofe ispirate. Son degni di menzione Antero de Quental (1842-1891), Augusto Gil (1873-1929), Gomes Leal (1849-1921) e Antonio Nobre (1867-1950) di cui presentiamo questa perla: « Donna di venti secoli di etade - eppur perenne fior di giovinezza ».

Le celebri apparizioni di Fatima favorirono anche il rifiorimento della letteratura mariana. Tra i poeti contemporanei sí distinguono Correira d'Oliveira, Augusto di S. Rita, autore del *Poema di Fatima*, Alfonso Lopes Vieira, autore dell'Oratorio *Fatima* (musicato da Ruy Coelho), il sacerdote-poeta Moreira das Neves, autore del poema *Le sette parole della Madonna* (Lisbona 1938). Fra i prosatori eccelle Antero de Fiqueiredo col suo libro su Fatima.

Fra i poeti del Brasile sono degni di menzione i nomi di Alfonso Celso, autore di squisiti sonetti dal titolo *Mese del Rosario*; Alfonso Guimãres, autore dei sonetti *Settenario dei dolori della Madonna*; Antonio Thomaz e Durval de Morais.

BIBL.: 1. *Testi*: PINTO A., *Parnaso Mariano*, Coimbra 1926; MOREIRA A., *Cancioniero da Virgem*, Porto 1926; DE MOURA L. G., *Magno Florilégio Mariano*, (Campinas) 1949.

2. *Studi*: PINA A., *Nossa Senhora na poesia portuguesa*, in « Mensageiro de Maria », maggio-settembre 1940: CORTEZ PINTO A., *A presença da Virgem na literatura portuguesa*, in « Fatima altar do mundo », I, pp. 145-288; DULCE LEÂO M., *Notre Dame dans la Littérature portugaise*, presso Du Manoir, II, pp. 239-272.

6. *Letteratura tedesca.* Fonte potente di poesia, quantunque d'ineguale valore, è stata sempre Maria per i poeti tedeschi.

1) *Età medioevale.* Nel sec. IX c'incontriamo in due lavori in lingua tedesca di scarso valore letterario: l'*Héliland* di un anonimo, parafrasi poetica del Vangelo, e il Vangelo in versi dell'Alsaziano Otfried, ove la Madonna occupa un posto ben distinto.

Nel sec. XI si ha un *Marienlob* o elogio di Maria. Assai più ricco si presenta il secolo XII, nel quale troviamo, fra l'altro, una *Marienleben*, la prima vita di Maria scritta in versi tedeschi dal Sac. Werner, nel 1172, ed il *Marienlieder* (Canti Mariani), poema di un Sacerdote anonimo, in cui Maria viene paragonata al cielo, alla terra, alla luna; Essa è un giardino chiuso, l'albero della vita, la Vite vera, l'altare santo, ecc.

Nel sec. XIII, poeti e mistici, oratori e scrittori di «misteri», narratori di miracoli ecc. ne esaltano la bellezza, la potenza, la materna misericordia. Notevoli i due lavori mariani del poeta Corrado di Würzburg, ossia, un commento poetico all'*Ave Maria* (di 40 strofe di 17 versi, ciascuna delle quali incomincia con le parole *Ave Maria*) e *La fucina d'oro*, una specie di poema didattico dallo stile immaginifico. Di particolare importanza, in questo secolo, sono: *La lode renana di Maria* (*Rheinisches Marienlob*) e la *Marienleich* di Walther von der Vogelweide († 1230).

I secoli XIV e XV appariscono piuttosto poveri, se si eccettuino alcune belle pagine in prosa dei grandi mistici Eckart, Tauler ed Enrico Susone. Tra i cantici composti in onore di Maria sono degni di menzione quelli di Pietro von Arberg, Corrado von Queinfurte Pietro von Dresden.

2) *Età moderna.* Nel sec. XVI lo stesso Lutero, il quale rimproverava ai cattolici di venerare troppo Maria, anzi, di adorarLa, consacrava a Maria cantici di squisita fattura, ancora in voga. In uno di essi cantava: «Ella mi è cara, la preziosa serva, - ed io non posso dimenticarLa. - A Lei vengono resi onore, lodi, purezza, - Ella ha posseduto il mio cuore... - Ella vuol donarmi la gioia - col suo amore fedele per me. - Ella vuole assidersi presso di me - e colmare tutti i miei desideri» (Cfr. Zoff O., *Alte deutsche Marienlieder*, Weimar 1913, p. 66). Non pochi poeti protestanti lo imiteranno nel lodare Maria.

Nel sec. XVII, inneggiarono a Maria, Giovanni Schleffler detto *Angelus Silesius* (1624-1677) con alcuni epigrammi, il cappuccino Prokop von Templin (1609-1680) e l'agostiniano scalzo Abramo di S. Chiara (1644-1709) (v.). Per il Silesio, Maria è «un altro mondo» (*Pélerin chérubique*, trad. di Plard E., Aubier, Parigi 1946, IV, 42). Il Silesio — come l'Eckart — vede in Maria, Madre di Dio, il tipo dell'anima mistica: «Io devo essere Maria, e dare alla luce Iddio - se voglio che mi accordi l'eterna felicità (I, 24). - Se l'anima tua è serva, e pura come Maria, - Ella deve all'istante essere incinta di Dio (II, 104). - Di', o donna riverita, ciò che ti ha fatto scegliere, - per concepire e dar la luce a Dio. Non è stata forse l'umiltà? - Dicci se non è vero? Che anch'io sulla terra - possa diventar serva, sposa e madre di Dio (III, 3)».

Nel sec. XVIII abbiamo Gottlieb Klopstok (1724-1803) col suo celebre poema epico *La Messiade* ove si parla — molto umanamente — di Maria sul Calvario; Wolfango Goethe (1749-1832) col «Faust» nel quale, sulle labbra della pentita Margherita, mette la più bella preghiera tedesca alla Vergine Addolorata (Cfr. Pazzaglia L., O.S.M., *La Madonna nel «Faust»*, in «Ragg. Mar.», 1949, pp. 75-80), e Federico Leopoldo von Hardenberg, detto «Novalis» (1772-1801), il quale (protestante con sentimenti cattolici) vorrebbe che l'uomo riconoscesse Maria come propria Madre, ridiventasse bambino e portasse così il cielo sulla terra.

3) *Età contemporanea.* Nel sec. XIX sono degni di nota i poeti cattolici Brentano, Eichendorff, Weber, e gli acattolici Schendorf ed Heine. Clemente Brentano (1778-1842) con le sue *Romanze del Rosario* chiamate il *Faust cattolico*: «un poema... — così ne descrive egli stesso il soggetto — in cui una grande colpa ereditaria, che si trascina attraverso parecchie generazioni e che data dall'epoca della vita di Gesù, si libera per mezzo dell'invocazione del Rosario cattolico».

Giuseppe von Eichendorff (1788-1857) è l'autore, tra l'altro, della poesia *Nostalgia di Maria*, in cui mostra l'umile verginella di Nazareth in atto di desiderare, prima un vestito azzurro tutto seminato di stelle, come il firmamento, e poi un bambino rosso e bianco come i fiori del giardino. Ed ora Ella ha tutto ciò: ha il vestito con le stelle e il Bambino: Costui ch'Ella innalza nel fosco mondo, tutto raggiante di luce grida eternamente: a casa, a casa!

Federico Guglielmo Weber (1813-1894), nei suoi *Fiori Mariani* (*Marienblüten*), ha offerto alla Vergine un bel mazzo di fiori freschi; il protestante Max von Schenken-

dorf, anch'egli, come il Novalis, di sentimenti cattolici, ha cantato la Madonna.

Henrico Heine (1797-1854) è famoso per la sua emozionante ballata *Il pellegrinaggio a Kevelaer* nella quale racconta la storia di un giovane di Colonia che, in seguito alla morte della fidanzata, aveva il cuore malato. Sua madre lo conduce in pellegrinaggio al celebre Santuario mariano di Kevelaer per chiedere alla Vergine la guarigione del suo cuore. Sicura della grazia, porta con sé, come ex-voto, un bel cuore di cera. Madre e figlio, giunti nel Santuario, pregano con fervore e appendono l'ex-voto e poi vanno a letto. Durante la notte, la Vergine si piega verso il guanciale del malato, sfiora con la mano il cuore di lui e, sorridendo, scompare. L'indomani la mamma entra nella camera del figlio e trova il cuore di lui calmo: ha cessato di battere, il fidanzato si era ricongiunto alla donna amata. La mamma non versa una lacrima: congiunge le mani e ringrazia Maria.

Nel sec. XX si nota una ricca rifioritura di poesia mariana non solo in campo cattolico, ma anche in quello protestante, sempre più attratto dal fascino di Maria, della «più sublime personificazione dell'invisibile grandezza femminile» (così il protestante Foester). Per i poeti acattolici, tuttavia, Maria è, per lo più, un puro simbolo, senza alcun valore dogmatico. Tale è la Madonna nei versi di Ottone zur Linde, Carlo Röttger, Rodolfo Paulsen, Roberto Janeck, Elisabetta Hahn, Enrico Bockemühl, ecc. Gridi e gemiti spontanei e sinceri alla Vergine bella e misericordiosa, rifugio dei peccatori, si riflettono nei versi di Ermanno Hesse, Felice Braun, Alberto Lorentz, Pietro Wiemar, Cornelio Ebertz, Cristiano Jensen, ecc. Notevoli i versi di Elisabetta Hahn sulla eterna Madonna.

Tra i molti poeti cattolici vanno ricordati, in modo particolare, il convertito Reinhard Johannes Sorge col suo poema in 12 canti *Madre dei cieli* e il grande poeta Raniero Maria Rilke (1875-1926), nato e seppellito cattolico, ma vissuto affrancato da ogni legame «confessionale», con le sue *Preghiere delle giovani a Maria* e, specialmente, con la sua *Vita di Maria* (*Marienleben*) scritta nel 1913, composta di 15 poesie che cantano i 15 principali episodi della sua vita (Cfr. Guardini R., *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, Ueberlieferung und Auftrag*, II, p. 16, Franke, Berna 1946; Fabro C., *La «Vita della Madonna», del poeta R. M. Rilke*, in «Città di vita», 14 (1959) pp. 291-302; Errante V. ha tradotto, in italiano, delle opere del Rilke: *Liriche*, IV Ed., Sansoni, Firenze 1947).

BIBL.: 1. *Testi*: WACKERNAGEL PHIL., *Das Deutsche Kirchenlied*, 5 voll., Lipsia 1864-1870; BOCKEMUEHL E., *Die moderne Mariendichtung*, L. Klotz, Gotha 1928; GUARDINI R., *Der Rosenkranz unserer lieben Frau*, Würzburg. Werkbundverlag; WEINRICH F. J., *Der Rosenkranz von Anno 1942*, Verlag Kemper; FALTZ M., *Dichter und Sänger im Dienste der Trösterin der Betrübten*, Luxemburg 1952.

2. *Studi*: MAURIN C. A., *La Vierge dans la littérature allemande*, 2 voll., Imprimerie de la Charité, Montpellier 1933 e 1937 (arrivano fino al medioevo); ID., *Les chants marials* (*Marienlieder*), Montpellier 1927; LORSON P., S.J., *Notre Dame dans la littérature de la langue allemande*, presso Du Manoir, II. pp. 67-93; HÖSLE J.. *Maria nella letteratura tedesca*, in «Enc. Mar. Theotócos», pp. 703-710.

7. *Letteratura inglese.*

1) *Età medioevale.* Domina una letteratura di sapore biblico e liturgico, quale, per es., un'iscrizione del sec. XIII scolpita sotto una statua: «L'esercito degli Angeli — ed ogni cosa santa - ripetano e insiem cantino - che siete la sorgente della vita»; Gugliemo di Shoreham (della metà del sec. XIV) cantava: «Tu di Noè, o Maria, sei la colomba - che portò (al mondo) il ramoscel d'olivo - segnal di pace fra gli umani e Dio...». Chaucer, il più grande poeta medioevale (1340-1400), in una sua ballata inneggia alla *Stella del mare*: «Astro degli astri coi tuoi raggi chiari - Stella del mar che guidi i marinari...». Il poeta Giovanni Watton (1430), nella poesia *Lo specchio di Maria*, svolgeva il parallelismo Eva-Maria. Maria è anche sempre presente nel dramma medioevale inglese (Cfr. Wolpers Th., *Geschichte der englischen Marienlyrik im M. A.*, in «Anglia» 79 [1950] pp. 3-88).

2) *Età moderna.* Nel sec. XVI, Enrico Constable († 1613) componeva una poesia sull'Assunzione; Tommaso Lodge († 1625) e Giovanni Beaumont († 1627) ne scrivevano una sull'Immacolata Concezione; Ben Jonson († 1637) parafrasava le litanie lauretane. Tutti sono stati superati, nel sec. XVII, dal convertito Riccardo Crashaw (1613?-1649).

3) *Età contemporanea.* Nel sec. XIX, con la rinascita cattolica dell'Inghilterra, ha inizio anche la rinascita della letteratura mariana. Il Byron (1788-1824), nel canto terzo del suo *Don Giovanni*, ha gli ispirati versi della famosa *Ave Maria* della pineta di Ravenna. Tra i molti che si potrebbero

citare, bastino i nomi di Longfellow (Cfr. Daley B., *La place de la Vierge dans l'oeuvre de Longfellow*, in « La Revue dominicaine » 55 [1949] pp. 67-77), del convertito e gesuita Hopkins (1844-1883) e del convertito Chesterton (1874-1936). Francesco Tompson, nell'ode *My Lady Tyrannes*, esalta l'universale dominio di Maria. La migliore lirica mariana di Geraldo Manley Hopkins (Cfr. *Poesie di G. M. Hopkins*, trad. e pref. di A. Guidi, Guanda Edit., s. d.) è indubbiamente quella intitolata *La B. Vergine paragonata all'aria che respiriamo*. Dopo vari, suggestivi paragoni, conclude: « Sii Tu, dunque, Tu, cara Madre, - la mia atmosfera, il più beato mondo - al quale volgermi senza incontrare peccato » (Cfr. Pazzaglia L., O.S.M., *Hopkins, poeta della primavera*, in « Marianum » 11 [1949] pp. 339-343); Corr G., O.S.M., *Our Lady's praise in Gerald Manley Hopkins*, in « Clergy rev. » 33 [1950] pp. 289-94). Di Chesterton basti il verso « And She grows young as the world grows old » (*The Towers of Time*): « Più il mondo invecchia e più Maria ringiovanisce » (Cfr. Keane J., O.S.M., *The Mariology of G.K. Chesterton's Poetry*, in « Marianum » 14 [1952] pp. 81-109).

8. *Letteratura ungherese*. Fin dagli albori della sua storia, Maria è apparsa sempre come la « Patrona dell'Ungheria » e l'Ungheria è apparsa sempre come il « Regno di Maria ».

1) *Età medievale*. Nei secoli XII, XIII e XIV i poeti ungheresi inneggiarono alla Vergine in lingua latina. Le prime composizioni poetiche mariane in lingua ungherese sono per lo più traduzioni di inni latini.

Nel sec. XV la letteratura ungherese produce una delle più mirabili preghiere innalzate alla Vergine, una preghiera che risale all'epoca della tragica occupazione dell'Ungheria da parte dei Turchi e che è stata conservata in un manoscritto ungherese del 1451.

2) *Età moderna*. All'inizio del sec. XVI, Andrea Vásárhely offriva alla Vergine un cantico (1508) che dovette divenire poi popolare, poiché si trova in due libri manoscritti (il *Codex Peer* e *Tewrewk*) ed è cantato, con alcune modifiche, anche ai nostri giorni.

L'età d'oro della poesia ungherese si ebbe nei secoli XVII e XVIII. In una raccolta di *Cantus catholici* fatta nel 1651 e nuovamente edita nel 1764, si trovano ben 280 cantici, fra i quali due autentiche perle mariane del sec. XVIII: *O nostra Beata Madre* e *Dove siete voi, Stella brillante degli Ungheresi?* In essi s'invoca per l'Ungheria il ritorno del « Regno mariano ». Altri cantici mariani di squisita fattura si trovano in altre raccolte dello stesso sec. XVIII. A questi va aggiunta la *Corona di rose* (1690) di Stefano Gyöngyösi e le eleganti composizioni di Ladislao Amadé, di Francesco Faludi S.J., di Michele Bozoky, ecc.

3) *Età contemporanea*. Il più grande poeta religioso e mariano del sec. XIX è il sacerdote Gedeone Mindszenty (1829-1877), e la più deliziosa tra le sue poesie è ritenuta quella dal titolo: *La statua che parla*. A lui si avvicinano il gesuita Coloman Rosty (1832-1905), il cistercense Alano Kalocsay (1862-1906), Giulio Rudnyánszky (1858-1915), eccetera.

Nel nostro secolo domina, per i suoi canti mariani, Ladislao Mécs, al quale si possono aggiungere Géza Gárdonyi, Luigi Horsanyi e molti altri.

BIBL.: 1. *Testi*: Rupp C., *Gl'inni mariani ungheresi*, Annuario del Ginnasio Cattolico, Kerzsthely 1889; Bartha G., *I cantici cattolici ungheresi fino al sec. XVIII*, in « Rivista cattolica », 1901; Pintèr E., *Storia della letteratura ungherese*, 8 voll., raccolta e poeti.
2. *Studi*: Csavossy L., S.J., *La Vierge Marie dans la Littérature Hongroise*, presso Du Manoir, II, pp. 141-161.

9. *Letteratura polacca*. La Polonia, come nazione, è sorta verso il sec. X.

1) *Età medioevale*. La letteratura polacca è nata inneggiando alla « Madre di Dio » (*Bogurodzica*): un inno che è il primo monumento letterario della lingua polacca, composto da ignoto autore verso la fine del sec. XIII e assunto tosto al fastigio di inno nazionale, molto in voga fino al sec. XVI.

Nei secoli XIV e XV la poesia religiosa polacca e, in modo particolare, la poesia mariana, ha avuto una singolare fioritura. Meritano particolare menzione: *Il pianto della Madre di Dio sotto la croce*, poesia di più strofe; il *Canto dell'Annunciazione* di Maestro Matteo; la *Corona di rose alla Madonna* (stampata a Cracovia nel 1531).

2) *Età moderna*. Nel sec. XVI incominciò a languire anche la poesia mariana. Fanno eccezione il convertito Szarzynski (1550-1581) autore di un classico *Sonetto a Maria* in cui esalta la Vergine che schiaccia la testa al serpente, e Miaskowski con i suoi *Canti per la Vergine Maria*. Nella prosa si distingue Pietro Skarga (1536-1612) autore di ottimi *Sermoni per le feste della Madonna*.

Nel sec. XVII inneggiarono alla Vergine i poeti Bartolomeo Zimorowicz (1597-1673) autore degli *Inni per le feste solenni della Vergine delle madri e della Madre delle vergini, la SS. Vergine Maria*, e Vespasiano Kochowski (1633-1700) col suo *Rifugio alla corona polacca della Madonna*.

Nel sec. XVIII, rialzavano, in Polonia, le sorti della poesia mariana l'« Accademia Mariana » fondata a Varsavia, nel 1751, dall'Arciv. Mons. Giuseppe Zaluski (v. Accademie Mariane) ed i *Sodales Mariani, defensores Mariae* dei Confederati di Bar (1768-1772).

3) *Età contemporanea*. Nel sec. XIX, e, più particolarmente, dal 1827 al 1855, si ebbe un vero periodo d'oro nella letteratura mariana polacca. Dominano, in tale periodo, i nomi di Adamo Mickiewicz (1798-1851) (Cfr. Kallenbach J., *Adam Mickiewicz*, Varsavia 1933), il quale, come ha scritto il Tretiak, « cantò il nome di Maria con le più belle parole che siano giammai esistite nella lingua polacca »; Sigismondo Krasinski (1812-1859), il cantore della « donna » dell'Apocalisse (cap. XII) e Giulio Slowacki (1809-1849), invaghito anch'egli — come Krasinski — della « donna » del cap. XII dell'Apocalisse. A lato di questi tre grandi, fioriscono vari altri cantori mariani minori. Verso il tramonto del sec. XIX e all'alba del XX domina la figura del Sienkiewicz (1846-1916) autore del *Quo vadis?*, glorificatore, nei suoi romanzi storici, di Maria.

Nel nostro secolo, particolarmente a cominciare dal 1918, anno che segna la liberazione della Polonia, abbondano prosatori e poeti esaltanti, in nobile gara, Maria, quali Sofia Kossak-Szczucka, Adalberto Bak (Cfr. Podrózny J. *La poésie mariale polonaise dans la decade 1939-1949*, in « Alma Socia Christi » IX, pp. 130-143).

BIBL.: TRETIAK G., *La Vergine nella poesia polacca*, Cracovia 1904; JODELKA T., *Poesia mariana polacca*, Niepokalanów 1949; ROSINSKA B., *Notre Dame dans la poésie populaire polonaise*, in Du Manoir, II, pp. 215-238; PIEKUT S., *La Madonna nella Letteratura polacca*, in « Enc. Mar. Theotócos », II, pp. 719-728.

10. *Letteratura neerlandese*. Questa letteratura incomincia ad apparire dopo la seconda metà del sec. XII, ed anch'essa celebra con entusiasmo Maria.

1) *Età medievale*. In tutta questa età, a cominciare da Veldeke (sec. XII), si può dire che non v'è poeta neerlandese che non offra il suo omaggio a Maria.

Nel sec. XIII, due mistiche, Beatrice di Nazareth (1200-1266) e la misteriosa Hadewijch, celebrano Maria come l'esemplare del vero amore che le ha meritato di divenire la Madre di Dio e degli uomini. In questo stesso secolo, il monaco Martino di Torhout implora con vivi accenti la protezione della Vergine nel tremendo giorno del giudizio, onde essere salvo. Nella sua *Vita del Signore*, ove trova molto posto Maria, Martino di Torhout così ce La dipinge: « Sia che mangiasse, sia che bevesse, sia che facesse qualsiasi altra cosa, i suoi occhi seguivano ovunque il suo Bimbo ». Anche Giacomo Maerlant (c. 1230-1295), il celebre poeta neerlandese, sia nei suoi romanzi che nelle sue poesie, ha offerto un lungo tributo d'omaggio alla Vergine. Un certo Giovanni Praet impiega ben 5.000 versi per esaltare la Vergine attraverso il simbolismo dei fiori e le lettere del nome di Maria.

Nella seconda metà del sec. XIV, la letteratura neerlandese ha tre drammi mariani (*Esmoreit*, *Gloriant* e *Lancellotto di Danimarca*) che sono i più antichi esempi di teatro romanzesco. Né mancano acrostici sull'*Ave Maria* e sulla *Salve Regina*, come ha fatto il poeta Giovanni de Hulst. Il celebre mistico neerlandese B. Giovanni Runsbroec ha lasciato splendide pagine sulla Madonna.

Nel sec. XV si nota una ricca fioritura di poesia lirica popolare. Abbondano i cosiddetti *Misteri*, tra i quali due serie di sette misteri sulle sette gioie di Maria, destinate ad essere rappresentati ogni anno (a partire dal 1448) nella piazza maggiore di Bruxelles. Verso la fine del sec. XV vi erano anche misteri sui sette dolori di Maria. Tra i lirici dominano Cornelio Everaert, A. De Rovere ed Anna Bijns da Anversa.

2) *Età moderna*. All'inizio del sec. XVI sorge un capolavoro drammatico d'ignoto autore dal titolo *Maria di Nimega* (*Mariken van Nienwghen*) ove vien messo in rilievo il trionfo della grazia, mediatrice la Vergine, sul peccato e sul demonio. Tra i cantori di Maria, non ostante l'influsso della Riforma, si distinguono il sacerdote Giusto de Harduyn (1582-1641); Benedetto di Haeften O.S.B., G. Nakatenus S.J. cantore dei sette dolori, Adr. Poirters S.J. (1605-1674), Samuele Theodor, il sac. Salpaert van der Wiele (1579-1630) e Joost Van den Wondel (1587-1679), il più grande poeta neerlandese (convertito dalla Madonna, diventata

poi la sua Musa), Michele Swaen (1654-1707), ecc.

3) *Età contemporanea.* Non vi è poeta cattolico neerlandese che non abbia offerto il suo tributo d'omaggio a Maria. Menzioniamo, tra tanti, i sacerdoti Schaepman (1844-1905), Guido Gezelle (1830-1899), A. Cuppens, A. Walgrawe, J. De Voght, i gesuiti E. Fleerackers e L. Reypens, M. Braums, il francescano Hil Tans, autore di un centinaio di sonetti mariani, Aug. Van Cauwelaert, coi suoi *Canti per Maria*, M. Gilliams, con la sua *Vita di Maria*, Gabr. Smit, con la sua raccolta di *Lodi a Maria*, I. Walkenier, Giacomo Schreurs, ecc. Anche tra i fratelli separati non mancano i cantori di Maria, quali P. C. Boutens, H. Swarth, Annie Salomons, Enrico Rolando Holst-Van der Schalck, ecc. Tra i prosatori è degno di menzione Fel Timmermans, col suo romanzo *Il Bambino Gesù in Fiandra* e col mistero *E dove si fermò la stella.*

BIBL.: 1. *Testi:* ALFONSO DELLA MADRE DEI DOLORI, O.C.D., *Maria nella poesia neerlandese,* Contrai 1942.
2. *Studi:* DE VOGHT I., *Maria nella letteratura neerlandese del Medioevo;* MIERLO I. VAN, S.J., *Marie dans la Littérature néerlandaise,* presso Du Manoir, II, pp. 197-214.

LETTONIA. — Secondo il cronista Henricus de Lettis, il vescovo Alberto di Riga, nel 1202, avrebbe consacrato alla gloria di Maria la sua sede episcopale, con la cattedrale da lui eretta, insieme a tutta la L.: « Cathedram Episcopalem cum tota Livonia beatissimae Dei Genitricis Mariae honori deputavit ». Questa consacrazione sarebbe stata poi confermata in iscritto dal papa Innocenzo III. Da allora in poi, nei documenti ufficiali, la L. viene frequentemente denominata « Terra Mariana ». L'effigie della Vergine si trova sulle monete, sui sigilli, sugli stemmi dei rispettivi reggenti. Numerose chiese e cappelle sorgono in tutta la L. in onore della sua augusta Regina. Da una testimonianza del 1383, appare che i giuramenti venivano prestati dinanzi ad una immagine della Vergine posta sull'altare maggiore della Cattedrale di Riga.

Molte le chiese dedicate, in L., alla Madre di Dio. Nella sola Riga nel 1595, se ne contavano sedici. La bufera protestante della metà del sec. XVI abbattè furiosamente tutto ciò che sapeva di culto mariano, senza però riuscire a sradicarlo, almeno pienamente dall'animo dei Lettoni. Un tale culto conobbe una vigorosa ripresa nel breve periodo dell'indipendenza nazionale del 1919-1939. Attualmente, il principale santuario mariano nella L. è quello della « nera Madonna di Aglona », miracolosissima Patrona della L., meta anche oggi di devoti pellegrinaggi, non ostante le repressioni e le oppressioni del regime comunista.

BIBL.: ČAMANS G., *Lettonia, terra mariana,* in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 59-61.

LIBANO. — Nella sua *Mission en Phénicie,* a p. 216, Renan scriveva: « Il culto della Vergine è profondissimo presso le razze del L. e costituisce il grande ostacolo agli sforzi dei Protestanti presso quei popoli. Essi cedono su tutti i punti, ma quando si tratta di rinunziare al culto della Vergine, un legame più forte di essi li trattiene ». Ciò deriva principalmente dal legame che unisce il L. a Maria. Scrittura e liturgia esaltano un tale legame. Essa, la diletta da Dio, viene dal L.: « Veni de Libano » (*Uff. dell'Imm. Conc.*, 8 dicembre, 3° resp. del I nott.); Essa s'innalza « come il cedro del L. », « sicut cedrus Libani » (Ibid.); il profumo delle sue vesti è « come il profumo del L. »: « odor vestimentorum tuorum sicut odor Libani » (*Cant.* 4, 11). I Libanesi, consapevoli di ciò, si sentono tutti, cattolici e ortodossi e perfino musulmani, indissolubilmente legati a Maria. Nelle Litanie Lauretane, dopo l'invocazione « Rosa mystica », inseriscono l'invocazione: « Cedro del L., prega per noi ». Subito dopo, il Sacerdote, in cotta e stola, incensa, sale i gradini dell'altare, prende l'immagine della Vergine e si volge verso i fedeli, i quali cantano un inno a ritmo cadenzato: « O Vergine, Madre nostra, ben lontano è il vostro corpo, ma ecco qui su di noi la protezione della vostra preghiera... Voi siete nostra madre e nostra speranza, nostro onore e nostro rifugio... O buona e compassionevole Maria, non ci abbandonate ma salvate i vostri servi, affinché noi possiamo ringraziarvi nei secoli dei secoli » (*Liturgia maronita*, Inno del « Saluto all'Immagine »).

I santuari mariani del L. sono numerosi: sono state contate 1300 chiese, di tutti i riti, dedicate alla Vergine. A Lei, inoltre, sono dedicati più di mille altari. Delle suddette chiese, una sessantina sono luoghi di pellegrinaggio da parte degli abitanti dei dintorni o di tutta la piccola nazione (10.400 Km²). A Beyrut (la capitale del L.) fra le numerose chiese, vi sono parecchi santuari

mariani, fra i quali sono degni di particolare menzione quelli di « Nostra Signora dell'Annunciazione », « Nostra Signora della Luce », « Nostra Signora dei Doni » e la chiesa dell'Università di S. Giuseppe, dei PP. Gesuiti. Il santuario di « Nostra Signora della Collina » di Deir-el-Qamar (che nei secoli XVII e XVIII fu capitale del principato libanese) è famoso per i « giuramenti ». In pieno tribunale, si udivano gli accusatori gridare: « Vieni a giurare dinanzi alla Madonna che tu dici la verità, e che Maria, la quale vede tutto, ti colpisca se tu menti ».

Nel 1860, la piccola armata cristiana che salvò il nord del paese, marciava sotto una bandiera bianca con l'immagine della Vergine con la scritta: « Aiuto dei cristiani, pregate per noi! ». Gli uomini portavano tutti medaglie e scapolari e, camminando, recitavano le litanie e, combattendo, pregavano ad alta voce. Nel 1904, in occasione del 50° anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata, veniva eretta, sopra una altura presso il villaggio di Harissa, una statua della Madonna dalle braccia aperte. È la « Regina del L ».

Degno di rilievo è il fastoso programma dell'anno Mariano 1954, con una « Peregrinatio Mariae » svolta nei mesi di giugno-settembre mediante predicazioni di missioni al popolo in 145 stazioni, e col Congresso Mariano Libanese celebrato a Beyrut (21-24 ottobre) con la partecipazione del Legato Pontificio Card. Roncalli, oggi Giovanni XXIII. Veniva anche organizzata una grandiosa e significativa « Esposizione Mariana », con sette « stands »: 1) Maria nell'Antico Testamento; 2) Maria nel Nuovo Testamento; 3) Maria nella dogmatica cristiana; 4) Maria nell'Islam; 5) Maria nella Chiesa d'Occidente; 6) Maria nella Chiesa d'Oriente; 7) Maria nel L. Il 24 ottobre, a chiusura del Congresso, il Card. Legato riceveva dalle mani del Presidente della Repubblica Libanese l'aureo diadema con il quale incoronava l'augusta « Regina del L. » (v. *L'Anno Mariano nell'Urbe e nell'Orbe*, tip. Poliglotta Vaticana, 1958, pp. 320-327).

BIBL.: GOUDARD I., S.J., *La Sainte Vierge au L.*, Parigi 1908, II ed., interamente rifatta dal P.H. Jalabert S.J., Stamperia cattolica. Beyruth (1955), 308 pp.; ASSEMANI P., *La devozione dei Maroniti alla Madonna provata dai libri liturgici*, in « Alma Socia Christi » V, 2, pp. 96-102; DOUMIT M., *La dévotion mariale populaire au L.*, presso Du Manoir, IV, 1956, pp. 867-874; JALABERT H., S.J., *Le L., terre de Marie*, Centre Marial Canadien, Nicolet, 1956, 31 pp. (« Les Tracts Marials », 70).

LITANIE LAURETANE. — La storia delle L. L. (attualmente, oltre all'introduzione, « kyrie eleison » e alla conclusione « Agnus Dei », composte di 49 invocazioni alla Vergine) si può dividere in tre periodi: preparazione, formulazione, trionfo.

1. *Il periodo della preparazione.* Da principio le L. contenevano invocazioni rivolte soltanto a Dio; in seguito furono aggiunte invocazioni anche alla Madre di Dio ed ai Santi. Nella liturgia orientale, le L. erano in uso fin dal sec. III (Cfr. Sozomeno, *Hist.*, VI, 8). In occidente le L. mariane furono in uso fin dal sec. VIII-IX. Nelle litanie dei Santi, alla Vergine, a differenza degli altri, era diretta una triplice invocazione: *Sancta Maria, Sancta Dei Genitrix* e *Sancta Virgo Virginum.* Questa triplice invocazione, alla quale in seguito ne furono aggiunte molte altre, può considerarsi come il primo germe delle L. L.

2. *Il periodo della formazione.* Le più antiche L. mariane autentiche che si conoscano, son quelle che si trovano in un codice di Magonza del sec. XII dal titolo: *Litania de Domina nostra Dei genitrice Virgine Maria. Oratio valde bona cotidie pro quacumque tribulatione dicenda est.* Gli elogi della Vergine sono molto lunghi, ed ad ogni verso si ha la ripetizione del « Sancta Maria ». Verso il sec. XIV sorse un altro tipo di L. mariane con 75 elogi, più snello di quello di Magonza. Esso incontrò molto favore, specialmente a Venezia, ove fu in uso fino al 1820, nelle solenni processioni della « Nicopeia ».

Nei secoli XV e XVI le L. mariane si moltiplicarono in modo impressionante. Anche a Loreto, nel sec. XVI, incominciarono a cantarsi le L. di ignoto autore.

3. *Il trionfo.* Verso il 1775 sorse a Loreto un nuovo tipo di L. mariane, dette « moderne » con elogi prettamente biblici, che ebbero un grande successo. Ma ben presto le vecchie L. ripresero il sopravvento e furono approvate ed indulgenziate, nel 1587, da Sisto V. Clemente VIII, con decreto *Quoniam multi* del 6 sett. 1601, proibiva la composizione di nuove L. mariane, proibiva la ripubblicazione delle già esistenti, fatta eccezione di quelle « solite a cantarsi nella Santa Casa di Loreto ». Nel 1631, la S. C. dei Riti proibiva che fossero fatte, alle medesime, nuove aggiunte. Nel 1839, Gregorio XVI concedeva ad alcune diocesi l'aggiunta di *Regina sine labe originali concepta.* Nel 1883, Leone XIII aggiungeva l'invocazione: *Regina Sacratissimi Rosarii* e nel 1903: *Ma-*

ter boni consilii. Il 16 nov. 1915, Benedetto XV aggiungeva: *Regina Pacis*, e Pio XII, nel 1951, l'invocazione: *Regina in coelum assumpta.*

BIBL.: DE SANTI A., S.J., *Le L. L.*, Roma 1897; CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, I, pp. 610-637, ed. 1943.

LITUANIA. — Il popolo lituano, l'ultimo, in Europa, a convertirsi al Cristianesimo (nel 1387) non può dirsi davvero l'ultimo nel culto a Maria. Il re cattolico Vytandas il Grande, per la sua coronazione, scelse prima l'8 sett. e poi l'8 dicembre. Egli fece costruire due chiese alla Vergine. Nelle sue molteplici imprese belliche portava sempre con sé un quadro della Madonna ricevuto in dono dall'Imperatore di Costantinopoli. Un quarto di chiese, in L., sono dedicate alla Vergine. Fra i vari santuari mariani domina quello della « Porta dell'Aurora » di Vilnius (Vilna) di cui il re Alessandro pose la prima pietra. Alla Vergine venerata in questo santuario nazionale, i combattenti rimettono le loro spade, i membri del governo e le personalità celebri le loro decorazioni, le donne i loro gioielli più preziosi. Altri santuari celebri sono: quello di Kalvarija, quello di Siluva, quello di Pazaislis e quello di Krekenava. Grazie alla sua devozione alla Vergine, il popolo lituano (circa tre milioni) è rimasto fedele alla religione cattolica nella proporzione dell'85 %.

BIBL.: KUBILIUS J., S.J., *Le culte marial en L.*, presso Du Manoir, IV, pp. 671-681; VAISNORA G., M.J.C., *La Madonna Piangente, Protettrice della L.*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 65-67.

LITURGIA MARIANA. — La parte che Maria ha nella L., ossia, nel culto pubblico della Chiesa, sia in Occidente che in Oriente è veramente cospicua.

I. *In Occidente.* La storia della L. M. si può dividere in tre periodi: 1) dall'età apostolica al sec. V; 2) dal sec. V al sec. VII; 3) dal sec. VII ai nostri giorni.

1. *Dall'età apostolica al sec. V.* In questo primo periodo, che si può dire delle origini, si trovano i germi dai quali poi sboccerà il culto liturgico o pubblico di Maria. Nei primi quattro secoli infatti, unico punto centrale della L. è Cristo e i misteri della Redenzione; in seguito, dal sec. II in poi, si aggiungono i « Confessori » o testimoni di Cristo, prima quelli che l'hanno testimoniato col sangue (i martiri) e poi quelli che l'hanno testimoniato con la vita (i « Confessores », gli « Episcopi » e, finalmente, le « Virgines »).

La Madre, in questo primo periodo, veniva onorata insieme al Figlio, essendo indivisibile da Lui, anzi, essendo Lui inintelligibile senza di Lei.

I germi dai quali sbocciò il culto liturgico di Maria Santissima sono: 1) i vari testi dei Padri (S. Giustino, S. Ireneo, Tertulliano, ecc.) i quali, in Maria, oltre alla Madre, vedono anche la Nuova Eva associata al nuovo Adamo nel mistero della nostra salvezza; 2) la catechesi battesimale la quale, nel « simbolo della fede » (sec. II) accennava chiaramente a Cristo « nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria », accenno un po' più svolto all'inizio del secolo III, nell'anafora eucaristica di Ippolito († ca. 235) in cui si dice: « Lui [Cristo] che tu, o Dio, hai inviato dal Cielo, nel seno di una Vergine e che, concepito, s'è incarnato e si è manifestato come tuo Figlio, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine » (*Traditio Apostolica*, ed. Quasten, « Monumenta eucharistica et liturgica », I, Bonn 1935, p. 35); 3) le varie manifestazioni dell'arte paleocristiana (v. Arte mariana); 4) l'altissimo concetto che avevano di Maria le prime generazioni cristiane, come risulta dall'apocrifo *Protovangelo di Giacomo* (v.) del secolo II.

2. *Dal sec. V al sec. VII.* S'inizia e si estende il culto ufficiale della Chiesa a Maria. La più antica manifestazione di un tale culto si ha nel « Communicantes » della Messa (sec. V) ove Maria viene nominata per prima (« imprimis ») nella schiera dei Santi, Apostoli e Martiri. I primi accenni a Maria nella L. risalgono al sec. V e si trovano nel mercoledì e nel venerdì delle tempora d'avvento e nel Natale. Il Sacramentario Gelasiano, composto con molta probabilità dal Papa Gelasio (492-96), oltre che nel « Prefazio » del mercoledì delle tempora, ricorda Maria anche nella « Oratio super populum » coi seguenti termini: « O Signore, sii santificatore e custode del tuo popolo, affinché munito della protezione della beata Maria, ti sia grato per la sua vita e ti serva fedelmente » (Cfr. Wilson H., *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1834, p. 221). Più accentuati ancora sono gli accenni alla Vergine nelle « tempora » invernali (« tempora mensis decimi »). Il cosiddetto Sacramentario Leoniano (composto tra il 450 e il 560), nelle Messe natalizie ha quattro accenni a

Maria, ed un quinto accenno si trova nel « Praefatio » della festa di S. Giovanni, ove si dice che il Redentore diede il discepolo prediletto « vicarium sui, Matri Virgini, filium » (Cfr. Bruylants P., *Les origines du culte de la sainte Vierge à Rome*, in « Les questions liturgiques et paroissiales », 23, [1938] p. 270). In una « Colletta », il parto virgineo di Maria vien presentato come l'adempimento della celebre profezia d'Isaia (Cfr. Feltoe C., *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge 1836, p. 160, 11-15); mentre in un'altra si prega Iddio di liberare dalle calamità della vita terrena tutti quelli i quali professano che l'Unigenito del Padre « è nato dalla Madre Vergine nella realtà del nostro corpo » (Ibid., p. 202, 1-4). Nel Prefazio poi viene espresso questo concetto: « Quantunque ineffabili, ne risultano due misteri; poiché una Madre Vergine non avrebbe potuto partorire se non una prole divina, e Dio, degnandosi di nascere uomo, non avrebbe potuto più convenientemente nascere se non da una Vergine Madre » (Ibid., p. 164).

Anche nel Sacramentario Gelasiano si hanno vari accenni a Maria, nell'orazione del tempo natalizio (Cfr. Wilson, *op. cit.*, p. 4), nel « Communicantes », composto da S. Leone (*Serm.* 31, PL 54, 235; Cfr. Wilson, *op. cit.*, p. 6).

Queste ripetute rievocazioni della Vergine Madre, ossia, della « feconda verginità » di Maria particolarmente nel tempo natalizio, rievocazioni che dimostravano l'unione intima, indissolubile di Maria al Figlio nel mistero della nostra salvezza, prepararono il sorgere, in Roma, a quanto sembra, di una festa propria in onore della Vergine al tempo di S. Gregorio M. († 604), il 1° gennaio (Cfr. Botte B., *La première fête mariale de la liturgie romaine*, in « Eph. Lit. », 47 [1945] p. 435; Beran G.-Botte G., *A proposito della prima festa mariale della liturgia romana*, in « Eph. Lit. », 49 [1945] pp. 261-64; Veys A., *Le culte de Marie autour de Noël*, in « Bull. paroissial liturgique », 20 [1938] pp. 209-220). Questa festa all'inizio dell'anno, ebbe da principio carattere espiatorio (per riparare le follie pagane in onore di Giano bifronte) e poi, in un secondo tempo, ebbe il titolo di « Natale S. Mariae », forse per influsso del culto mariano fiorito per opera dei monaci bizantini, nel Foro romano (forse nel sec. V) ove, sul tempio della « Vesta Mater », sorgeva un tempio dedicato alla augusta « Mater Dei ». La Messa per una tale festa era « Vultum tuum », con le orazioni proprie. In seguito, forse agli inizi del sec. VII, quando il motivo dell'*Octabas Domini* incominciò a prevalere, una tale festa (pur rimanendo a lungo, come festa locale, in alcune chiese particolari), cedette il passo all'*Octava Domini* e poi alla « Circoncisione ».

Una festa mariana (in genere) esisteva nella Gallia nella seconda metà del sec. VI « mediante mense undecimo » (S. Gregorio di Tours, *De gloria martyrum*, c. 9, PL 71, 713); ossia, del 18 gennaio, in collegamento con le celebrazioni natalizie; festa che, in seguito, sotto l'influsso della L. romana, diventò la festa dell'Assunzione e fu trasferita al 16 agosto, arricchendosi di un « Prefazio » che, rimaneggiato (prima dell'850), entrò a far parte del Messale (nel 1095) come « Prefazio » comune delle feste della Madonna.

Anche nella Spagna esisteva un'antica « festivitas gloriosae sanctae Mariae Virginis », celebrata come preparazione alla festa del Natale, oppure, in alcune chiese, il 25 marzo. Il Concilio di Toledo (a. 656), per evitare che una tale festa cadesse in quaresima o nel tempo pasquale, l'assegnò al 18 dicembre (Cfr. Mansi XI, p. 33).

3. *Dal sec. VII ai nostri giorni.* Nella seconda metà del sec. VII, dopo il 645 (poiché mancano nel « Capitulare evangeliorum » romano composto verso il 645) e prima di Papa Sergio I († 701), sotto l'influsso di alcuni monaci orientali, rifugiatisi in Roma in monasteri da loro fondati, ove seguivano il loro rito (Cfr. Antonelli F., *I primi monasteri di monaci orientali in Roma*, in « Riv. di Archeol. », 5 [1928] pp. 105-21) ben quattro feste mariane, già celebrate in Oriente, venivano introdotte nella L. romana e, per mezzo di essa, ad opera di Carlo Magno, in tutto l'Occidente, vale a dire: l'Annunciazione (25 marzo), l'Assunzione (15 agosto), la Natività (8 settembre) e la Purificazione (2 febbraio). La solennità con la quale venivano celebrate in Roma queste quattro feste mariane, venne notevolmente accresciuta da Papa Sergio I, di origine orientale, con l'istituzione della solenne « letania » o processione stazionale che, dalla diaconia di S. Adriano al Foro Romano, con il Papa a capo, attraverso la Suburra, giungeva a S. Maria Maggiore (Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 376).

Sin dal sec. IX viene particolarmente consacrato al culto della Vergine un giorno della settimana, il sabato (come al Signore vien dedicata la domenica) e già nel sec. X

si riscontrano le prime tracce di un «Officium parvum» in onore della Madonna, da recitarsi il sabato, particolarmente dai laici, fino a che Urbano II non lo prescrisse in coro, dopo l'ufficio divino, per tutti i sabati dell'anno.

Verso la fine del sec. XIV, nel 1389 (6 aprile), veniva estesa a tutta la Chiesa la festa della Visitazione, già celebrata in Oriente.

Verso la metà dello stesso sec. XIV, la festa della Concezione incominciava a figurare (in forma ufficiosa e privata) nel calendario, nel Messale e nel Breviario della Curia Romana. Sisto IV fu il primo a riconoscere ufficialmente una tale festa e a celebrarla pubblicamente e solennemente nella stessa Curia Romana, approvando due nuovi uffici propri e arricchendola d'indulgenze (Cfr. Sericoli Ch., *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones* [Bibliotheca Medii Aevi, V], Sibenici-Romae 1945, pp. 57-70, 61-63, 67-68), senza giungere tuttavia a prescriverne la celebrazione per tutta la Chiesa: cosa fatta da S. Pio V nel 1568, mediante il nuovo Breviario. Clemente XI, nel 1708, l'annoverava tra le feste di precetto.

La festa della Presentazione di Maria al Tempio, importata dall'Oriente, fu celebrata nella curia papale di Avignone nel 1373. Soppressa da S. Pio V, veniva ristabilita e imposta a tutta la Chiesa da Sisto V nel 1585.

A tutte queste feste relative al ciclo biografico di Maria, ne sono state in seguito, aggiunte altre relative a miracoli, apparizioni (v. Feste Mariane).

Anche il «Rituale» è ricco di riti, di benedizioni e di formule mariane. Vi sono una settantina di accenni a Maria. Nel «Pontificale» si hanno una ventina di accenni mariani: è degno di particolare menzione il rito della benedizione e consacrazione delle vergini le quali vengono raccomandate «all'amore della Vergine Maria Madre di Dio», ammesse al suo «consorzio» e poste sotto il suo manto. Il «Breviario», finalmente, è ricco di riferimenti e di temi dottrinali mariani.

BIBL.: CABROL E., *La Vierge Marie dans la liturgie*, vol. I, *Le libvre de la prière antique*, Tours 1919, pp. 272-88; LÉCLERCQ H., *Marie, Mère de Dieu*, in DACL, X, coll. 2035-43; OPPENHEIM F., *Maria nella Liturgia cattolica*, Roma 1944; ID., *Maria nella Liturgia latina*, in «Mariologia» del P. Sträter, I, Torino 1952, pp. 71-104; RIGHETTI M., *Storia liturgica*, II, Milano 1944, pp. 233-67; CAPELLE B., *La liturgie mariale en Occident*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 215-243; ANTONELLI F.-LOEW G., *Maria (nella Liturgia occidentale)*, in «Enc. Catt.», VIII, coll. 92-104; RAMAIOLI A., *Presenza di Maria nella Liturgia*, in «Rivista liturgica» 41 (1954) pp. 177-94; MARTENS TH., *Le développement liturgique et biblique du culte de la Vierge*, in «Paroisse et Liturgie» 36 (1954) pp. 225-50; FLICOTEAUX E., *Notre Dame dans l'année liturgique*, in «La Maison-Dieu» 38 [1954] pp. 95-121; BUGNINI A., *La Madonna nella Liturgia Occidentale*, in «Mater Christi» dir. dal P. Filograssi, 1957, pp. 115-163.

II. *In Oriente.* — Sei sono i riti orientali: quello bizantino (o greco-slavo), quello siro-maronita, quello caldeo, quello armeno, quello etiopico e quello copto.

1. *Il rito bizantino.* «La liturgia bizantina — ha scritto Girolamo Engberding — è la più intensamente mariana di tutte le liturgie cristiane» (*Maria in der Froemmigkeit der byzantinischen Liturgie*, nella collezione «Ein Leib-Ein Geist». Einbliche in «die Welt des christlichen Ostens», pp. 37-68, Münster 1940). Basta dare, per convincersene, un rapido sguardo al culto quotidiano mensile e annuale dei bizantini.

1) *Culto quotidiano.* Nell'*Horologion* (raccolta ufficiale e come riassunto dei diversi libri liturgici, contenente l'ordine delle preghiere giornaliere) si nota un ricorso continuo alla Madre di Dio. Fin dalla levata, e poi all'Ufficio dell'aurora (Mattutino e Laudi) si incomincia ad invocare, dopo l'augusta Triade, la Vergine con la formula: «Santo, Santo, Santo siete voi, o Dio. Per la *Theotócos* abbiate pietà di noi» (*Horologium*, Roma 1876, pp. 136-138). Non vi è Ora dell'Ufficiatura quotidiana in cui uno o più tropari non siano in onore di Maria. In ogni inno Essa è celebrata nell'ultima strofa. Anche nell'Ordinario della Messa, Maria è continuamente presente, nella *proskomidé* o preparazione, nella *synapté* o colletta, nei *Theotókia* delle antifone, nel Tropario o *Monogénès*, nei *Theotókia* prima del *Trisaghion*, nel tropario mariano prima della consacrazione e nella *Apolysis* finale o preghiera di rinvio (*Op. cit.*, pp. 301-303).

2) *Culto mensile.* Il rito bizantino, fin dall'alto medioevo, per decreto dell'Imperatore Andronico II Paleologo (1282-1328) (PG 162, 1095-1108) consacrava al culto speciale della Vergine il mese di agosto, accentrato tutto sulla festa dell'Assunzione: i 15 giorni che la precedono servono di preparazione, mentre gli altri che la seguono non sono altro che un prolungamento liturgico. Ai nostri giorni, alla festa dell'Assunzione vien premesso un digiuno di 14 giorni, già in uso al tempo di S. Teodoro Studita

(† 846), con un ufficio votivo speciale ogni giorno, in onore della Vergine. Un tale mese veniva iniziato, il 1° di agosto, a S. Sofia, e veniva chiuso, il 31, a Blacherne; negli altri giorni la scelta delle chiese della capitale veniva riservata al Patriarca. Quest'uso fu in vigore fino alla presa di Constantinopoli, nel 1458. Dopo tale data, la chiusura (apodosis) venne anticipata prima al 28 agosto e poi al 23.

3) *Culto annuale.* L'anno liturgico bizantino ha inizio il 1° settembre, il quale porta ancora il titolo di festa dell'Indizione (o nuovo anno) e serve a commemorare, con l'appellazione di « Sinassi della Madonna di Miasènes », una manifestazione di Maria avvenuta nel monastero di Miasènes, presso Melitene (in Armenia) nell'864. Segue, il 7 settembre, la *Proeortia*, ossia, la Vigilia della Natività della Vergine, festa solenne ed antica (anteriore al sec. VII). Il 1° ottobre, presso gli Slavi e i Romeni, ha luogo la festa del Patrocinio di Maria, generalizzazione di una festa bizantina della *Veste* o *Omophorion* o *Manto di Maria*, celebrata ancor oggi il 2 luglio, in alcune chiese di movenza costantinopolitana. Il 15 novembre, nelle chiese slave vien celebrata la festa della Madonna della « Pietà » (*Theotócos Eléousa*); il 20 è la « Vigilia della Presentazione » (d'origine Gerosolimitana, menzionata fin dal sec. VII). Il 9 dicembre vien celebrata la festa della Concezione (esistente fin dalla fine del sec. VII o agli inizi del sec. VIII). Il 26 dicembre si ha la *Sinassi della SS. Theotócos*, ossia, una specie di festa della « Maternità divina » (anteriore al Concilio di Efeso). In gennaio, l'Ufficio della « Circoncisione » è tutto ripieno dell'idea della maternità divina. Il 2 febbraio si ha l'*Hypapante di N. S. Gesù Cristo*, che, se è principalmente festa di Cristo, è anche, secondariamente, festa della « Purificazione » di Maria. Il 25 marzo si ha la festa dell'« Annunciazione » (del sec. V). Nel 5° martedì di Quaresima ha luogo l'Ufficio dell'*Acátistos* (v.). In tutti gli Uffici della Quaresima e della Settimana Santa, innumerevoli sono i tropari evocanti, in modo toccante, i dolori ineffabili della Madre del Redentore. La L. bizantina come associa intimamente la Madre ai dolori della Passione del Figlio, così l'associa anche intimamente alle gioie pasquali del medesimo. L'11 maggio si ha la « Dedicazione mariana di Costantinopoli », anniversario della fondazione della città fatta da Costantino, l'11 maggio 330 (Cfr. Lathoud D., *La consécration et la dédicace de Costantinople*, in « Echos d'Orient », 23 [1924] pp. 289-314; 24 [1925] pp. 180-201). « La Regina delle città — così viene cantato nei Vespri — dedica la sua fondazione alla Regina della creazione; poiché è in Essa ch'ella trova il suo appoggio » (*Ménées*, ed. greca di Roma, 1899, pp. 77-78; *Horologion*, Roma 1876, p. 194). Il 2 luglio viene celebrata la « Deposizione della veste (o Maphorion) della *Theotócos* » nella chiesa di Blacherne, e il 31 agosto la « Deposizione della cintola della *Theotócos* » nella chiesa di Chalcopratia. Il 15 agosto vien celebrata la « Festa della Dormizione » o Assunzione, la più solenne tra le feste di Maria (istituita a Gerusalemme agli inizi del sec. VI).

BIBL.: SALAVILLE S., *Marie dans la liturgie byzantine ou grec-slave*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 249-326; ENGBERDING G., O.S.B., *Maria nella pietà delle Liturgie Orientali*, in « Mariologia » del P. Sträter, I, Marietti, 1952, pp. 111-128.

2. *Il rito siro-maronita.* 1) *Culto quotidiano.* La Madonna viene ripetutamente ricordata sia nella Messa che nell'Ufficio. Nella Messa della L. siriaca viene ricordata all'incensazione, dopo la preparazione delle Oblate nell'Offertorio; alla frazione del pane, alla distribuzione della Comunione e alla fine della Messa. Nell'Ufficio divino di ogni giorno, Maria viene ricordata al Vespro (*Ramso*), alle Laudi e Prima (*Safro*), al 1° Notturno del Mattutino (*Lilyo*) e alla fine del Mattutino con la recita del « Magnificat ». Nella L. maronita, Maria viene ricordata nelle pre-Messa, nella preghiera litaniaca (*Sedro*), nelle laudi (il mercoledì e nel giorno delle sue feste), in vari inni (specialmente nella processione del Vangelo). Tutte le anafore (= Canone) della Messa fanno menzione della Vergine tra l'anamnesi e l'epíclesi. Nell'ufficio quotidiano le ultime strofe dei versetti dei salmi (1, 40, 118 e 116) sono sempre riservate alla Madonna, ai Santi e ai defunti. La Madonna, inoltre, viene ricordata nel 1° Notturno del Mattutino (riservato interamente alla Vergine) e nelle Laudi e Prima (*Safro*).

2) *Culto settimanale.* Il mercoledì di ogni settimana è particolarmnte consacrato a Maria poiché, secondo la tradizione siriaca, il mercoledì sarebbe il giorno sia della nascita sia della dormizione di Maria.

3) *Culto annuale.* Il periodo dell'anno liturgico che precede il Natale (25 dicembre)

viene appellato « Annunziazione » e comprende, in sei domeniche successive, l'annunzio della nascita del Precursore a Zaccaria, l'annunzio della nascita di Gesù a Maria, la visita a S. Elisabetta, la nascita del Precursore, la rivelazione della concezione verginale a S. Giuseppe e la genealogia del Salvatore. Le feste fisse annuali sono: la Concezione della Vergine (8 dicembre), la Natività della Madre di Dio (8 settembre), la Presentazione di Maria al Tempio (21 novembre), l'Annunciazione (25 marzo), le Felicitazioni della Madre di Dio (26 dicembre), la Presentazione di Gesù al Tempio (2 febbraio) e l'Assunzione (15 agosto).

Nella Chiesa siriaca, inoltre, vi sono le feste della Madonna delle Sementi (15 gennaio), della Madonna delle Spighe (15 maggio), della Madonna delle Vigne (15 agosto) e la festa della Dedicazione della prima chiesa a Maria (15 giugno); mentre nella Chiesa maronita, oltre alla festa della Madonna della messe (15 giugno), si ha la festa della Visitazione (2 luglio), della Madonna del Carmine (16 luglio), dello Sposalizio della Madonna (30 settembre) e della Madonna del Rosario (1ª domenica di ottobre).

BIBL.: DOUMITH M., *Marie dans la liturgie syro-maronite*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 329-340.

3. *Il rito caldeo.* 1) *Culto quotidiano.* Nella Messa, prima del « Credo », il Sacerdote inizia il canto della memoria dei Santi ricordando, innanzitutto, la Vergine. Nell'Ufficio poi, la Madonna ha una parte assai larga, particolarmente negl'Inni. Tre sere per settimana, il lunedì, il martedì e il giovedì, dopo le due strofe a Dio e a Cristo, v'è una calda invocazione a Maria. Ogni giorno, mattina e sera, negl'inni ai martiri, è indirizzata a Maria SS. la strofa che precede quella dedicata alla SS. Trinità.

2) *Culto annuale.* Vengono celebrate annualmente, anche dagli stessi Nestoriani, tre feste: quella delle « Felicitazioni » con la Vergine Madre (26 dicembre), quella della Madonna custode delle Sementi (15 maggio) e quella dell'Assunzione (15 agosto). Dopo il ritorno alla Chiesa Cattolica, i Caldei hanno aggiunto altre quattro feste: l'Annunciazione (25 marzo), la Visitazione (21 giugno), la Natività di Maria (8 settembre) e l'Immacolata (8 dicembre).

BIBL.: MASSONAT A. M., O.P., *Marie dans la Liturgie Chaldéenne*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 343-351.

4. *Il rito armeno.* 1) *Culto quotidiano.* La Messa s'inizia con l'invocazione alla Madre di Dio. Il Sacerdote infatti, dopo il segno di croce, dice: « E per intercessione della santa Genitrice di Dio, ricevete, o Signore, le nostre preci e salvateci »; e il diacono risponde: « La santa Genitrice di Dio e tutti i Santi ci siano intercessori presso il Padre ». Maria, inoltre, viene nominata nel « Credo ». Nel Prefazio viene appellata « strumento dell'Economia divina » e si asserisce che Iddio, supremo Architetto, per mezzo dell'Incarnazione compiutasi nel « seno di Maria », « trasformò la terra in cielo ». Anche nel Trisagio si ha un appello alla intercessione di Maria, mentre nel « memento » essa viene nominata per prima.

Anche l'Ufficio divino quotidiano, nelle sue parti fisse, è infiorato di espressioni di fiducia in Maria, quasi a tutte le ore. Altrettanto si dica del « Rituale » (Cfr. Isserverdentz F., *The Armenian Ritual*, Venezia 1876) nell'amministrazione dei Sacramenti e dei sacramentali, nelle preghiere e nei canti liturgici contenuti nell'Hymnodium (Charagnotz).

2) *Culto settimanale.* Ogni mercoledì della settimana, come per i Siromaroniti e per i Caldei, l'Ufficio divino ricorda in modo particolare Maria.

3) *Culto annuale.* Gli Armeni celebrano le seguenti feste fisse: la Natività, la Presentazione, la Concezione, la Purificazione e l'Annunciazione; e le seguenti feste mobili: l'Assunzione (la domenica più vicina al 15 agosto), la Traslazione del Velo della Madre di Dio (sesta domenica dopo la Pentecoste), la Traslazione della Cintura (terza domenica del periodo dell'Assunzione).

BIBL.: TEKEGAN V., *La Mère de Dieu dans la liturgie arménienne*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 355-361.

5. *Il rito etiopico.* È derivato da quello alessandrino ed è in lingua Ge'ez (una lingua semitica usata in Etiopia prima del secolo XVII).

1) *Culto quotidiano.* Per ben nove volte, a diverse riprese, e con espressioni piene di poesia, Maria viene ricordata nelle parti fisse della Messa. Gli Etiopi hanno due anafore interamente mariane: una attribuita ad Abba Ciriaco (dell'inizio del sec. VI) ed è tuttora in uso per le feste della Madonna; e l'altra composta da Abba Ghiorghis, sotto dettatura (si dice) della Vergine, e intitolata

(dalle parole con le quali incomincia) « Profumo di santità », ove la Vergine viene salutata come « centro dell'universo », dal « seno più ampio del cielo » e dal « volto più splendente della luce del sole » quale « pozzo di questo vino [eucaristico] e cestino di questo pane » (Cfr. Harden J.M., *The Anaphoras of the Etiopic Liturgy*, 1938).

Anche nell'officiatura quotidiana, gli Etiopi non recitano un'Ora o un Notturno dell'Ufficio divino senza cantare almeno un « Thotókion » composto in tempi assai antichi (Cfr. Burmester O.H.E., *The Canonical Hours of the Coptic Church*, in « Or. Christ. Per. » 2 [1936] pp. 78-100). Vi è un intero libro, chiamato *Theotókia*, diviso secondo i sette giorni della settimana, contenente unicamente inni mariani.

2) *Culto mensile*. I Copti e gli Etiopi festeggiano la Madonna il 21 di ogni mese dell'anno.

3) *Culto annuale*. Molte sono le feste mariane presso gli Etiopi. Nella cronaca del Re Zara Yakob (1441-1468) si racconta che, dopo una sua vittoria, « impose che le 32 feste mariane, come le domeniche, fossero celebrate con la più grande puntualità... sotto pena di scomunica » (Cfr. *Les Chroniques de Zara Yakob et de Baeda Mâryâm*, éditées et traduites par J. Perruchon, 1893, p. 75). Le principali sono: il 10 *Maskaram* (7 sett. giuliano), festa della *Saydnâyâ* per celebrare un miracolo della Madonna; il 21 *Teqemt* (18 ottobre) festa della Vergine « Giardino di mirra e di cannella »; il 6 *Hedâr* (15 novembre) festa detta di *Quesquâm* relativa ad un celebre santuario; il 3 *Tâhsâ* (29 novembre) festa detta *Baatâ* (= sua entrata) cioè, della Presentazione di Maria al Tempio; il 22 *Tâhsâs* (18 dicembre) festa dell'Annunciazione; il 21 *Ter* (16 gennaio) festa della *Eraftâ* (= suo riposo) ossia transito o morte di Maria; il 16 *Yakâtit* (10 febbraio) si festeggia il *Kidâna Mehrat* (= patto di misericordia, ossia, la promessa che le avrebbe fatto, il Signore, di salvare dall'inferno tutti quelli che l'avrebbero onorata e di ricompensarli); il 29 *Magâbit* (25 marzo) festa dell'Annunciazione che coincide con quella dell'Incarnazione; il 1° *Genbôt* (26 aprile) festa detta *Ledatâ* (= sua nascita); il 21 *Genbôt* (16 maggio) festa detta *Dabra-Metmâg* a ricordo di un'apparizione della Madonna; il 7 *Sanê* (1° giugno) è comunemente la riapertura della chiesa di Zawêlâ, nel Cairo, dedicata a Maria; l'8 *Sanê* (2 giugno) dedicazione della chiesa detta *Mehsâb* e festa appellata *Za-anquea Waldâ Mây* (l'acqua che fece sgorgare il suo Figlio nel suo ritorno dall'Egitto); il 21 *Sanê* (15 giugno) festa della costruzione e dedicazione delle chiese mariane di tutto il mondo; il 7 *Nahasê* (31 luglio) festa della Concezione di Maria; il 16 *Nahasê* (22 agosto) festa dell'Assunzione.

BIBL.: NICOLLET G., *Le culte de Marie en Éthiopie*, presso Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 365-413; VAN LANTSCHOOTS, O. Praem., *Le culte de la Sainte Vierge chez les Coptes*, in « Alma Socia Christi », V: *De B. V. Maria penes Ecclesias Orientis*, Roma 1952, pp. 103-108.

6. *Il rito copto o alessandrino*. È una forma della primitiva L. greca di Alessandria, in lingua copta (una lingua derivata dall'antico egiziano con mescolanza di greco).

1) *Culto quotidiano*. Nella Messa della L. alessandrina, Maria è nominata prima fra tutti i Santi e, alla frazione dell'Ostia, prima del « Pater noster ». Alla Commemorazione, Maria vien presentata come « Colei che è piena di gloria, che è stata sempre Vergine, Santa Maria, la santa Madre di Dio ». Poco dopo viene invocata l'intercessione di Lei (Cfr. King A. A., *The New Ethiopic Missal*, in « Eastern Churches Quarterly », 6 [1946] pp. 464); quindi l'intercessione di Lei (Ibid., p. 466). Belli il saluto e le invocazioni a Maria durante l'incensazione (Ibid., pp. 438-439).

La Vergine, inoltre, viene commemorata ed invocata in ogni cerimonia, in ogni ora canonica dell'Ufficio (Cfr. Abba Alexander, *Devotion to Our Lady in the Coptic Rite*, in « Eastern Churches Quarterly », 7 [1948] pp. 404-408). Tutte le benedizioni e tutti i favori, in tutte le cerimonie, vengono chiesti a Dio attraverso l'intercessione della Madre di Dio (Ibid., p. 408). L'immagine o icone della Vergine (come in altri riti orientali) viene incensata durante le sacre funzioni.

2) *Culto mensile*. Un mese intero, quello di *Kialk* (dicembre), viene consacrato interamente dai Copti al culto di Maria. Il libro liturgico dal titolo *Kitâb al ibsalmûdîah al muqaddasah al Kiâhkiâh* (il libro della santa salmodia di Kîahk, Il Cairo 1921), composto nel medioevo, tratta esclusivamente di Maria ed è un autentico poema mariano. Durante gli uffici di un tal mese, tutti i fedeli entrano con gravità in chiesa, si prostrano dinanzi all'altare, recitano, profondamente inchinati, le loro preghiere private, baciano la terra e vanno al loro posto. Durante il canto dell'Ufficio, sotto la pre-

sidenza del Curato, i fedeli più istruiti si presentano a turno, dinanzi al pulpito, per cantare o recitare, per più ore, le lodi di Maria. Il sabato un tale canto mariano dura tutta la notte.

I Copti, inoltre, il 21 di ogni mese, commemorano Maria in memoria della sua morte che, secondo loro, sarebbe avvenuta il 21 *Tûbah* (29 gennaio). In un menologio del 1250, al 21 *Bâbah* si dice: « La Santa Vergine in tutto il mese » (Cfr. *Les Ménologes des évangéliaires coptes-arabes*, ed. Nau F., in PO 10, p. 190).

3) *Culto annuale.* L'anno liturgico ha inizio il 1° settembre. Le feste propriamente mariane dei Copti sono sei: quattro principali: la Natività (20 settembre), la Presentazione al Tempio (12 dicembre), la Dormizione (29 genn.) e l'Assunzione (22 agosto) che è la più solenne; e due secondarie: la Concezione (12 agosto) e l'Annunciazione (7 aprile = 25 marzo prima della riforma gregoriana). A queste feste strettamente mariane, se ne aggiungono molte altre che sono in comune con N. S. Gesù Cristo e moltissime altre commemoranti la dedicazione delle chiese erette in onore di Maria.

BIBL.: Gumbinger C., O.F.M. Cap., *Mary in Eastern Liturgies*, in « Mariology » del P. Carol, I, 1954, pp. 210-215; Giamberardini G., O.F.M., *Marie dans la Liturgie Copte*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 77-116.

LODOVICO FRANCESCO d'ARGENTAN.

— Teologo cappuccino, nato ad Argentan nel 1615 e morto a Rouen nel 1680. Fu lettore di filosofia (1641), ministro provinciale (1665-68, 1678-80) e predicatore di grido. Tra gli scritti dati alle stampe vi sono le famose *Conférences... sur les grandeurs de la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu* (Rouen 1680, trad. it. Vercelli 1778) scritte per insistenza del suo amico ed ammiratore S. Giovanni Eudes (v.).

BIBL.: Lefèvre P., *L'oeuvre du p. L.F. d'A.*, in « Études Francisc. » 49 (1937) pp. 675-695; Id., *La doctrine du p. L.F. d'A.*, ibid., 50 (1938) pp. 194-219.

LORENZO da BOLOGNA.

— Celebre teologo dell'Ordine dei Servi di Maria della seconda metà del sec. XIV. Si laureò all'Università di Parigi. Verso il 1376 venne eletto Vescovo di Traù in Dalmazia; nel 1399 era Vescovo ausiliare di Trento. Morì verso il 1399. Lasciò un Commento ai quattro Libri delle Sentenze. Per l'abbondanza della sua dottrina venne appellato l'« Opimo » il « Dottore ordinatissimo ». Nel suddetto Commento ha difeso strenuamente, con varie ragioni, l'Immacolato Concepimento di Maria.

BIBL.: Berardo S. M., O.S.M., *L'Immacolata negli scritti del M. Lorenzo da Bologna*, in « Palestra del Clero », a. 1949, pp. 225-228; Roschini G., *I Servi di Maria e l'Immacolata*, Roma 1955, pp. 13-17.

LORENZO (S.) da BRINDISI.

— Nato a Brindisi nel 1559, dalla famiglia Russo, a 13 anni veniva condotto a Venezia presso uno zio Sacerdote. A 16 anni entrava, a Verona, fra i Cappuccini. Ordinato Sacerdote a Venezia nel 1582, ebbe vari ed alti uffici fino a quello di Ministro Generale. Contemporaneamente esercitò, sempre e dovunque, con mirabile efficacia, il ministero della parola. Possedeva molte lingue ed aveva una conoscenza portentosa della Sacra Scrittura. Tra le sue opere, contenute in 15 volumi (Tip. del Seminario, Padova, 1928-1956) vi è un ricchissimo « Mariale » che rivendica forse il primo posto fra le opere mariologiche del sec. XVI-XVII. Morì a Belem (Lisbona) il 22 luglio 1619. Giovanni XXIII, con la Lettera apostolica *Celsitudo ex humilitate* del 19 marzo 1959 (*AAS* 1959, pp. 456 ss.) lo dichiarava « Dottore della Chiesa », *Doctor Apostolicus.*

Una volgarizzazione italiana del « Mariale » si trova nella collezione « I Classici Mariani » pubblicati dalla « Libreria Editrice Mariana » dei Servi di Maria, vol. I, *La Vergine nella Bibbia*, XIX-381 pp.; vol. II, *La Madonna nell'« Ave Maria » e nella « Salve Regina »*, XXII-167 pp.; vol. III, *Le feste della Madonna.*

BIBL.: Jérome de Paris, O.F.M. Cap., *La doctrine mariale de S. L. de B.*; Étude théologique, Roma-Parigi 1933; Roschini G., O.S.M., *La Mariologia di S. L. da B.*, in « Miscellanea Laurentiana », II, Padova 1951; Dominic of Herndon, O.F.M. Cap., *The heavenly Queenship of Gods Virgin Mother according to St. L. of B.*, in « Collect. Franc. » 24 (1954) pp. 303-328; Clemente da S. Maria in Punta, O.F.M. Cap., *S. L. da B. teologo dell'Immacolata*, in « Regina Immaculata », Roma 1955, pp. 397-416; Prada B., C.M.I., *La dottrina cordimariana de S.L. da B.*, in « Eph. Mar. » 7 (1957) pp. 453 ss. P. Adrien de Krizovljan, O.F.M. Cap., *Marie et l'Eglise dans S. L. de Brindes*, in « Et. Francisc. » 10 (1960) pp. 1-42.

LORETO.

— È il più sacro e il più celebre santuario mariano dell'Italia e del mondo.

È come una nuova Nazareth. Nella seconda metà del sec. XII, i Musulmani invadevano la Galilea e distruggevano la basilica dell'Annunciazione di Nazareth. Fu allora che, la casetta della Madonna — secondo un'antica tradizione — venne prodigiosamente trasportata in Dalmazia, a Tersatto, presso Fiume. Tre anni dopo, il 10 dicembre 1294, veniva prodigiosamente trasportata prima in una selva presso Recanati, nel Piceno, proprietà di una certa Loreta; poi su di un colle appartenente a due fratelli, e, finalmente, a L., ove tuttora si trova. La Santa Casa è un piccolo edificio rettangolare (con una sola porta e una sola finestra) lungo, internamente, m. 9,52, largo m. 4,10, alto m. 4,30. È senza fondamenta. La parte superiore del muro era decorata di dipinti — ora molto sbiaditi — rappresentanti Maria, S. Caterina, S. Giorgio, S. Antonio e S. Luigi re di Francia. Sotto Clemente VIII, l'antica porta veniva chiusa e venivano aperte, per comodità dei visitatori, le tre porte tuttora esistenti. Nel 1921, un incendio distruggeva l'antica statua lignea della Madonna la quale veniva sostituita con un'esatta riproduzione, benedetta da Pio XI e da lui stesso incoronata con corona d'oro tempestata di gemme, quindi trasportata solennemente a L.

Nel 1468, per ordine di Paolo II, veniva iniziata la costruzione dell'attuale basilica (lunga m. 95) a tre navate, che copre, con la sua grandiosa cupola, la Santa Casa. La costruzione, dell'architetto Marino di Marco da Zara, veniva portata a compimento, nelle sue parti essenziali, nel 1471. La cupola ottagonale veniva eretta su otto pilastri da Giuliano da Sangallo nel 1498-1500. Nel 1531, veniva iniziato il rivestimento marmoreo che circonda, senza addossarvisi, la Santa Casa. Nel 1570 veniva compiuta la facciata del Santuario. La piazza antistante la Basilica è circondata, da due lati, dal grandioso palazzo Apostolico, ideato dal Bramante. Il campanile sorgeva per opera del Vanvitelli (1750-1754).

Il santuario di L. è stata meta di pellegrinaggio dei più grandi Santi (tra i quali S. Carlo Borromeo, S. Bernardino da Siena, S. Luigi Gonzaga, S. Francesco di Sales, S. Francesco Saverio, S. Alfonso de Liguori, S. Teresa del B. G., S. Gabriele dell'Addolorata, S. Vincenzo Strambi ecc.), di Re e di Principi (Carlo IV, Carlo V, i Duchi di Savoia ecc.) e di insigni filosofi e poeti (Descartes, Montaigne, Torquato Tasso, Aleardi ecc.). Numerosi e strepitosi i miracoli ivi operati.

L'autenticità della Santa Casa è stata molto discussa ai nostri tempi. Un esame oggettivo di tutta la questione ci induce a concludere che le varie ragioni addotte dagli avversari hanno ben scarso valore e che esistono forti argomenti in contrario, ossia, in favore dell'autenticità. La Santa Casa non ha fondamenti, non ha la forma di oratorio, ma di abitazione di poveri. Il fatto storico della traslazione può dirsi sufficientemente provato.

BIBL.: ANONIMO, *Il Santuario di L.* Notizie critico-storiche, Loreto 1951; ANGELO M. D'ANGHIARI, O.F.M. Cap., *Autenticità della Santa Casa.* Sintesi degli argomenti, Loreto 1951; HENZE CL., C.SS.R., *Andiamo a L.*, Marietti, 1954.

LOURDES — Celebre santuario mariano situato fra le insenature dei Pirenei, dovuto alle 18 apparizioni della Vergine Immacolata all'umile fanciulla quattordicenne Bernardetta Soubirous, dall'11 febbraio al 16 luglio 1858. Le prime due (quella dell'11 febbraio e quella del 14 febbraio) furono come il prologo, una specie di presa di contatto: la Vergine apparve con un sorriso luminoso, senza parlare. Dal 18 febbraio al 4 marzo, apparve tredici volte, ossia, tutti i giorni, eccettuati due (il 22 e il 26 febbraio). Apparve poi il 25 marzo. Le ultime due apparizioni (quella del 7 aprile e quella del 16 luglio) furono come l'epilogo, l'addio: la Vergine — come nelle prime due — si limitò a sorridere, senza parlare.

Che cosa disse la Vergine in quelle apparizioni? In quella del 18 febbraio (la terza), la Madonna chiese alla Veggente: « Volete farmi il favore di venire quì per quindici giorni? ... ». « Io vi prometto di rendervi felice non già in questo mondo, ma nell'altro ... ». Nell'apparizione del 23 (o 24) febbraio (ottava o nona), Maria, col volto mesto, dopo aver gettato uno sguardo sul mondo, disse: « Pregate per i peccatori! »; « Penitenza, penitenza, penitenza! ». In quella del 25 febbraio ordinò: « Andate a bere alla fontana e a lavarvi! ... Andate a mangiare l'erba che è là! ... Andate a baciare la terra per penitenza, pei peccatori! ». In quella del due marzo comandava: « Andate a dire ai sacerdoti di far costruire quì una cappella! ». « Io voglio che si venga quì in processione! ». In quella del 25 marzo, dietro un triplice invito della Veggente a manife-

stare il nome, la Vergine, giungendo le mani e volgendo gli occhi al cielo soavemente rispose: « Io sono l'Immacolata Concezione! ». La candida fanciulla non capì neppure cosa significasse la parola « Concezione ».

Ciò che maggiormente colpì la piccola Veggente, nelle 18 apparizioni di cui fu privilegiata, fu la bellezza della giovanissima Signora che ella vedeva nell'incavatura della soprastante roccia di Massabielle. Le si presentava, preceduta da una luce, tutta vestita di bianco, cinta da una fascia azzurra che le scendeva fino ai piedi. Un velo bianco Le copriva le braccia e le spalle. Teneva fra le mani un rosario d'oro con grani scintillanti, e sopra i piedi nudi brillavano due rose d'oro. Gli occhi della Signora erano azzurri, il suo sorriso di una grazia impareggiabile. Il segno della croce, la recita del Rosario (durante la quale la bellissima Signora diceva soltanto il « Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto »), scambio di sorrisi e di saluti: questo lo sfondo comune di tutte le 18 apparizioni.

Bernardetta, più volte interrogata sulla bellezza della « Signora » che le era apparsa, non trovava parole o esempi adeguati per esprimerla.

Il 4 aprile 1864 veniva inaugurata a Lourdes la statua della Madonna, opera dello scultore lionese Giuseppe Fabisch.

Dopo varie opposizioni, provenienti da parte dei genitori, delle autorità civili e dell'antorità ecclesiastica locale, il 18 gennaio 1862, il Vescovo diocesano Mons. Laurence, approvando le conclusioni della Commissione da lui istituita, riconosceva ufficialmente la realtà delle apparizioni. Bernardetta, il 4 luglio 1866, a 22 anni, vestiva l'abito delle Suore della carità di Nevers, ove moriva, dopo tredici anni, il 16 aprile 1879, in concetto di santità. Il 14 febbraio 1925, Pio XI la dichiarava Beata; e l'8 dicembre 1933, l'ascriveva nell'Albo dei Santi.

Le cosiddette « folle di Lourdes » hanno raggiunto, con un crescendo continuo, cifre imponenti, animate da una fede che ha fatto di L. la « città del miracolo ».

Il 19 maggio 1866 veniva aperta al culto, alla presenza della Veggente, la « Cripta » capace di contenere 200 fedeli, costruita nella viva roccia di Massabielle. Il 15 agosto 1871 veniva inaugurata la « Basilica dell'Immacolata Concezione », capace di contenere un migliaio di persone. Nell'agosto del 1889 veniva benedetta la « Basilica del Rosario » capace di accogliere 3.000 fedeli. Nel 1958 veniva consacrata, dal card. Roncalli (poi Giovanni XXIII) la più gigantesca chiesa sotterranea del mondo, capace di 20.000 persone, dedicata a S. Pio X, il Papa che estese a tutta la Chiesa, nel 1907, la festa liturgica dell'Apparizione dell'Immacolata a L.

BIBL.: Su L. sono stati pubblicati oltre quattromila scritti. Il Clugnet, nella sua « Bibliographie du culte local de la Vierge », elencava, dal 1858 fino al 1903 (meno di 50 anni) 1544 pubblicazioni sul Santuario di L. (senza notare gli articoli), in francese ed in molte lingue sia dell'Occidente che dell'Oriente. La prima e più completa storia di L. (« Notre-Dame del L. ») è quella di *Enrico Lasserre*, miracolato di L., pubblicata un decennio dopo le apparizioni, tradotta in oltre trenta lingue, riedita più volte in centinaia di migliaia di esemplari.

I lavori più recenti su L. sono: LAURENTIN R., *Realtà di L.*, trad. ital., Torino, Marietti, 1957, 89 pp.; ID., L. *Dossier des documents authentiques*, 6 voll., Parigi 1957-1960; ROSCHINI G., *Lourdes nel suo primo centenario*, Catania, Ediz. Paoline, 1957; BUFFON V., *L. nel Centenario* (analisi e giudizio sugli scritti pubblicati in occasione del I Centenario) in « Marianum », 22 (1960), pp. 1-175.

LOUVEL PIETRO. — Monaco Celestino, morto nel 1513. Scrisse un *Traité sur les louanges et la couronne de la Vierge* (Cfr. Duhr I., art. *Celestines*, in DSp, fasc. VIII, Parigi 1938, col. 383).

LUCA (S.). — Evangelista, medico di Antiochia, discepolo di S. Paolo (v.). Nel suo Vangelo, scritto tra il 50 e il 70 d. C., Egli, più di qualsiasi altro, ha parlato di Maria e della sua funzione nel mistero dell'Incarnazione. Maria anzi sembra la fonte di quello ch'Egli narra nel cosiddetto « Vangelo dell'Infanzia »: per ben due volte, infatti, Egli si riferisce ai ricordi che Ella « meditava nel suo cuore » (Lc 2, 19 e 51).

S. L. completa e sviluppa gli elementi già contenuti in S. Matteo (v.) e in S. Marco (v.). Egli infatti spinge la genealogia di Cristo (Lc 3, 23-38), attraverso i Patriarchi, specialmente attraverso David fino ad Adamo e a Dio nell'intento di sottolineare la portata universale di nuova creazione insita nel mistero del concepimento verginale del Messia-Dio verificatosi nel ventre di Maria (1, 34-35), della quale sottolinea il fermo proposito o voto di verginità (1, 34). Nel raccontare poi la nascita di Cristo, fa intravvedere al lettore la virginità nel parto (2, 7). Racconta, inoltre (e lo racconta egli solo),

la visita di Maria alla sua parente Elisabetta e il cantico «Magnificat» (1, 39-56), la circoncisione (2, 21) con la quale Gesù, assoggettandosi alla legge, si sottoponeva ad un rito sacrificale. Racconta le due prime visite di Gesù al Tempio, una per la presentazione e purificazione con la Profezia di Simeone (2, 22-39) e la seconda a dodici anni allorché si allontanò da Maria e da Giuseppe (2, 41-52). Racconta l'esclamazione di una donna del popolo dinanzi alla sapienza del Figlio: «Beato il ventre che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato», con la risposta di Cristo (11, 27-28). Ma è soprattutto nel racconto dell'Annunciazione (v.) che S. L. ci dipinge la fisionomia spirituale di Maria, facendoci penetrare nella sua anima «piena di grazia» e perciò piena di luce, di calore e di virtù (1, 28-36).

Una tradizione, assai tardiva, ha fatto di S. L. il pittore della Madonna, per cui sono molte le immagini a lui attribuite, tra le quali vi è quella di S. Maria Maggiore di Roma e quella di Bologna (la «Madonna di S. L.»). Raffaello immortalò questa pia tradizione nel celebre quadro in cui dipinse la Vergine che posa, col Bambino, dinanzi a S. L. che sta in atto di ritrarla. I fiamminghi Vittorio ed Enrico Dunwegge l'han dipinto anch'essi seduto in atto di ritrarre la Vergine che siede nel primo piano. Nel retrobottega si vede un angioletto in atto di aiutare un garzone a macinare i colori. Dall'atrio si intravvedono una via ed una fontana con una donna che attinge acqua. Altrettanto ha fatto il Penni (alunno di Raffaello) in un quadro dell'Accademia Romana di S. L.

La più antica testimonianza che attribuisce a S. L. il ritratto di Maria è quella di Teodoro, Lettore nella Chiesa di Costantinopoli, del sec. VI (*Excerpta hist. eccl.*, PG 86, 165). Inoltre, le immagini che sogliono attribuirsi a S. L., secondo i periti, sono molto posteriori all'età del Santo Evangelista e appartengono all'età Bizantina (v. Salmon F. R., *Histoire de l'art chrétien aux dix premiers siècles*, Lille 1891, pp. 135-136). A tutto ciò, si deve anche aggiungere l'avversione della prima generazione cristiana, in maggior parte proveniente dal giudaismo, per la raffigurazione di esseri animati.

BIBL.: BURROWS E., S.J., *The Gospel in the enfancy*. Burn & Oates, Londra 1940; FERET H. M., O.P., *Messianisme de l'Annonciation*, in «Prêtre et Apôtre» 29 (1947) pp. 37-38, 55-56, 71-73, 85-89; HENZE CL., C.Ss.R., *Lukas der Muttergottes maler. Ein Beitrag zur Kenntnis des Christlichen Orients* (v. «Marianum» 12 [1950] p. 130); GALLUS T., *De sensu verborum Lc. 2, 35*, in «Biblica» 29 (1948); HERBERT A. G., *La Vierge Marie, Fille de Sion*, in «Vie Spir.» 85 (1951) pp. 127-140; 220-239; LAURENTIN R., *Structure et Théologie de Lc. 1-2*, Gabalda, Parigi 1957.

LUCA di MONTCORNILLON. — Premostratense, fiorì nella seconda metà del sec. XII. Morì verso il 1178 (Cfr. «Anal. Praemonstr.» 15 [1939] p. 147). A lui appartengono le *Moralitates in Cantica* (PL 203, 489c-584d; su Maria: 492-495), falsamente attribuite a Filippo di Harvengt († 1183).

LUIGI M. (S.) GRIGNION DE MONTFORT. — È uno dei più grandi apostoli mariani d'ogni tempo. Nato nel 1673 a Montfort-la-Cane (oggi: Montfort-sur-Meu) presso Rennes, a 12 anni entrò in un Collegio retto dai PP. Gesuiti; nel 1693 entrava nel Seminario di S. Sulpizio di Parigi ove, con l'autorizzazione dei superiori, organizzava la Confraternita della Santa Schiavitù della Vergine. Nel 1700 veniva ordinato Sacerdote. Fu l'apostolo della Vandea e della Bretagna. Sua arma invincibile: il Rosario. Sua devozione preferita, vera anima del suo apostolato: la santa schiavitù d'amore di Gesù in Maria. Nel 1712 terminava il suo *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine* (rimasto nascosto fino al 1842, e poi edito innumerevoli volte e tradotto in quasi tutte le lingue), e nel 1714 l'opuscolo *Il segreto di Maria*. Ha fondato due famiglie religiose: la *Compagnia di Maria* e le *Figlie della Sapienza*. Morì a Saint Laurent-sur Sèvre nel 1716 stringendo con la destra il Crocifisso e con la sinistra la statuetta della Madonna che l'aveva accompagnato in tutti i suoi viaggi apostolici. Volle essere sepolto «ad pedes Virginis».

BIBL.: LHOUMEUAU A., S.M.M., *La vie spirituelle à l'école de S. L. M. G. de M.*, Pontchâteau; PLESSIS A., S.M.M., *Commentaire du Traité de la vraie dévotion*, Pontchâteau 1943; HERMANS J.-M., S.M.M., *Maria's middelaarschap volgens de leer van de h. L. M. G. de M.*, Eindoven, Nederland; GIULIANI L., *La cooperazione di Maria SS. alla nostra Redenzione e S. L. G. de M.*, in «Marianum» 10 (1948) pp. 31-64; ALONSO J., C.M.F., *Infecundidad «ad intra» e infecundidad «ad extra» del Espiritu Sancto: Entorno a un texto famoso de S. L. M. G. de M.*, in «Eph. Mar.» 1 (1951) pp. 351-378; PLESSIS A., *La doctrine mariale de S. L. M. G. de M.*, in «Compte rendu du VI Congrès National. Rennes, 4-9 juillet 1950», Rennes, imp. Bre-

tonne, 1951, pp. 203-212; FRISSEN J., S.M.M., *Missão e culto singular de SS. Virgem segundo S. L. M. de M.*, in « Alma Socia Christi » VIII, pp. 9-26; RUM A., S.M.M., *La missione singolare della B. Vergine nella dottrina di S. L. M. da M.*, ibid., pp. 1-8; HUPPERTS J.M., *S. L.-M. de M. et sa spiritualité mariale*, presso Du Manoir, III, pp. 253-274; ID., *L'Immaculée Conception dans la doctrine mariale de S. L.-M. de M.*, in « Virgo Immaculata » VIII, 3, pp. 151-172; SETZER F., S.M.M., *The spiritual maternity and S. L. M. de M.*, in « Marian Studies » III, 1952, pp. 197-207; FREHEN H., S.M.M., *De Maternitate spirituali B. M. Virginis ad mentem S. L. M. de M.*, in « Alma Socia Christi » VIII, pp. 27-44; CUPPEN J., S.M.M., *La consécration à la très Sainte Vierge selon S. L. M. de M., et les derniers Papes*, ibid., pp. 173-191; GUINDON H. M., S.M.M., *La coopération de la très Sainte Vierge à l'acquisition et à la distribition de la grâce selon S. L. M. de M.*, ibid., pp. 66-96; FRANZI F., *La consacrazione a Maria secondo S. L. M. di M.*, ibid., pp. 149-172; GRAHAM TH., S.M.M., *Queenship of Mary in the doctrine of S. L.-M. de M.*, ibid., pp. 133-148; LEDOUX L., S.M.M., *The acquisition and the distribution of grace in the works of St. S.-M. de M.*, ibid., pp. 45-65; CADIEUX L., S.M.M., *La Royauté universelle de Marie dans l'oeuvre de S. L. M. de M.*, ibid., pp. 97-132; HERMANS P. J., *La corédemption de Marie selon la doctrine du P. de M.*, in « Nouv. Rev. mar. » 3 (1955) pp. 177-189, 246-255; LE TEXIER FR., S.M.M., *La Royauté de Marie et l'esclavage d'après S. L.-M. de M.*, in « La Royauté de l'Immaculée », Ottawa 1957, pp. 79-170; BUONDONNO P., S.M.M., *Maria nella spiritualità di S. L. M. di M.*, in « Vita crist. » 23 (1954) pp. 583-596; VIRARD G., S.M.M., *La dévotion mariale montfortaine, dévotion humaine et sûre*, in « Eph. Mar. » 6 (1956) pp. 331-336.

LUJAN. — È il principale Santuario Mariano dell'Argentina. Si trova a circa 60 Km. ad ovest di Buenos Aires, sulla riva destra del fiume L. Nel 1636 era un luogo chiamato « albero isolato » e, più tardi, « Passaggio della Vergine »: ivi, dopo due giorni di viaggio, pernottavano coloro che da Buenos Aires si recavano a Córdoba di Tucumán. Ai primi splendori dell'alba riprendevano il cammino, costeggiando per quattro o cinque leghe il fiume, per andare a staccare i cavalli alla « Gola della Croce ». Un giorno, un cittadino di Córdoba, portoghese, volle erigere una cappella in onore dell'Immacolata Concezione, in un luogo chiamato Sumampa. Chiese perciò ad un suo amico del Brasile una statua della Madonna. L'amico — non si sa perché — gliene spedì due in terracotta, in due casse distinte: quella che rappresentava l'Immacolata Concezione, alta 48 cm., è precisamente quella che si venera oggi a L.; l'altra, invece, con il Bambino fra le braccia, si venera oggi a Sumampa (Prov. Santiago del Estero).

Colui che accompagnava le due statue a Córdoba, giunto a Buenos Aires, le sistemò sopra un carro tirato da buoi e si unì ad una numerosa carovana di altri carri. Giunto a « Gola della Croce », al tramonto del sole, ivi, secondo l'usanza, pernottò. L'indomani, all'alba, attaccò i buoi e, coi suoi compagni, si dispose a continuare il viaggio. Ma i buoi, con sua grande sorpresa, non si muovevano. Raddoppia gli sforzi, ma invano. Altri carrettieri corsero in suo aiuto, ma i buoi rimanevano immobili. Uno di questi propose di cambiare il carico, e così fu fatto. Non appena fu messa a terra una delle due casse, il carro si mosse senza difficoltà. Attoniti, aprirono la cassa e videro che conteneva una piccola statua dell'Immacolata Concezione. Si inginocchiarono trepidanti dinanzi alla bella statua che aveva dimostrato in modo così evidente il desiderio di voler rimanere in mezzo a loro e, pieni di gioia, la condussero nella casa del padrone del luogo, il portoghese Rosendo Oramas, e le allestirono un altare.

La notizia del prodigio giunse ben presto a Buenos Aires e molti accorsero a vedere e a venerare l'immagine. Per evitare che cadesse nelle mani degli indiani, una certa signora Anna de Mattos volle farla trasportare in un suo podere. Ma la statua, il giorno seguente, disparve e fu ritrovata nel suo primitivo oratorio. Questo fatto si ripeté una seconda volta. Fu allora che il Vescovo di Buenos Aires e il Governatore decisero il suo definitivo trasporto nell'oratorio. Nel 1670, la signora de Mattos faceva costruire, a sue spese, la prima cappella, a un centinaio di metri dall'attuale santuario, che fu ultimato nel 1685.

Ben presto, attorno alla cappella, vennero costruite alcune abitazioni che diedero origine a « Villa L. ». Il re Ferdinando VI, con una sua Lettera in data 30 maggio 1759, confermava lo stabilimento della Città e proclamava la Vergine miracolosa prima e vera Fondatrice della medesima. Il governatore Andonaegui, fin dal 1755 diceva: « Nel nome di Sua Maestà, io la nomino Città di N. S. di L., riconoscendo questa Vergine miracolosa come sua prima Fondatrice ». Nel 1754, un ricco gentiluomo spagnolo, Giovanni de Lezica y Torrezuri, come atto di riconoscenza alla Vergine di L. per la sua miracolosa guarigione, faceva costruire una chiesa che durò fino al 1887, allorché fu iniziata la costruzione dell'attuale grandiosa basilica gotica, alta 106 m., lunga 104 m., e larga 66 m. L'altare centrale e

quelli del transetto sono di marmo bianco e di bronzo dorato. Nel campanile vi sono 15 campane, senza contare quelle dell'orologio e quelle del «carillon» che, nell'indicare le ore, suonano l'«Ave Maria». La basilica, benedetta nel 1910, fu terminata nel 1930. Le pareti del santuario sono coperte di migliaia di ex-voto. L'Immagine è attualmente coperta da un manto azzurro e bianco, con lo scudo nazionale ricamato nel centro, ai suoi piedi sono disposti gli scudi nazionali dell'Argentina, dell'Uruguay e del Paraguay, le tre Nazioni che, con l'approvazione di Pio XI, nel 1930, si mettevano sotto la sua protezione. Le bandiere delle altre nazioni dell'America e dell'Europa adornano il santuario. Officiano il santuario i Preti della Congregazione della Missione.

La statua della Madonna di L. veniva solennemente incoronata l'8 maggio 1887: Leone XIII aveva benedetto la preziosa corona ed aveva delegato l'Arcivescovo Mons. Anciros a compiere, in suo nome, la solenne cerimonia.

Il 18 maggio 1944, la Madonna di L. veniva proclamata dal Governo argentino Protettrice delle vie nazionali.

La festa liturgica si celebra il sabato che precede la IV domenica dopo Pasqua. La festa del Patronato, per concessione di Pio XII, vien celebrata dall'Argentina, dall'Uruguay e dal Paraguay, il 12 ottobre.

Un'immagine della Madonna di L. domina le altezze dell'Acongacua (a 6.000 m.) nonché le profondità dell'isola Orcodes, situate al disotto del parallelo 60, dove ha inizio il circolo polare artico.

BIBL.: SALVAIRE J.M., *Historia de N.tra Señora de L.*, 2 voll., Buenos Aires 1885; SCARELLA A., *Pequeña historia de N.tra S.ra de L.*, Buenos Aires 1945; SANTANA C., *Reseña histórica de la Villa de L.*, 1939; DEIMILES H., *Historia popular de N.tra S.ra de L.*, 1946.

«LUX VERITATIS». — Enciclica di Pio XI in data 25 dicembre 1931, in occasione del XV Centenario del Concilio di Efeso. Ecco lo schema:

I. *Occasione e divisione dell'Enciclica*: Il XV centenario del Concilio di Efeso, nel quale tre dogmi specialmente brillarono agli occhi del mondo nella piena loro luce e dei quali si tratta nell'Enciclica, vale a dire: 1) che in Gesù Cristo unica è la Persona, e questa divina; 2) che tutti, conseguentemente, devono riconoscere e venerare la Vergine come vera Madre di Dio; 3) che nel Romano Pontefice risiede, per divina istituzione, l'Autorità suprema, somma ed indipendente, su tutti e singoli i cristiani, nelle questioni concernenti la fede e la morale.

II. *Il primato del Sommo Pontefice*: 1) l'eresia Nestoriana; 2) i Legati di Roma al Concilio; 3) la condanna dell'eresiarca Nestorio.

III. *Gesù Cristo vero Dio e vero uomo*: 1) l'unione ipostatica; 2) «Tu sei Cristo, Figlio di Dio vivente».

IV. *La più fulgida gloria di Maria*: 1) il dogma della maternità divina deriva dal dogma della divinità di Cristo; 2) in qual senso Maria vien detta Madre di Dio; 3) l'esultanza dei fedeli d'Efeso per la condanna di Nestorio; 4) grandezza e dignità che deriva a Maria dalla sua divina Maternità; 5) nulla può riuscire più accetto a Cristo quanto lo onore reso alla sua propria Madre; 6) atteggiamento favorevole di alcuni odierni Novatori verso il culto di Maria; 7) Maria, col dare alla luce il Redentore del genere umano, divenne anche, in certo modo, Madre di tutti noi: di qui l'impulso irresistibile che ci spinge verso di Lei.

V. *Conclusione*: Esortazione a ricorrere a Maria per ottenere aiuto nelle presenti necessità e per il ritorno dei dissidenti all'unità della fede. La Messa e l'Ufficio della divina Maternità di Maria estesi a tutta la Chiesa a ricordo del Centenario Efesino.

M

MAGISTERO ECCLESIASTICO (e Mariologia). — È la prima fonte (direttiva, non già costitutiva) della Mariologia, come, in genere, della Teologia (v. Fonti della Mariologia).

Riguardo al M. E. occorre evitare i due estremi: quello di coloro che lo ritengono indipendente da tutto e da tutti (anche dalle stesse fonti della Rivelazione) e quelli che lo disprezzano o non gli dànno importanza.

Il M. E. può essere *papale* (quando viene esercitato dal Papa) ed *episcopale* (quando viene esercitato dai Vescovi). Entrambi possono esprimersi in due modi, ossia: in modo solenne, *straordinario* (il Papa con definizioni dogmatiche « ex cathedra », e i Vescovi con definizioni del Concilio Ecumenico) e in modo *ordinario* (con documenti: per es., Encicliche). Questo M. della Chiesa è soprannaturale, come è soprannaturale la Chiesa stessa, ed è infallibile, poiché ad esso è stata promessa la perenne assistenza divina (Mt 20, 18-20). L'infallibilità suddetta è *personale* per Pietro e per i suoi successori (i Vescovi). L'approvazione del Papa alle decisioni emesse dai Vescovi uniti in Concilio Ecumenico è richiesta non già perché sia infallibile, ma perché abbia valore giuridico. Perché poi il Magistero ordinario, sia papale che episcopale, sia infallibile, si richiede che sia « universale ».

Il criterio per conoscere che una verità è insegnata dal M. E. episcopale ordinario e universale è il « consenso della Chiesa », il quale può manifestarsi in due modi: o per mezzo del corpo docente della Chiesa universale, o per la universale credenza del popolo cristiano, ossia, quando riflette (e perciò manifesta) l'insegnamento del corpo docente. Questo « consenso » basta che si verifichi, nella Chiesa universale, in un dato momento intorno a qualche verità ritenuta come rivelata. Così, per es., in forza di tale criterio, sia la verità dell'Immacolata Concezione sia quella dell'Assunzione, erano già di fede prima ancora che venissero definite come tali. La verità dell'Immacolata Concezione era di già credenza « comune » nella Chiesa fin dal sec. XVI, come rilevava anche il Card. Gaetano (*De conceptione B. M. Virginis*, Opuscula omnia, t. II, Tract. I, Lugduni 1558, p. 164).

I criteri per conoscere l'universalità (morale) che deve avere il Magistero episcopale ordinario perché sia infallibile, è costituito dalla investigazione positiva delle varie manifestazioni del medesimo, quali, per es., le lettere pastorali, i catechismi, la predicazione ecc.

Al Magistero papale universale « straordinario » appartengono due verità di fede: 1) l'Immacolata Concezione, definita da Pio IX l'8 dicembre 1854 (Bolla dogmatica « Ineffabilis Deus ») e 2) l'Assunzione di Maria, in anima e corpo, alla gloria del Cielo al termine della sua vita terrena (Pio XII, il 1º nov. 1950).

Al Magistero episcopale universale straordinario appartengono tre verità mariologiche: 1) la perpetua verginità di Maria affermata in vari Concilii (Cfr. Denzinger, n. 13, 14, 218, 227, 255); 2) la divina maternità di Maria (definita nel Concilio di Efeso dell'a. 431, contro Nestorio) e 3) l'immunità di Maria dalla colpa attuale veniale (Cfr. Denzinger, n. 1037; v. De Aldama J. A., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*, in « Arch. Teol. Grand. » 9 [1946] pp. 53-67).

Al Magistero « ordinario » sia papale (mediante le Encicliche) sia episcopale, appartengono altre verità mariologiche. Il valore dottrinale delle Encicliche papali è stato messo in rilievo da Pio XII nell'Enciclica « Humani generis » ove dice, tra l'altro: « Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non esercitano il potere del loro Magistero

Supremo. Questi insegnamenti, infatti, appartengono al Magistero ordinario, di cui valgono pure le parole: " Chi ascolta voi, ascolta Me " (Lc 10, 12) e per lo più quanto viene proposto ed inculcato nelle Encicliche, è già, per altre ragioni, patrimonio della dottrina della Chiesa. Che se poi i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia finora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e volontà degli stessi Pontefici, non può costituire oggetto di libera discussione fra i teologi ».

Non è facile, tuttavia, determinare quando il M. E. « ordinario », sia papale che episcopale, possa dirsi « universale », almeno in un determinato momento. Occorre, quindi, procedere con molta cautela.

BIBL.: ROSCHINI G., *La Madonna secondo la fede e la Teologia*, I, Roma 1953, pp. 27-29; FRANQUESA P., C.M.I., *Magisterio ordinario y Mariologia*, in « Eph. Mar. », 4 (1954) pp. 25-66.

MAGGIO, v. Mese di.

« MAGNAE DEI MATRIS ». — Enciclica di Leone XIII sul S. Rosario, dell'8 settembre 1892. Ecco lo schema:

I. *Esordio e tema dell'Enciclica*: gioia del S. Padre nel parlare di Maria che tanta parte ha avuto sempre nella sua vita. Questo giustifica la esortazione a celebrare con raddoppiato fervore il mese di ottobre sacro alla Regina del Rosario. Tanto più che è necessario placare la divina maestà offesa in tanti modi dall'audacia dei tristi. Il mezzo più efficace per placare Dio è la preghiera fervorosa congiunta con lo studio pratico della vita cristiana; per l'una e per l'altra è singolarmente opportuno il Rosario, come viene dimostrato dalla sua origine. Rivolgersi a Maria, è rivolgersi alla Madre della Misericordia, sempre pronta a soccorrerci; poiché Ella ebbe tanta grazia che basta alla salute di tutti.

II. *I pregi del Rosario*. Si desumono: 1) dalla sua origine: 2) dall'orazione stessa ond'è composto (il saluto angelico) che ricorda il suo esaltamento e gl'inizi della nostra salute, e perciò è carissimo a Maria; 3) dal modo facile di ammaestrarci nelle principali verità della fede e a conservarla, poiché il Rosario richiama giornalmente alla memoria il complesso dei misteri da credere; 4) dallo stimolo a conformare i costumi della nostra vita alle norme del Vangelo, stimolo che proviene dagli esempio di Cristo e di Maria, esempi d'ogni virtù, ancor più adatti alla nostra fiacchezza. Essa è un modello di virtù tutto fatto per noi.

III. *Conclusione*: esortazione alla recita del S. Rosario e appello per il suo Giubileo Episcopale.

« MAGNIFICAT ». — È l'inno di lode a Dio, intonato da Maria nella sua visita ad Elisabetta (v. Visitazione) dopo che costei, ispirata dallo Spirito Santo, aveva salutato la Madonna « Madre del Signore » (Lc 1, 46-55).

1. *Autenticità*. È stata negata da Harnack e da Loisy (in « Rev. d'hist. et de littér. relig. », 1921, p. 278, nota 1) perché tre codici dell'antica versione latina dei Vangeli (*a*, *b*, *l*) e qualche codice latino delle opere di Origene (PG 13, 1817), nonché qualche attestazione del vescovo Niceta, del sec. V (v. Morin G., in « Rev. Bibl. » 6 (1897), pp. 286 s.; Id., *Le De Psalmodiae bono de l'évêque Niceta*, in « Rev. bénéd. » 14 [1897] pp. 385-397) l'attribuiscono ad Elisabetta, ossia, in luogo di « Et ait Maria », hanno « Et ait Elisabeth ». Ma contro queste scarse e trascurabili testimonianze, stanno tutti gli altri codici del testo originale greco e delle varie versioni. Per questo la Pont. Comm. Biblica, il 26 giugno 1912, emetteva questa decisione: « I documenti estremamente scarsi e singolari, nei quali si attribuisce il M. ad Elisabetta, non possono in alcun modo prevalere contro la testimonianza concorde di quasi tutti i codici sia del testo originale che delle versioni e neppure contro l'interpretazione che esigono assolutamente il contesto, lo spirito della stessa Vergine, la tradizione costante della Chiesa » (Denzinger, 2158).

Secondo alcuni, la strana lezione: « Et ait Elisabeth » nei tre codici suddetti si spiegherebbe interpretando il nome « Elisabeth » in dativo. Questo nome introdotto come glossa da qualche copista « Et ait Maria Elisabeth » (= E disse Maria *ad* Elisabetta), sotto la penna di un altro copista successivo, avrebbe soppiantato il nome di Maria ed avrebbe originato la strana lezione: « Et ait Elisabeth: Magnificat... ». Altri hanno avanzato altre ipotesi.

II. *Argomento e struttura*. Argomento del M. è la esultante lode e gratitudine di Maria a Dio per il mistero dell'Incarnazione verificatosi in Lei. Non sono d'accordo gli esegeti sulla divisione del M.: chi lo divide in due strofe (46-49, 50-55), chi in tre (46-49, 50-53, 54-55) e chi, finalmente (per es.,

il P. Lagrange) in cinque, vale a dire: 1) vv. 46-47 (Maria rende grazie a Dio pel favore che le è stato accordato); 2) vv. 48-49 (Maria mette in rilievo la grandezza di questa gloria mostrando ch'Ella interpreta la situazione come Elisabetta la quale l'ha salutata «Madre del Signore»); 3) vv. 50-51 (questa azione di Dio è opera di misericordia verso coloro che lo temono, poiché Dio ha in orrore gli orgogliosi); 4) vv. 52-53 (applicazione dell'enunciato principio a diverse categorie: Dio si compiace innalzare ciò che è basso e abbassare ciò che è alto; Egli esaudisce i poveri e respinge i ricchi: questo intervento di Dio nelle cose umane, Maria lo vede di già iniziato); 5) vv. 54-55 (questa salvezza già iniziata, Iddio la continuerà, memore delle sue promesse). Non senza ragione il M. è stato definito «il Cantico dei Cantici (ossia, il Cantico per antonomasia) del Nuovo Testamento». Innumerevoli sono i commenti sul M. composti dagli esegeti, dagli asceti e dagli oratori. Si può dire che ogni versetto del M. sia l'eco di qualche frase biblica. Il M. quindi ci dimostra l'anima di Maria, mente e cuore, nutrita e tutta penetrata dalla parola di Dio in modo tale da parlare col linguaggio stesso di Dio.

BIBL.: CELLINI A., *Il M.*, in «La Scuola Catt.» 1916, II, pp. 413-425; 527-538; PIROT L., in DBs, II, coll. 1269-1297; BOVER J., *El «M.»: su estructura y su significación Mariológica*, in «Est. Ecl.» 19 (1945) pp. 31-43; HOLZMEISTER U., S.J., *Tria cantica N. T.* (Lc 1, 46-55; 68-79; 2, 29-32), in «Verbum Domini» 26 (1948) pp. 356-364; DEHAUT TH., O.P., *M*,, in «Vie spir.» 79 (1948) pp. 5-16; GOMA IS., *El M.*, in «Ap. sac.» a. 1949, pp. 241-255; PAZZAGLIA L., *Il M. nella poesia italiana*, in «Marianum» 11 (1949) pp. 398-406; LUCA DA CARRÉ, O.F.M.Cap., *Il «M.» in S. Lorenzo da Brindisi*, ibid., 13 (1951) pp. 176-180; GUÉRARD DES LAURIEERS M. L., O.P., *Magnificat anima mea Dominum*, in «Vie spir.» 83 (1950) pp. 122-126.

MARCO (S.). — Evangelista, discepolo di S. Pietro. Nel suo Vangelo, composto tra l'a. 53 ed il 61, ha due testi mariani: nel primo vien riferita la risposta data da Gesù a chi gli aveva detto: «Ecco fuori la tua madre e i tuoi fratelli che ti cercano» (3, 31-35); nel secondo riferisce come i suoi concittadini si rifiutarono di credere in Lui perché non era altro che il falegname, «il figlio di Maria» (6, 3).

MARIA. — È il nome della Madre di Cristo e di tutti i cristiani: «e la Vergine si chiamava M.» (Lc 1, 27). Nell'A. T. questo nome fu portato da una sola persona: M., sorella di Mosè, maggiore di lui di una diecina d'anni (Es 15, 20). Nel Nuovo Testamento invece, fin dal tempo di Cristo, troviamo non poche donne col nome di M.

Si è disputato molto e si disputa ancora sul significato di questo nome. Sono stati proposti una settantina di significati, a seconda delle varie lingue o radici dalle quali si fa derivare (Cfr. Bardenhewer, *Der name Mariä*, Biblische Studien, t. I, pp. 1-61, Freiburg 1859). I più importanti e meglio fondati si riducono a sei, vale a dire: *bella*, *amarezza* o *mare amaro*, *ribellione*, *illuminatrice*, *signora e amata da Dio*.

L'interpretazione di *bella* è difesa dal Bardenhewer (l. c.). Preceduto dal Fürster, dal Gildemeister, dallo Schaefer e seguito dal Lesêtre e da Lorenzo Janssens, egli ritiene che il nome M. deriva dalla parola *mara*, che significa pingue, ossia, ingrassata, e dal suffisso denominativo *am*. Siccome poi, secondo il gusto degli Orientali, la bellezza richiede come elemento la grassezza, un tale vocabolo (*maram*), imposto ad una donna, diventa sinonimo di *bella*.

L'interpretazione *amarezza o mare amaro*, data dagli antichi Rabbini, è stata propugnata recentemente da Salvatore Minocchi (Cfr. *Il nome di M.*, Firenze 1897). Il nome di *Mirjam*, secondo gli antichi Rabbini, deriverebbe dal verbo *marar*, che significa amaro, da cui poi è derivata la voce *mar* che significa *amarezza*. Un tale nome sarebbe stato imposto alla sorella di Mosè a cagione delle tristi circostanze di tempo in cui nacque, durante cioè la persecuzione dei Faraoni.

Matteo Hiller diede al nome di M. il significato di *ribellione* (dal verbo *marah*, dal quale poi venne *Meri* = ribellione); la voce *am* non sarebbe altro che un suffisso intensivo e denominativo.

Il P. Lagrange invece, riesumando una interpretazione messa in campo da antichissimi scrittori greci nell'Opera «Onomastica Sacra», ha preferito dare al nome di M. il significato di *illuminatrice*, da *or* (= risplendere) o da *ra'ah* (= vedere).

L'interpretazione «Signora», «Madonna», proposta anch'essa da antichi scrittori greci nella predetta opera, fa derivare il nome di M. dal vocabolo aramaico *màr* (a), *mary* (= Signora); oppure — secondo S. Girolamo — dal Siriaco, ma sempre col significato di «Signora».

Secondo il P. Zorell S. J., M. sarebbe un nome composto di due parole: una egiziana

(*myr* = amata) e l'altra ebraica (*jam* = Dio). Conseguentemente M. significherebbe *amata da Dio* (Cfr. *Verbum Domini*, 1946, p. 257). Ma lo Zorell stesso non ha poi dato gran peso a questa interpretazione.

È difficile dire quale di queste interpretazioni, tutte incerte, sia da preferirsi. Tutte però convengono alla Vergine, alla «Donna» per antonomasia.

MARIOLATRIA. — Così chiamano, parecchi protestanti sia antichi che recenti, il culto reso dalla Chiesa Cattolica a Maria. Essi, infatti, non curanti delle logiche distinzioni fatte dai cattolici, condannano sia il culto di «dulia» (reso ai Santi) sia quello di «iperdulia» (reso a Maria) qualificandolo idolatrico, perché il culto, secondo loro, è dovuto a Dio solo e a nessun altro. Inoltre, secondo loro, la Chiesa Cattolica attribuirebbe addirittura a Maria gli attributi propri ed inalienabili di Dio e di Cristo. Così, per es., Lutero, nel 1520, inveiva contro i Cattolici perché, secondo lui, facevano di Maria una Dea (*In Visitatione B.M.V.*, 1520, Werke, IV, 633 ss.). Secondo Calvino, la distinzione fra culto di «latria» (dovuto a Dio solo) e di «dulia» (dovuto ai Santi) non sarebbe altro che una scemenza, una cosa puramente verbale (*Harmonia Evangeliorum*, In Mt IV, 10, Op. 45; corp. 79, 136). Altrettanto han detto e ripetuto i successori di Lutero e di Calvino.

BIBL.: NOYON A., S.J., *Mariolatrie*, in «Dict. Apol.», I, coll. 326-331; ROSCHINI G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. IV, pp. 5-16, Ferrari, Roma 1954.

MARIOLOGIA. — I. *Definizione della M.*: 1) Definizione nominale: è la scienza che tratta di Maria. È stata anche chiamata «Mariale» (Ps. Alberto M., Bernardino de Bustis, ecc.), «Teologia Mariana» (Cristoforo de Vega), «Theotocologia» (De Carlo, Jannotta) e, più comunemente, «M.», ossia, «scienza, discorso su Maria». 2) Definizione reale. La definizione della M. dipende dal «principio fondamentale della M.» (v.), sul quale non si ha ancora, fra i Mariologi, un identico modo di vedere, per lo meno nel modo di esprimerlo. Secondo il primo principio da noi ammesso (v.) la M. potrebbe definirsi: «quella parte della scienza teologica che tratta della Madre universale». Si dice: *a*) «quella parte della scienza teologica», poiché la M. sta alla Teologia come la parte sta al tutto. La M. infatti si distingue dalla Teologia non già per l'oggetto formale «quo» o «sub quo» (la luce della Rivelazione) ma solo per l'oggetto materiale. Essa va ricollegata sia alla Cristologia (poiché Maria è Madre fisica di Cristo e sua associata nella Redenzione) sia alla Ecclesiologia (poiché Maria è Madre spirituale della Chiesa, mistico corpo di Cristo). Si dice, inoltre: «che tratta della Madre universale»; e con ciò si esprime l'oggetto specifico della M. (oggetto materiale). La maternità di Maria sia verso Cristo che verso i cristiani illumina ed unifica tutte le altre verità mariologiche relative ai privilegi mariani e al culto singolare che le è dovuto.

II. *Eccellenza della M.* Dopo Dio, dopo Gesù suo Figliolo, Uomo-Dio, la persona più degna della nostra attenzione, del nostro studio, del nostro amore è Maria. Lo studio, quindi, sulla Madonna, fra tutti gli altri, è il *più eccellente*, il *più necessario*, il *più vantaggioso*. 1) È il più eccellente: ciò apparisce chiaramente dall'oggetto stesso di questo studio: Maria. Essa è il «capolavoro di Dio», l'opera cioè in cui più vasta risplende l'orma della sapienza, della potenza e della bontà infinita di Dio. 2) È lo studio più necessario, poiché è comunemente ammesso che la devozione alla Vergine, nel presente ordine di cose (ordine scelto liberamente da Dio), è *moralmente necessaria* per conseguire l'eterna salute e specialmente per conseguire la perfezione cristiana. Per l'una e per l'altra, infatti, è continuamente necessaria la grazia. E la Vergine è il *canale* per il quale passano tutte le grazie. La devozione a Maria, quindi, è tanto necessaria, per la salute e la perfezione, quanto è necessaria la grazia. Ma l'anima della vera devozione a Maria è l'*amore*; anima dell'amore è la *cognizione*, ed anima d'ogni cognizione, in via ordinaria, è lo *studio*. È evidente, quindi, la necessità del medesimo. È necessario anche studiare la Madonna per poterla difendere dagli attacchi dei suoi numerosi nemici. 3) È lo studio più vantaggioso. Esso, infatti: *a*) ci facilita la *conoscenza e l'amore di Dio*: poiché in Maria, capolavoro dell'Onnipotente, noi troviamo riunite tutte quelle perfezioni divine che si trovano sparse in tutte le altre creature; *b*) ci facilita *la conoscenza e l'amore di Gesù Cristo*: poiché essendo vicina a Lui più d'ogni altra creatura, meglio d'ogni altra ne ritrae le sembianze e ne riflette le perfezioni. Maria è «la faccia che a Cristo più s'assomiglia» (*Par.*, XXXII, 85-86). Iddio fece Maria a

somiglianza di Gesù, perché Gesù doveva esser fatto a somiglianza di Maria; c) ci facilita *la conoscenza e l'amore della celeste dottrina di Cristo*: poiché Maria è il « Compendio della Teologia ». Essendo, infatti, il mirabile compendio di tutte le opere di Dio, Ella aduna in se stessa tutto ciò che si trova sparso in tutta la Teologia. Maria è il « Libro della Fede ». In esso noi leggiamo il Verbo, Figlio del Padre, e nel Verbo tutta la sua divina dottrina: ciò che dobbiamo credere e ciò che dobbiamo operare.

III. *Due eccessi da evitare*. Pio XII, nel Radiomessaggio di apertura del II Congresso Internazionale Mariologico-Mariano (24 ottobre 1954), dopo avere additato le norme da seguire nella investigazione teologica del mistero di Maria (v. Magistero Ecclesiastico, Bibbia, Tradizione) esortava ad evitare, in tale investigazione, due eccessi, ugualmente dannosi: il massimalismo e il minimismo: « Osservando accuratamente tali norme, la M. farà veri e duraturi progressi, nell'investigare sempre più profondamente i privilegi e la dignità della Beatissima Vergine. E così anche questa scienza potrà procedere in quella giusta via di mezzo onde astenersi da ogni falsa e immoderata esagerazione della verità ed evitare pure coloro che sono assillati da un certo vano timore di attribuire alla Vergine Santissima più di quel che si conviene, o, come spesso van dicendo, di sottrarre alcunché dell'onore e della fiducia dovuta al Redentore Divino, pel solo fatto di onorare e invocare piamente la Madre.

« Infatti, la Beata Madre di Dio, siccome discende anche Lei da Adamo, non ha nessun privilegio e nessuna grazia che non debba al Figlio Suo, Redentore del genere umano; perciò, ammirando e debitamente celebrando gli eccelsi doni della Madre, ammiriamo e celebriamo la divinità, la bontà, l'amore e la potenza dello stesso Figlio; né giammai potrà dispiacere al Figlio tutto ciò che avremo fatto a lode della Madre, da Lui stesso arricchita di tanti doni.

« Sono poi così grandi i doni che il Figlio ha concesso alla Madre sua da superare, senza misura, i privilegi e le grazie di tutti gli uomini e degli Angeli, non potendo giammai darsi dignità che superi o uguagli la Maternità Divina; Maria, infatti, al dire dell'Angelico Dottore, precisamente perché è Madre di Dio, ha una dignità in certo modo infinita per il bene infinito che è Dio.

« E quantunque sia vero che anche la Beatissima Vergine è, come noi, membro della Chiesa, non è però men vero che Ella è un membro del tutto singolare del Corpo Mistico di Cristo » (Cfr. D. Bertetto, S.D.B., *Il Magistero Mariano di Pio XII*. Edizioni Paoline, 1956, pp. 629-631). V. la Bibliografia generale in fondo al volume.

MARRACCI IPPOLITO. — Fu uno dei grandi precursori dell'Era mariana. Vide la luce a Torcigliano (Lucca) nel 1604; nel 1621 entrava tra i Chierici regolari della Madre di Dio. Ordinato Sacerdote, fu destinato a Roma, a S. Maria in Campitelli, ove morì nel 1675. Tra i suoi penitenti vi fu il Card. Odescalchi che fu poi il B. Innocenzo XI.

Il Padre M. può dirsi il più fecondo mariologo d'ogni tempo, il più importante bibliografo mariano, il più grande storico del culto reso dai secoli alla Vergine, uno dei più efficaci promotori della devozione mariana, il più fecondo apologeta della Concezione senza macchia e, infine, il martire dell'Immacolata. Il suo nome costituisce una vera pietra miliare nella storia della mariologia in genere e del dogma dell'Immacolata in specie.

Il Padre M. è indubbiamente il più fecondo scrittore mariano del suo tempo e, si può dire, di ogni secolo. Lasciò infatti oltre 115 libri sulla Madre di Dio, scritti in un latino limpido, classicheggiante. Una trentina di questi libri sono stati dati alle stampe; gli altri sono rimasti tutti manoscritti nell'archivio di S. Maria in Campitelli, ed altrove. Notevolissimo l'apporto alla bibliografia mariana. Si può dire che egli sia, praticamente, il più antico bibliografo mariano ancor oggi citato e reperibile. Egli infatti concepì e poi realizzò la sua *Biblioteca Mariana*, pubblicata a Roma, in due volumi, nel 1648. È una vera bibliografia mariana. In essa, seguendo l'ordine alfabetico, egli fornisce notizie biobibliografiche di oltre tremila scrittori mariani fioriti dal sec. I al sec. XVII con circa seimila opere lasciate dai medesimi. Completò poi questa sua biblioteca mariana con una *Appendix ad Bibliothecam Marianam*, pubblicata a Colonia, dopo la sua morte, nel 1683, dal P. Ketteler. In questa appendice il M. elenca un altro migliaio di autori coi loro scritti pubblicati dopo la sua *Biblioteca Mariana*. Completa inoltre e rettifica le indicazioni già date. Ai due lavori suddetti, bisogna aggiungerne un terzo, rimasto manoscritto, dal titolo « Bibliotheca Purpurea Mariana ». In esso vengono elencati gli scritti mariani di molti cardinali.

Il lavoro bibliografico del M. risente, come è facile comprendere, dei difetti del tempo: mancanza di critica specialmente per i primi secoli, indicazioni imperfette ed incomplete, ecc. Conserva ancora, tuttavia, il suo pregio, allorché riferisce le opere mariane del suo tempo o vicine al medesimo.

Nella sua inesauribile attività mariana, il M. aveva anche concepito l'audace progetto di raccogliere e poi dare alle stampe tutti gli scritti mariani, dall'origine del Cristianesimo ai suoi giorni. Nel manoscritto inedito dal titolo *Idea bibliothecae marianae*, egli espone il piano generale dell'opera: 16 volumi (uno per secolo), suddivisi, a loro volta, in più tomi. Il vasto e ardito progetto non poté realizzarsi se non in modo molto frammentario e ridotto. In cinque distinti volumi, egli rese di pubblica ragione il *Mariale* di S. Germano di Costantinopoli, il *Mariale* dell'Imperatore Leone il Saggio, il *Mariale* di Isidoro di Tessalonica, il *Mariale* di Adamo Abbate di Perseigne e il *Mariale* di S. Giuseppe l'Innografo. Son rimasti inediti i *Mariali* di S. Giovanni Crisostomo, di S. Giovanni Damasceno, di Giacomo Monaco, di S. Andrea di Creta e di Giorgio di Nicomedia. È anche degno di rilievo un «Bullarium Marianum» rimasto inedito.

Un secondo gruppo di scritti mariani del M. riguarda la storia del culto mariano, dalle origini fino al suo tempo. Notevole il metodo ch'egli segue. In due distinti volumi, egli fa sfilare dinanzi allo sguardo del lettore tutte le varie categorie di devoti della Vergine, d'ogni tempo e d'ogni luogo, vale a dire: gli apostoli mariani (i 12 apostoli, più S. Paolo, S. Luca e S. Barnaba), i pontefici mariani (95), i vescovi mariani (712), i cardinali mariani (229), i cesari, ossia i Re mariani (194), i Principi mariani (441), i Fondatori mariani (44), le eroine mariane, ossia Principesse illustri devote di Maria (173), i gigli mariani, ossia, le vergini singolarmente devote a Maria (178). Insomma, presenta la storia di ben 2276 illustri devoti della Madonna. Abbiamo qui, in un metodo nuovo, imperniato sulle persone, tutta la storia della devozione a Maria nei vari secoli dell'Era cristiana. Difetta però lo spirito critico.

Un terzo gruppo di scritti è quello destinato, per se stesso, ad alimentare nei fedeli la più tenera e solida devozione verso la loro Madre comune. A ciò tende la cosiddetta *Polyanthea Mariana*. Essa abbraccia ben 18 libri nei quali vengono esposti, per ordine alfabetico, i vari nomi della Vergine, i più scelti encomi della medesima tratti dagli scritti dei SS. Padri e degli antichi scrittori ecclesiastici. Quest'opera costituisce una vera miniera per i predicatori e per i fedeli. Nella sola lettera A, per es., espone ben 180 titoli mariani. L'opera venne pubblicata a Colonia nel 1683, dopo la morte dell'autore; ristampata poi a Roma nel 1694, a Colonia nel 1727 e nel 1866 nella *Summa aurea* del Bourassé (voll. 9-11). Ad essa attinse largamente P. Carlo il Passaglia S.J., nel comporre la sua monumentale opera in due grossi volumi in-folio sull'Immacolata Concezione.

Un'altra opera di vaste proporzioni, destinata a spirituale alimento delle anime, è quella intitolata *Templum mysticum Salomonis veri seu Deipara in templo Salomonis adumbrata*. Rimangono sette volumi manoscritti conservati nell'archivio di Campitelli.

Ma dove arse, si può dire, lo zelo del M. fu nella strenua difesa dell'immacolato Concepimento di Maria e della sua definibilità come dogma di fede. Abbiamo qui una serie di scritti, editi ed inediti (36 circa).

Di particolare importanza, per la storia del dogma dell'Immacolata, è il volume in cui prova che la Chiesa, nella festa della Concezione, celebra la preservazione della Vergine dalla colpa originale e non già — come volevano alcuni — la sua santificazione, allorché nacque a Dio.

Torna ad insistere su questo stesso argomento nell'opuscolo *De legitimo fidelium sensu in ecclesiastica marianae conceptionis celebritate*. Fu anche in seguito a questo robusto studio del M. che il Sommo Pontefice Alessandro VII — il quale lo aveva letto — l'8 dicembre 1661, con la celebre Costituzione *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, dichiarava che tale precisamente era il significato e l'oggetto della festa della Concezione.

La suddetta Costituzione — invocata e provocata anche dal M. — costituisce uno dei punti più decisivi nell'affermazione del dogma dell'Immacolata. Per questo la bolla Alessandrina riempì il cuore del M. d'ineffabile gioia — espressa in una lettera dedicatoria diretta al papa Alessandro VII — e lo spinse a ripetere, col Santo vecchio Simeone: «Nunc dimittis servum tuum, Domine». Non gli mancarono però le tribolazioni.

Alcuni suoi scritti, in difesa della Immacolata Concezione, vennero pubblicati a sua insaputa e senza il permesso del Vicegerente e del P. Maestro del S. Palazzo: cosa contraria alle Costituzioni Pontificie. Quattro

di questi scritti, abusivamente pubblicati, giunsero ben presto anche a Roma. Il primo, *Fides Caietana*, venne pubblicato in Firenze nel 1655 da Mons. Giov. Franc. Ferentillo. In esso il M. dimostrava che il dottissimo cardinale Gaetano era stato mal servito dai suoi amanuensi e che troppo si era fidato nell'ammettere certe autorità contro l'Immacolata Concezione. Il P. Giacinto Libello, O.P., maestro del S. Palazzo, credendo che la stampa di quest'operetta fosse stata procurata dal Padre M., si risentì fortemente e gli proibì di uscire di casa fino a nuovo ordine. In seguito però all'esito negativo del processo, gli fu restituita la libertà.

Un secondo scritto, *Trutina Mariana*, venne pubblicato a Placencia in Spagna, nel 1660, con lo pseudonimo di Cryptophilus Marianus, da Mons. Ludovico Crespi e Borgia, vescovo della suddetta città e ambasciatore del Re di Spagna presso Alessandro VII nella causa della Concezione. In questa operetta il M. dimostrava che nessuno dei Santi Padri era contrario all'Immacolata Concezione di Maria.

Un terzo scritto, dal titolo *Vindicatio S. Catharinae Senensis*, venne ubblicato in Pozzuoli nel 1663 da D. Pietro Fernandez de Castro, conte di Lemos e di Andrate. In esso il M. dimostra che è apocrifa la rivelazione attribuita a S. Caterina da Siena, contraria all'Immacolata Concezione. In seguito a queste altre due pubblicazioni stampate, ad insaputa del M., senza le debite approvazioni, il P. Libello minacciò al M. gravissime pene, non esclusa la prigione, se avesse osato stampare qualche altro scritto senza il debito permesso. Gli fu anzi proibito perfino di prestare qualsiasi suo manoscritto a chiunque, anche a scopo d'esame.

Erano giunte le cose a questo punto, allorché fu pubblicata un'opera contro l'Immacolata Concezione. Il Padre M., acceso di zelo, la confutò subito con un'altra dal titolo: *Allocutiones pacificae pro Immaculata Conceptione*. Quest'opera, capitata, non si sa come, tra le mani del P. Cristoforo Chaves, segretario di Spagna, in Aracoeli, venne stampata, senza il debito permesso, in Bolzano, nel 1664. Il M. venne processato e nel novembre 1664, condannato, ossia, sospeso *a divinis*, scomunicato, privato di voce attiva e passiva e confinato in un carcere segreto nel convento di S. Maria in Campitelli per 63 giorni. Gli furono inoltre requisite tutte le sue opere, sia stampate che manoscritte, e le quattro suddette sue opere, stampate senza il debito permesso, vennero inserite nell'Indice dei libri proibiti. Il M., quantunque innocente, accettò con esemplare umiltà la sua croce. Trascorsi quei 63 giorni, venne confinato nella casa di Campitelli per quattro mesi, e poi per altri dieci mesi nella città di Roma. Venne quindi assolto dalla censura. Egli dichiarò che si sottoponeva a tale assoluzione non perché credesse di esservi incorso, ma per rispetto alla volontà dell'autorità ecclesiastica.

Morto Alessandro VII e salito al soglio pontificio Clemente IX, il M., memore del consiglio dello Spirito Santo: « abbi cura del tuo buon nome », fece alcuni passi per la revisione della sua causa. Il S. Padre rimise la cosa al card. Ottobuoni, che fu poi Alessandro VIII. Costui, dopo due anni e mezzo, otteneva da Clemente X (successore di Clemente IX) che l'affare fosse deferito alla Congregazione plenaria del S. Ufficio. Il Padre M., nel suo esemplare rispetto per l'autorità, pregò gli eminentissimi Cardinali che si giungesse alla dichiarazione della sua innocenza senza pregiudizio dei giudici che l'avevano condannato, poiché supponeva in loro buona fede e zelo per la giustizia. I Cardinali dichiararono il M. *immune da qualsiasi colpa e da qualsiasi pena* e lo restituirono al pieno possesso di tutti i suoi diritti e di tutti i suoi libri.

Quest'ultimo trionfo del M. segnò anche il pieno trionfo della dottrina dell'Immacolata Concezione, la quale — se si eccettui il Muratori — non ebbe più in seguito nessun oppositore degno di rilievo.

Il M. morì santamente nel 1675.

BIBL.: GUERRA A., *Il P. I. M. dei CC.RR. della Madre di Dio*, Roma 1889; ROSCHINI G., *Un grande precursore dell'Era mariana, il P. I. M., O.M.D.*, in « Alma Socia Christi » XI, pp. 219-232; FERRAIRONI F., C.R.M.D., *Un grande innamorato di Maria SS., il P. I. M. (sec. XVII) instancabile scrittore mariano*, in « Vita Cristiana » 23 (1954) pp. 597-600.

MARTINICA. — Il primo vescovo di quest'isola delle Antille, S. E. Mons. Leherpeur, nel 1851, nel recarsi per la prima volta nella sua diocesi, in pericolo di naufragare a causa di una furiosa tempesta, faceva voto, se avesse scampato il naufragio, di erigere una cappella a N. S. della Liberazione nella sua città episcopale, S. Pietro. Esaudito, sciolse il voto. L'Immagine, nel 1868, veniva solennemente incoronata in nome di Pio IX. Il 21 agosto 1891, la cappella, distrutta da un ciclone, veniva ricostruita dal P. Mary

C.S.S. Nuovamente distrutta dalle eruzioni di un vulcano, veniva, per la terza volta (nello spazio di 70 anni), ricostruita. È il santuario mariano più venerato della M. Da tale Santuario prendeva il nome una nuova Congregazione di Suore, fondata dal P. Dubrien C.S.S. con la Casa Madre trasferita, nel 1884, a Grenoble.

BIBL.: CABON A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, p. 313.

MASSIMO da TORINO (S.). — Fu vescovo di Torino. Morì nel 420. Gli sono stati attribuiti molti discorsi (PL 57). Manca ancora un'edizione veramente critica: la sta preparando, per il « Corpus Christianorum », la sig.na Mutzenbecher (v. Laurentin-Table, p. 132). Sembrano autentici: 1) l'*Homil. 84, de corpore Christi* (PL 57, 441a-446b); 2) il *Sermo 1, ante Natalem* (PL 57, 531a-534c = PL 17, 605c-608c); 3) il *Sermo IV, de Natali Domini 2* (PL 57, 537c-538b).

Sono incerti: 1) il *Sermo 3, de Natali Domini 1* (PL 57, 535c-538b = PL 17, 610b [631b-632d], ps. Ambrogio, *Serm. 4*, di autore ignoto); 2) il *Sermo 8, de Epiph. 2* (PL 57, 547a-548c = PL 17, 626c-628a [647c-649b], ps. Ambrogio, *Serm. 12, de Epiph. 5*); 3) il *Sermo 9, de Epiph. 3* (PL 57, 549a-552a = PL 17, 618c-620b [639c-641b], ps. Ambrogio, *Serm. 8, de Epiph. 1*); 4) il *Sermo 48, de Pentec. 1* (PL 57, 629c-632c: passo mariano 630c); 5) il *Serm. 53, de Pentec. 6* (PL 57, 637c-640c, passo mariano: 638c-639b); 6) i 31 sermoni di PL 57, 843-916; 7) l'*Homil. 12, in Nativ. Domini 7* (PL 57, 247a-250b).

Sono spuri: 1) l'*Homil. 5, ante Natalem Domini* (PL 57, 235b-238a), anteriore alla fine del sec. VIII; 2) l'*Homil. 6-9, de Nativ. Domini 1-4* (PL 57, 237a-242b); 3) l'*Homil. 21, de Epiph. 5* (PL 57, 265-270c), anteriore alla fine del sec. VIII; 4) l'*Homil. 23, de Epiph. 7* (PL 57, 272c-276c), anteriore alla fine del sec. VIII; 5) l'*Homil. 24, de Epiph. 8* (PL 57, 277a-280a = PL 17, 621c-622d [641c-643c], ps. Ambrogio, *Serm. 9*); 6) la *Homil. 30, de Baptismo Christi 2* (PL 57, 291c-294a); 7) l'*Homil. 2, super Ev. Johannis 2* (PL 57, 917b-928b).

BIBL.: BONGIOVANNI P., *S. M. vescovo di Torino e il suo pensiero teologico*, Torino 1952.

MATERNITÀ DIVINA. — È il dogma fondamentale di tutta la Mariologia. Per formarsi un'idea meno inadeguata della M. D., occorre considerarla sotto un quadruplice aspetto: dogmatico, fisico, metafisico e morale.

I. *La M. D. considerata sotto l'aspetto dogmatico.* In questo primo punto — base degli altri tre — esaminremo il fatto, ossia, l'esistenza del mistero della M. D., conoscibile solo per Rivelazione divina. Esporremo perciò il *concetto* preciso della maternità divina, gli *errori* contro di essa e le *prove*.

1. *Concetto preciso della M. D.* Per comprendere in quale senso noi diciamo che Maria SS. è « Vera Madre di Dio » occorre tener presente due verità: una di ordine naturale e l'altra d'ordine soprannaturale.

1) *Verità d'ordine naturale* (e perciò conoscibile con la sola ragione): In tutte le creature *la persona è realmente distinta dalla natura individua*. Della persona, infatti, si dicono cose (per es. che *agisce*, che *subisce* un'azione, che è concepita, che nasce, ecc.), che non possono dirsi della natura individua o di qualche parte della medesima (per es. dell'anima o del corpo). Ciò che *sussiste*, infatti, è la persona e non già la natura (quantunque la persona non possa sussistere se non nella natura).

2) *Verità d'ordine soprannaturale* (e perciò conoscibile solo mediante la Rivelazione): La persona concepita e nata da Maria non è già la persona umana (sussistente nella natura umana), ma la *persona divina del Verbo* (in quanto sussistente nella natura umana). Avendo perciò Maria concepito e dato alla luce la persona di Dio secondo la natura umana, è vera e propria madre di quella persona divina, ossia è vera e propria « Madre di Dio ». Questo il senso preciso dell'espressione « Madre di Dio ».

2. *Errori.* Tutti gli errori contro il dogma dell'Incarnazione sono anche, direttamente o indirettamente, contro la M. D. Questi errori si possono ridurre a tre classi:

1) alcuni, pur ammettendo che Cristo sia vero Dio, hanno negato che sia vero uomo, poiché avrebbe avuto o un corpo fantastico, apparente (Doceti), o un corpo tutto di sostanza celeste (Albigesi);

2) altri, al contrario, pur ammettendo che Cristo sia vero uomo, hanno negato che sia vero Dio (Ebioniti, Ariani, Razionalisti, Modernisti);

3) altri, infine, pur ammettendo che Cristo sia vero Dio e vero uomo, hanno alterato l'*unione* fra la natura divina e la natura umana, ammettendo in Cristo non già

due nature sussistenti in una sola persona (quella divina) ma o una sola persona e una sola natura (Eutichiani) o due nature e due persone, accidentalmente unite (Nestorio, dopo Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia).

3. *Le prove.*

1) Il *Magistero Ecclesiastico*: verità definita solennemente nel Concilio di Efeso (a. 431) contro Nestorio (v. « Lux veritatis »).

2) La *S. Scrittura.* S. Elisabetta, ispirata dallo Spirito Santo — come rileva S. Luca — salutò in Maria « la Madre del *Signore* » (Lc 1, 43), ossia « Madre di Dio », poiché la parola « *Signore* » nel contesto, è sinonimo di Dio: « Si avvereranno in te tutte le cose che ti sono state dette dal *Signore* » (Lc 1, 45), ossia, da Dio.

L'Angelo, inoltre, annunziò alla Vergine che da Lei sarebbe stato concepito e nato il Figlio dell'Altissimo (Lc 1, 35); e S. Paolo ha asserito che il Figlio di Dio fu fatto (ossia, venne concepito e partorito) dalla donna (Gal 4, 4).

3) La *Tradizione*: *a*) Prima del Concilio Niceno (a. 325) si trovano presso i Padri vari titoli equivalenti a quello classico, tecnico di « Madre di Dio » (Theotócos), e, forse, qualche volta, anche questo stesso titolo;

b) la prima testimonianza certa in favore di un tale termine è quella di Alessandro di Alessandria, nel 325 (nella *Epist. ad Alexandrum Constantinopolitanum*, n. 12, Cfr. PG 82, 908 A).

c) A partire dal 325, il titolo tecnico « Theotócos » incomincia ad essere usato con crescente frequenza, di modo che verso la metà del sec. IV era già talmente diffuso che Giuliano l'Apostata (363) rimproverava i Cristiani perché avevano sempre sul labbro il nome della « Madre di Dio » (S. Cirillo, *Contra Jul.*, L. III, PG 76, 924).

4) La *ragione teologica* mette in rilievo una triplice convenienza del sublime mistero della M. D.: da parte di Dio, da parte di Cristo e da parte nostra.

a) *Convenienza da parte di Dio*, il quale ha voluto riflettere in tale mistero i suoi più grandi attributi, ossia, la *sapienza* (poiché facendo nascere il suo Divin Figlio da una donna, ha reso più facile il nostro atto di fede nella realtà dell'Incarnazione) e la sua *bontà* (poiché invece di abbandonare la donna al disprezzo che si era meritato rovinando il genere umano, l'ha inalzata, in Maria, al più alto grado di dignità possibile ad umana creatura e l'ha imposta al rispetto universale).

b) *Convenienza da parte di Cristo* il quale, non poteva trovare un mezzo più efficace per attrarre a sé e rapire i cuori degli uomini.

c) *Convenienza da parte nostra*, poiché con la M. D. di Maria, sia la *natura* umana (in Cristo) sia la *persona* umana (in Maria), sono state elevate al più alto grado possibile di nobiltà e di grandezza.

II. *La M. D. considerata sotto l'aspetto fisico.* Tutto si può ridurre a quattro questioni: due certe, comunemente ammesse; e due liberamente discusse.

1. *Due questioni certe, intimamente connesse*:

1) *Prima questione*: « Maria prestò al suo Divin Figlio tutto ciò che le altre madri prestano ai loro figliuoli ».

Ci riferiamo qui al concorso *antecedente*, ossia, alla progressiva preparazione del germe vitale atto alla fecondazione, anziché al concorso concomitante (gestazione e nutrizione del germe già fecondato) e conseguente (parto, allattamento, ecc.). È questo infatti il primo e più fondamentale concorso della madre nella generazione del figlio. Un tale concorso consiste in questo: Maria, dalla sostanza della propria carne, mediante un processo vitale, formò fisicamente quel germe (o principio passivo) che, fecondato dalla virtù dello Spirito Santo (che supplí il principio virile) divenne corpo umano, il quale, nello stesso istante, fu animato e fu unito alla divina persona del Verbo.

2) *Seconda questione*: « Maria divenne liberamente Madre di Cristo, ossia, prestò il suo concorso materno alla generazione di Cristo dietro il suo libero consenso ». Questa seconda proposizione è intimamente connessa con la prima.

Ciò si verifica, infatti, in qualunque generazione *umana*, che è insieme fisiologica e morale, a differenza della generazione *bestiale*, che è soltanto fisiologica, non già morale, poiché le bestie agiscono *determinate* dagli istinti; con maggiore ragione dunque ciò si verificò nella generazione di Cristo: Maria acconsentì liberamente (sapendo e volendo) sia all'azione dello Spirito Santo in Lei, sia alla persona del Bambino che doveva essere da Lei generato. Ce l'attesta S. Luca (1, 28-38). La M. D. infatti Le fu proposta (come cosa futura), non già imposta.

2. *Due questioni disputate, intimamente connesse.*

1) *Prima questione:* « È necessaria, per una vera e propria M. D., l'*elevazione soprannaturale* della potenza naturale generativa di Maria per poter generare, secondo la natura umana, la divina Persona del Verbo »?

Su ciò si hanno tre sentenze: una afferma, l'altra nega, ed una terza distingue.

a) Il P. Silvestro Saavedra O.d.M. (*De Sacra Deipara*, 1, d. 4, s. 1) e alcuni recenti mariologi, ritengono necessaria la elevazione soprannaturale della potenza generativa della Vergine, poiché generare la persona divina è cosa che trascende la facoltà di qualsiasi creatura, ed è come una partecipazione della potenza generativa di Dio Padre. Una tale elevazione è *remota* (in forza della eterna *predestinazione* alla M. D.) ed è *prossima* (in forza della attuazione della potenza generatrice per opera dello Spirito Santo).

b) Il P. Lennerz (*De B. Virgine*, Romae 1957, p. 21) nega una tale elevazione, osservando che la potenza generativa della Vergine era ordinata, per se stessa, alla generazione della persona umana; prima però che si avesse la persona umana, sarebbe subentrata, in luogo di essa, la divina persona del Verbo.

c) Il P. de Aldama S.J., (*Sacrae Theologiae Summa*, III, 335), distingue tra il germe vitale della Vergine *in quanto* prodotto dalla Vergine, e in quanto fecondato dallo Spirito Santo.

Considerato sotto il primo aspetto, la potenza generatrice della Vergine tendeva intrinsecamente (per se stessa) alla formazione di una natura umana, e perciò non abbisognava di elevazione soprannaturale; considerato invece sotto il secondo aspetto, essa tende, intrinsecamente, alla persona divina del Verbo, procedendo dalla soprannaturale fecondazione dello Spirito Santo.

La Vergine, in forza appunto della sua predestinazione alla M. D., è talmente in funzione della medesima che, senza di essa, non sarebbe neppure esistita. Tutto, perciò, nella Vergine, e, in modo speciale, la sua potenza generativa, è ordinata alla persona divina del Verbo che doveva essere da Lei generata secondo la natura umana. *In conseguenza* a questa indefettibile predestinazione, la potenza generativa della Vergine venne messa in atto dall'opera dello Spirito Santo, essendo essa ordinata a generare la Divina persona del Verbo secondo la natura umana. Questo ci sembra certo.

2) *Seconda questione*, intimamente connessa con la prima: « Maria può dirsi causa strumentale dell'Unione ipostatica? ».

Il Suarez ed altri teologi — specialmente Scotisti — rispondono in senso affermativo: per Suarez è una sentenza « pia e probabile ». Per gli Scotisti è « certa ». I Tomisti, in genere, rispondono in senso negativo (Cfr. Roschini, *La Madonna*, vol. II, p. 179).

Noi propendiamo per la sentenza affermativa. La cosa:

a) *è possibile*: Iddio infatti poté servirsi dell'attività generativa di Maria, come si è servito dell'attività di altri (per es. i Sacerdoti), per elevarla a produrre effetti superiori, soprannaturali.

b) *è ammissibile*: l'attività generatrice di Maria venne *elevata* dallo Spirito Santo (causa principale) a raggiungere la divina persona del Verbo onde rivestirla di umana carne e a darci così il Verbo Incarnato.

BIBL.: BINKTRINE J., *Est-ne B. M. V. causa physica instrumentalis Incarnationis Verbi?*, in « Divus Thomas » (Pl.) 51 (1948) pp. 318-324; BITTREMIEUX J., in « Eph. Theol. Lov. » 21 (1954) pp. 167-180; DELGADO-VARELA J. M., O. de M., *Interpretación instrumental de la d. m.*, in « Estudios » 6 (1950) pp. 427-466; DONNELLY L., O. de M., *Causalidad instrumental de la m. d. según Saavedra*, ibid., 9 (1953) pp. 19; 215-254; 429-473; 10 (1954) pp. 3-43. Estratto, Madrid 1953, 138 pp.

III. *La maternità divina considerata sotto l'aspetto metafisico.* L'azione generativa (maternità *attiva* o fisica) passa; la *relazione* che ne risulta, invece (maternità *passiva* o metafisica), non passa, ma lega per sempre la madre al figlio ed è il costitutivo formale della maternità.

Oltre ad una tal quale relazione *trascendentale* di Maria al Verbo Incarnato (poiché la sua stessa esistenza è in funzione della M. D.), esiste anche una relazione *predicamentale*, costituita: *a*) dal *soggetto* che viene riferito ad un altro (Maria, madre); *b*) dal *termine* al quale il soggetto viene riferito (Cristo, figlio); *c*) dal *fondamento*, ossia dalla ragione per la quale il soggetto viene riferito al termine (la generazione).

Questa *relazione predicamentale* esistente fra Maria e Cristo ha quattro note caratteristiche, ossia, è reale, è perenne, è divina, ed è unica.

1. *Relazione reale.* Tutti ammettono che tale relazione di maternità che corre tra *Maria e Cristo* è reale, poiché *reali* sono le tre condizioni richieste per avere una rela-

zione reale (reale *soggetto*, reale *termine* e reale *fondamento*).

Si discute invece, tra i teologi, se sia reale, oppure di sola ragione, la relazione che corre *tra Cristo e Maria.*

a) Afferma Scoto (Cfr. Koser C., O.F.M., *De constitutivo formali maternitatis B. M. V.*, in «Alma Socia Christi», vol. XI, Romae 1953, pp. 79-114). Afferma anche il Suarez (Cfr. *De mysteriis vitae Christi*, d. 12, s. 2). A chi obietta che la persona divina di Cristo non può essere soggetto di una relazione reale di filiazione *ad extra* (ma solo *ad intra*), i sostenitori di tale opinione rispondono distinguendo tra soggetto *d'inesione* e soggetto *di denominazione*, e asseriscono che la persona divina di Cristo sarebbe soggetto di denominazione, e non già soggetto d'inesione della relazione reale di filiazione.

b) Nega S. Tommaso (S. Th., III, q. 35, a. 5), poiché soggetto della relazione reale è la persona, e in Cristo vi è una sola persona, quella divina; ne segue perciò che la relazione di filiazione che corre tra Cristo e Maria sia solo logica, di sola ragione. Da ciò non segue, però, che Cristo cessi di essere vero e reale figlio di Maria, poiché Maria è legata a Lui da una relazione reale. Anche tra il Creatore e la creatura — così spiega S. Tommaso — esiste una relazione di sola ragione; eppure nessuno osa negare che il Creatore sia vero e reale Creatore e Signore di tutte le creature, poiché queste sono legate a Lui da una relazione reale.

Non si può negare tuttavia che il *corpo* di Cristo abbia una relazione reale di origine alla Vergine, dalla quale, mediante reale generazione, fu concepito e nacque.

Conseguenza: la reale relazione di Maria con Dio è la più intima, la più eccelsa, la più onorifica che una creatura possa avere col suo Creatore.

2. *Relazione permanente.* A differenza della maternità *animale*, che è *transitoria*, limitata al tempo della vita del figlio, anzi al solo periodo in cui il figlio ha bisogno della madre, la maternità *umana* è *perenne*, indistruttibile, eterna. La *ragione* fondamentale di ciò va ricercata in due abissali differenze esistenti tra l'animale e l'uomo, ossia: *a*) mentre l'animale è irrazionale e mortale, l'uomo è razionale e immortale; *b*) mentre nell'animale la generazione è un semplice fatto fisiologico determinato dall'istinto, nell'uomo invece è anche un fatto morale, determinato dalla ragione. Ne segue perciò che la relazione risultante dalla generazione sia — come le persone che la contraggono — spirituale e immortale, ossia, perenne.

Conseguenza: non solo fino a che fu sulla terra, ma anche ora in cielo, per tutta l'eternità, la relazione reale di Madre lega Maria al Suo Divin Figlio, il Cuore di Lei al Cuore di Lui.

3. *Relazione divina.* Il libero consenso di Maria alla maternità divina, infatti, la mise in intima relazione: *a*) con uno Sposo che è Dio (lo Spirito Santo); *b*) con un Figlio che è parimenti Dio. Ella acconsente liberamente sia all'azione fecondante dello Spirito Santo, sia alla propria azione generatrice della persona del Verbo secondo l'umana natura. La relazione che ne risulta perciò è una relazione *divina* (non umana), una relazione che la rende ricca di sentimenti divini.

Conseguenza: questa relazione divina eleva Maria ad una singolare unione con Dio, e perciò la rende partecipe, per quanto è possibile ad una pura creatura, della trascendente grandezza e bontà di Lui.

4. *Relazione unica.* Nessun'altra generazione, infatti, fra le tante generazioni passate e future, ha avuto o avrà per termine Dio stesso. Si tratta perciò di una relazione unica, singolare, tutta propria di Maria; di una relazione vicina a quella del Padre Eterno (che generò la stessa divina persona del Verbo secondo la natura divina).

Conseguenza: questa relazione unica, singolare, mentre avvicina Maria all'Eterno Padre, la eleva al disopra di tutto ciò che non è Dio, la rende dominatrice, con Cristo, di tutto: del tempo, dello spazio, delle menti e dei cuori.

IV. *La maternità divina considerata sotto l'aspetto morale.*

Per comprendere — per quanto è possibile a mente umana — la singolare dignità della M. D. (il suo aspetto *morale*), occorre considerarla sotto un triplice aspetto: in se stessa, nelle sue conseguenze ed in relazione a tutte le altre dignità.

1. *La dignità della M. D. considerata in se stessa.* In forza della M. D., Maria: 1) acquista una dignità in un certo senso infinita; 2) appartiene intrinsecamente all'ordine ipostatico.

1) *In forza della M. D., Maria acquista una dignità in un certo senso infinita*

La M. D., infatti, è essenzialmente una relazione reale (almeno da parte di Maria) e la relazione viene specificata dal suo termine (S. Th., III, q. 2, a. 7 ad 2); orbene,

il termine di una tale relazione è infinito (la persona del Verbo Incarnato); ne risulta perciò una dignità in un certo senso infinita (non già *simpliciter*, ma *secundum quid*, per ragione cioè del suo *termine*). Per comprendere quindi quanto grande sia una tale Madre, occorrerebbe comprendere quanto grande sia un tale Figlio: cosa impossibile. Essa trascende perciò la capacità della nostra mente, e, con maggior ragione, la capacità della nostra parola, della nostra lode. Di qui l'effato: «De Maria nunquam satis».

2) *In forza della M. D.*, *Maria* appartiene intrinsecamente al supremo degli ordini creati, ossia, *all'ordine ipostatico* (all'ordine cioè della comunicazione personale della divinità, nel quale ordine si trova, in primo luogo, l'Umanità di Cristo).

Il termine «ordine» esprime il posto che debbono tenere varie realtà, tra di loro diverse, relativamente al termine o fine dal quale vengono ridotte ad organica unità. Ciò posto, Dio è fine supremo di tutte le cose da Lui create, e perciò le finalizza tutte in tre modi diversi, i quali corrispondono ai tre modi coi quali si è loro comunicato, ossia: *naturalmente* (dando e conservando l'essere: ordine della natura); *soprannaturalmente* (elevando le creature intellettive all'ordine soprannaturale: ordine della grazia) ed *ipostaticamente* (comunicando Se stesso, personalmente, alla natura umana: ordine ipostatico).

Ciò posto, siccome tutte le cose sono state create da Dio in vista e per la gloria del Verbo Incarnato (e perciò sono *finalizzate* da Lui), ne segue che anch'esse appartengano all'ordine ipostatico, non già per se stesse (intrinsecamente) ma in forza della loro ordinazione a Cristo (estrinsecamente). Maria invece appartiene ad un tale ordine intrinsecamente, per se stessa, in forza della *connessione intrinseca necessaria* con l'unione ipostatica, poiché la sua azione generatrice (anzi, la sua stessa esistenza) viene specificata e finalizzata dalla Persona Divina del Verbo, da Lei generata secondo la natura umana. Così ritiene il Suarez (*De mysteriis vitae Christi*, d. 1, s. 2) seguìto dai maggiori teologi. Senza Maria, l'unione ipostatica, il Verbo Incarnato non sono neppure concepibili nell'ordine presente scelto ed attuato da Dio. Per tale sua intrinseca appartenenza all'ordine ipostatico, Maria trascende tutte le altre pure creature.

2. *La dignità della M. D. considerata nelle sue conseguenze.* Tali conseguenze possono ridursi a due, ossia, la M. D. è: 1) prima radice e fondamento di tutti i singolari privilegi concessi a Maria; 2) è causa, in Maria, di singolari relazioni con la Santissima Trinità.

1) *La M. D. è la prima radice di tutti i singolari privilegi* concessi a Maria. Le furono, infatti, concessi, perchè fosse *degna* Madre di Dio, e perciò si riallacciano tutti alla M. D.;

2) *La M. D. è causa, in Maria, di singolari relazioni con le tre persone della Santissima Trinità*, con le quali è imparentata: *a*) Relazioni con la *Persona del Padre*: relazione di *somiglianza* (generando la stessa persona del Verbo) e relazione di *singolare figliolanza* (figlia prediletta, primogenita); *b*) Relazioni *con la Persona del Figlio*: relazione di *consanguineità* (comunanza di sangue), di *somiglianza* (quale esiste tra madre e figlio, tra sposa e sposo) e di *dominio*, con vero diritto all'amore, alla riverenza e all'obbedienza o assoggettamento (in senso largo, non già stretto) della volontà umana del Figlio, alla sua volontà nelle cose domestiche relative alla vita corporale pel fatto che Egli stesso amò assoggettarsi volontariamente alla Madre sua (Lc 2, 52), onde darci esempio di obbedienza. «Che una donna comandi a Dio è una sublimità senza pari» (S. Bernardo, PL 183, 59); *c*) Relazioni *con la Persona dello Spirito Santo*: *Tempio* dello Spirito Santo (e perciò con la pienezza dei suoi doni) e *Sposa* del medesimo (avendo concepito Cristo per opera di Lui).

3. *La dignità della M. D. considerata in relazione a tutte le altre dignità.* Le trascende tutte. Essa è superiore alla dignità: 1) dell'Angelo; 2) del figlio adottivo di Dio (grazia santificante); 3) del Sacerdote.

1) *Supera la dignità dell'Angelo*, poiché nessuno degli Angeli può dire, come Maria a Dio: «Tu sei mio Figlio!».

2) *Supera la dignità del figlio adottivo di Dio*, ossia della grazia santificante: *a*) perché appartiene all'ordine ipostatico, superiore all'ordine della grazia; *b*) perché essere *madre naturale* di Dio (effetto formale della M. D.) è cosa più eccellente che essere *figlio adottivo di Dio* (effetto formale della grazia); *c*) poiché la congiunzione *reale*, ontologica, con Dio (che si ha con la M. D.) è superiore alla congiunzione *intenzionale*, logica (che si ha con la grazia e gloria); *d*) perché il culto di *iperdulia* (dovuto a Maria per la sua M. D.) è superiore a quello di semplice *dulia* (dovuto ai Santi per la loro santità e grazia). La dignità della M. D. perciò è semplice-

mente (*simpliciter*) superiore a quella grazia santificante, perché la contiene virtualmente, la esige. Tuttavia, la dignità della grazia santificante è superiore, sotto un certo aspetto (*secundum quid*), alla M. D., poiché *formalmente* (e non già virtualmente, esigitivamente) rende l'anima deiforme e beata. Riteniamo perciò esagerata l'opinione di alcuni secondo i quali la M. D. sarebbe una grazia formalmente santificante (Cfr. Roschini G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. II, Ferrari, Roma 1953, pp. 190-194).

3) *Supera la dignità del Sacerdote di Dio*: *a*) perché Maria ha dato a Cristo l'essere *naturale*, mentre il Sacerdote gli dà l'essere *sacramentale* (che suppone Cristo *preesistente* alla sua azione sacerdotale); *b*) perché Maria ha eminentemente quei poteri che il Sacerdote ha *formalmente* sia sul Cristo fisico che sul Cristo mistico. La dignità quindi della M. D. supera semplicemente (*simpliciter*) la dignità sacerdotale. Tuttavia, la dignità sacerdotale, sotto un certo aspetto (per esempio la facoltà di assolvere) è superiore (*secundum quid*) alla stessa dignità della M. D. Ma è necessario tener presente che la misura delle cose va presa da ciò che conviene loro semplicemente (*simpliciter*) e non già da ciò che conviene loro secondo un certo aspetto soltanto (*secundum quid*). Ingiustamente, perciò, la dignità sacerdotale viene detta superiore (San Bernardino da Siena, Monsabré, ecc.) alla stessa dignità di Madre di Dio.

BIBL.: BITTREMIEUX J., *De notione divinae Maternitatis B. M. V.*, in «Eph. Theol. Lov.» 1924 pp. 74-78; BOVER I., S.I., *Concepto integral de la Maternidad divina según los Padres de Efeso*, in «Anal. sacra Tarraconensia» 7 (1931) pp. 139-169; NICOLAS I.-M., O.P., *Le concept integral de Maternité Divine*, in «Rev. Thom.» 42 (1937-II) pp. 230-47; RAGAZZINI S., *La divina maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Roma 1948; VACAS A., O.P., *Maternidad divina de Maria*, in «Unitas» 1949, tutto dedicato alla M. D.; anche il vol. VII, 1949, di «Est. Mar.» è tutto consacrato alla M. D.; KOSER C., O.F.M., *De constitutivo formali maternitatis B. M. V.*, in «Alma Socia Christi» XI, pp. 79-114; MANTEAUX-BONAMY H. M., *Maternité divine et Incarnation*. Étude historique et doctrinale de St. Thomas à nos jours, Vrin, Parigi, 1949, XIII-253 pp.; ALDAMA I. A. DE, S.I., *El tema de la D. M. de Maria en la investigación de los últimos decenios*, in «Est. Mar.» 11 (1951) pp. 59-80; ACKEREN G., S.I., *Mary's Divine Motherhood*, in CAROL, *Mariology*, II, pp. 177-227; CASTRO MENDES A. DE, *A maternidade divina de Maria Santissima*, in «Congreso Nac. de Braga» 1954, pp. 115-232; «Mar.-St.» del 1955, vol. VI è tutto sulla M. D.; ORTIZ DE URBINA I., S.I., *Il dogma di Efeso*, in «Rev. ét. byz.» 11 (1953) pp. 233-240; FEKES C., *La D. M.*, in STRÄTER, *Mariologia*, II, pp. 9-86; GARCÍA GARCÉS N., C.M.F., *De integrali germanoque conceptu divinae maternitatis*, in «Eph. Mar.» 4 (1954) pp. 369-373; HAES P. DE, *De M. D.*, in «Coll. Mechl.» 24 (1954) pp. 596-607; PENDE N., *La maternità di Maria*, in «Il Simbolo» vol. XII, pp. 57-68; SEBASTIÀN AGUILAR F., C.M.F., *Dos mentalidades diversas sobre la naturaleza de la M. D.*, in «Eph. Mar.» 7 (1957) pp. 161-286; RAHNER K., S.I., *Maria Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Freiburg [1956] 109 pp.; BARTOLOMEI T., O.S.M., *La M. D. di Maria in se stessa e come principio della Mariologia*, in «Divus Thomas» (Pl.) 60 (1957) pp. 160-193.

MATERNITÀ SPIRITUALE. — Oltre ad essere vera madre fisica di Cristo, Uomo-Dio (maternità divina), Maria è anche vera Madre spirituale di tutti i cristiani, membri di Cristo.

Si tratta di un argomento di singolare importanza. Siccome, infatti, la M. S. di Maria verso di noi è il fondamento della nostrà pietà filiale verso di Lei, ne segue che una tale pietà filiale sarà tanto più sentita quanto più sarà compresa.

Dopo aver esposto alcuni *preliminari*, esporremo i *fondamenti dogmatici* (Magistero, Scrittura, Tradizione e ragione teologica) della M. S. di Maria.

I. *Preliminari: precisazioni di concetti e di termini*. Per formarsi un'idea chiara ed adeguata della Maternità di Maria verso gli uomini, occorre innanzitutto precisare vari concetti e vari termini. Esporremo quindi, ossia, preciseremo i nove punti seguenti: 1) *Concetto* preciso di «maternità»; 2) In qual senso Maria viene detta Madre spirituale degli uomini; 3) *Raffronto* tra la M. S. e la Mediazione universale; 4) La M. S. di Maria verso l'*Umanità* e verso gl'*individui* della medesima; 5) Il *termine* adatto per esprimere la M. S. di Maria verso gli uomini; 6) Il *fondamento* della M. S. di Maria; 7) L'*estensione* della M. S. di Maria; 8) La relazione fra la M. S. di *Maria* e la M. S. della *Chiesa*; 9) L'*atteggiamento* dei Cattolici, dei Protestanti e degli Ortodossi di fronte alla M. S. di Maria.

1. *Il concetto preciso di «maternità»*. Il termine «madre» può essere preso in tre sensi: proprio, metaforico e giuridico.

Madre, in *senso proprio*, è essenzialmente colei che, attraverso la generazione, coopera a trasmettere la vita, specificamente simile a quella che essa possiede. Le altre funzioni materne (nutrizione, educazione della prole) sono secondarie ed accidentali e possono essere esercitate anche da altri, oltreché dalla madre.

In *senso metaforico*, improprio, vien detta madre colei che ci ha generato solo metaforicamente, e non già propriamente. Così, per es., noi diamo il titolo di «madre» alla patria, ossia, al paese nel quale siamo nati. Oppure chiamiamo «madre» anche una donna che, pur non essendo nostra madre, ci ama «come una madre».

In *senso giuridico* poi una donna può essere chiamata «madre» per tre titoli: *per adozione* (quando adotta come figlio un bimbo generato da altri), *per donazione* (per esempio, allorché il padre naturale affida il figlio ad una donna, affinché questa eserciti verso di lui gli uffici di madre) e *per federazione* (per esempio, la suocera o la matrigna, la quale, per affinità, vien chiamata «madre»). In tutti e tre questi casi di maternità giuridica, viene esclusa la *generazione* (requisito essenziale per avere una madre in senso vero e proprio) e rimane soltanto l'esercizio degli uffici materni (nutrizione, educazione, ecc.).

2. *In qual senso Maria vien detta Madre spirituale degli uomini.* Ciò premesso, Maria viene appellata «madre di tutte le creature», non già in senso metaforico, e neppure in senso giuridico (nella sua triplice forma), ma in *senso vero e proprio*, nel senso cioè che ha cooperato a comunicarci, attraverso una vera generazione, la vita, non già quella della natura, ma quella della grazia (partecipazione misteriosa, ma vera, della vita e natura divina).

L'uomo — com'è noto — fu creato da Dio con la vita soprannaturale della grazia; a causa del peccato, egli perdette per sé e per tutti i suoi discendenti (dei quali era capo) una tale vita. La missione di Cristo e di Maria fu precisamente quella di redimere, ossia, di rigenerare l'umanità alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato, mediante l'Incarnazione, la Passione e morte. Questa restaurazione della vita spirituale vien chiamata rigenerazione, rinascita (Gv 3, 5; 6-7). La vita della grazia che da Essi si riversa sugli uomini è stata da Essi meritata, e perciò è qualcosa propria di proprio che Essi ci trasmettono.

Ci si può chiedere: per il fatto stesso che Maria è «Madre di Cristo», ossia, in forza della sola maternità divina, (dell'Incarnazione), si può concludere che Ella è anche, in modo completo, in senso stretto, madre di tutti i cristiani, di tutti coloro che Cristo ha rigenerato alla vita soprannaturale della grazia? Rispondono affermativamente, a questa domanda, il P. M. Llamera O.P. (*La maternidad espiritual de María*, in «Est. Mar.», vol. 3, Madrid 1944, pp. 73-78), il P. Bernard O.P. (*Le mistère de Marie...*, Paris 1933, pp. 21-30), il P. Simonim O.P. (*La Médiation mariale ou Maternité spirituelle de Marie?*, in «La vie spirituelle», vol. 38 [1934] pp. 99-100), ecc. Il P. Llamera fonda la sua risposta affermativa su due argomenti: sulla maternità divina e sulla pienezza di grazia che ne deriva. Il primo fondamento — secondo il P. Llamera — è costituito dalla maternità divina. Egli ragiona così: «L'Incarnazione costituisce Cristo Capo degli uomini e gli uomini membri di Cristo, incorporandoli a Lui e rigenerandoli in Lui»; «Maria, per mezzo della sua Maternità divina, è causa efficace ed immediata della nostra incorporazione e rigenerazione in Cristo» (art. cit., p. 91). Cristo, infatti, volendo soddisfare, per redimerci, *ex toto rigore iustitiae*, doveva innanzitutto diventare parte della famiglia umana onde assumere, dinanzi a Dio, la rappresentanza giuridica: cosa che ha fatto mediante l'Incarnazione, che l'ha reso fratello dei peccatori e perciò loro rappresentante dinanzi a Dio. Ciò posto, l'Incarnazione si è avuta mediante la maternità divina; ed è perciò in forza della maternità divina che gli uomini sono stati incorporati a Cristo e soprannaturalmente rigenerati in Lui.

Contro questo ragionamento si può rilevare (Cfr. Sebastian W., *The Nature of Mary's Spiritual Maternity*, in «Mar.-St.» 3 [1952] pp. 30-34) che il concetto di Capo dell'umanità, secondo l'Angelico (S. Th., III, q. 8, a. 1) suppone una triplice priorità sulle membra: di dignità (o di ordine), di perfezione, di virtù (o influsso). Le prime due priorità (quelle di dignità e di perfezione) sono inseparabili dalla Unione Ipostatica e perciò sono incluse nell'Incarnazione, la quale si ha mediante la maternità divina. La terza, invece (l'influsso sui membri del suo mistico corpo), non si ha, adeguatamente, in forza dell'Incarnazione, ma in forza della Redenzione. Indubbiamente, dall'Unione Ipostatica deriva la pienezza di grazia in Cristo, e da questa pienezza la grazia capitale di Cristo. È necessario tuttavia tener presente che questa grazia capitale («gratia capitis»), in forza dell'Incarnazione, si ha soltanto in *atto primo*, in quanto denota cioè la *capacità* di influire sui membri del suo mistico corpo, ma non già in *atto secondo*, in quanto cioè influisce *di fatto* sui medesimi. Per avere questo influsso *di fatto*, occorre aggiungere, ad una tale

grazia capitale, un altro elemento: il Sacrificio della Croce, poiché senza di questo l'Umanità non è ancora rigenerata nella vita soprannaturale della grazia, e perciò l'influsso della sua grazia capitale non si estende ancora fino ai membri del suo mistico corpo. Cristo perciò, come Capo *in atto primo* (ossia, *de iure*), diviene *rappresentante* del genere umano e, come tale, *può* soddisfare per lui in tutto il rigore della giustizia. Come Capo *in atto secondo*, invece (ossia, *de facto*), Cristo influisce di fatto sui membri del suo mistico Corpo, su tutta l'Umanità, rigenerandola, con la sua morte salvifica, alla vita soprannaturale della grazia, poiché allora soltanto si compie (con la Redenzione) la spirituale rigenerazione della medesima.

La sola Incarnazione perciò, senza la Redenzione (senza la morte salvifica del Verbo Incarnato), non rigenera soprannaturalmente, in modo adeguato, l'Umanità. Ne segue perciò, parallelamente, che la sola maternità divina non basta a costituire Maria Madre spirituale dell'umanità in senso stretto, ossia, in modo diretto e immediato, ma solo in senso largo, in modo indiretto e mediato. Perché la Madonna possa appellarsi Madre spirituale degli uomini in senso stretto, in modo diretto e immediato, occorre che alla maternità divina si aggiunga la Corredenzione, la sua partecipazione immediata al sacrificio redentivo e rigenerativo del Figlio, la sua cooperazione immediata al compimento della Redenzione (e non soltanto all'*inizio* della Redenzione, ossia, all'Incarnazione).

Il secondo argomento del P. Llamera è fondato sulla «pienezza di grazia» di Maria. «Maria — egli dice — fu piena di grazia per ragione della sua maternità divina. Questa pienezza di grazia (derivata dalla divina Maternità) l'abilita e la costituisce formalmente Madre degli uomini (art. cit., p. 110). Contro questo argomento si può rilevare che, se è vero che Maria fu piena di grazia per ragione della sua divina maternità, non è ugualmente vero che fu costituita formalmente Madre degli uomini a causa della medesima pienezza di grazia (Cfr. Sebastian, art. cit., p. 28). La pienezza di grazia infatti (derivata in Maria dalla divina maternità) la rendeva *atta* a diventare formalmente Madre spirituale degli uomini e a riversare su di essi la sua pienezza di grazia, ma non la costituiva tale *in atto*. Si richiedeva, in Maria, la Corredenzione, l'associazione al sacrificio salvifico di Cristo, sacrificio che Egli iniziò a Nazareth col suo *ingresso*, mediante la Madonna, nel mondo (Hebr. 5, 5-10) e consumò sul Calvario, con la sua morte di croce, alla presenza e con la cooperazione di Maria, proclamata, poco prima, Madre spirituale di tutta l'umanità. Mediante la Passione di Cristo e la Compassione di Maria, l'Umanità è stata pienamente rigenerata alla vita soprannaturale della grazia (Cfr. Card. Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria, Matre Dei*, ed. 5ª, Romae 1926, p. 455). La Corredenzione immediata perciò, ossia, l'associazione al Redentore nella rigenerazione soprannaturale dell'Umanità, costituisce Maria, in senso stretto, in modo pieno e perfetto, Madre spirituale degli uomini. È anzi l'atto, la funzione principale della M. S. di Maria. In breve: come Cristo diventa Capo dell'umanità radicalmente (inizialmente), con l'Incarnazione e formalmente con la Redenzione, così Maria diventa radicalmente (inizialmente) Madre spirituale degli uomini con la maternità divina (Incarnazione) e formalmente con la cooperazione alla Redenzione.

3. *La M. S. confrontata con la Mediazione universale.* A questo punto s'impone un'altra precisazione: la M. S. si identifica con la Mediazione (ossia, *cooperazione all'acquisto* della grazia e *cooperazione alla distribuzione* della medesima), oppure si distingue dalla medesima?... Non convengono gli Autori. A nostro avviso, la Mediazione, presa in senso adeguato, si identifica con la M. S. di Maria (anch'essa presa in senso adeguato) sia verso l'Umanità (generata a Nazareth e data alla luce sul Calvario) sia verso i singoli membri dell'Umanità (generati col Battesimo, che segna l'ingresso nella Chiesa miliatnte, e dati alla luce mediante la grazia della perseveranza finale, che segna l'ingresso nella Chiesa trionfante). M. S. e Mediazione universale perciò sono due termini che esprimono una identica realtà. Si distinguono perciò fra di loro solo con una distinzione di ragione, non già con una distinzione reale, come due aspetti di una medesima realtà. Logicamente (priorità logica) prima viene la M. S. e poi (posteriorità logica) la Mediazione la quale — ripetiamo — non è altro, in concreto, che l'esercizio della M. S.

4. *La M. S. di Maria verso l'Umanità* (la Chiesa) *e verso gli individui dell'Umanità* (i singoli membri della Chiesa).

Per una maggiore chiarezza e completezza di idee, è opportuno distinguere tra la M. S. di Maria *verso l'Umanità* (nelle sue due fasi: inizio e compimento) e la M. S.,

di Maria *verso gli individui* dell'Umanità (considerata anche questa nelle sue due fasi: l'inizio e il compimento, concepimento e parto); oppure, in altri termini, è opportuno distinguere la M. S. verso la Chiesa e verso i singoli membri della medesima.

Ci si può chiedere: quando la Vergine spiritualmente concepì (prima fase) e partorì (seconda fase della maternità) l'*Umanità* (la Chiesa)? La Vergine *concepì* l'Umanità alla vita soprannaturale della grazia quando concepì Cristo, Capo dell'Umanità, poiché in quel momento *ebbe inizio* la rigenerazione soprannaturale dell'Umanità, ossia, il concepimento della medesima alla vita soprannaturale; e *partorì* l'Umanità sul Calvario, al momento della morte fisica di Cristo (distruttrice della morte morale del peccato) e della sua morte mistica, poiché in quel momento la rigenerazione soprannaturale dell'Umanità ebbe *il suo compimento.*

Ci si può inoltre chiedere: quando la Vergine *concepisce* (prima fase) e dà alla luce (seconda fase della maternità) *i singoli uomini?* La Vergine concepisce *i singoli uomini*, ossia, i singoli membri dell'Umanità, nel Battesimo (poiché la grazia del Battesimo, come tutte le altre grazie, passa per le mani di Maria); e li *partorisce* alla perfetta vita soprannaturale (la vita della gloria, sbocciata dalla vita della grazia) nel momento in cui vengono introdotti in Cielo (poiché il dono della perseveranza finale, che apre la porta del Cielo, come tutte le altre grazie, passa attraverso le mani di Maria). La M. S. verso i *singoli membri* dell'Umanità corrisponde perfettamente alla cosiddetta *Redenzione soggettiva* (vera rigenerazione soprannaturale dei singoli membri), mentre la M. S. *verso l'Umanità* corrisponde alla cosiddetta *Redenzione oggettiva* (vera rigenerazione soprannaturale di tutta l'Umanità). La Vergine, come ha cooperato sia all'inizio (a Nazareth) sia al compimento (sul Calvario) della rigenerazione dell'Umanità (ossia, alla cosiddetta Redenzione oggettiva), così coopera sia all'inizio (con la grazia del Battesimo, che è incorporazione a Cristo e partecipazione alla sua vita soprannaturale) sia al compimento (con la grazia della perseveranza finale e l'ingresso in Cielo) alla rigenerazione spirituale dei singoli membri dell'Umanità.

Come la cosiddetta redenzione soggettiva non è altro che l'applicazione della cosiddetta redenzione oggettiva, così la M. S. verso i singoli membri dell'Umanità non è altro che l'applicazione ai singoli individui della M. S. verso tutta l'Umanità. *Attuale* verso l'Umanità, la M. S. era *potenziale* soltanto verso i singoli membri dell'umanità. Ha luogo perciò col Battesimo (nell'ingresso nella Chiesa) e poi nell'ingresso in cielo, in *modo attuale*, per i singoli individui umani, ciò che si era verificato già, in *modo potenziale*, prima a Nazareth e poi sul Calvario. A Nazareth e sul Calvario, gli individui dell'Umanità solo in modo potenziale vennero inseriti a Cristo: nel momento invece del Battesimo (dell'ingresso nella Chiesa Militante) e nel momento dell'ingresso in Cielo (nella Chiesa Trionfante), essi — gli individui — vengono ad Esso inseriti in modo attuale: *imperfetto* (concezione) nel momento del Battesimo; *perfetto* (nascita) nel momento dell'ingresso in Cielo.

Sulla M. S. di Maria verso i singoli membri dell'Umanità (i membri della Chiesa) ha scritto egregiamente il P. Francesco Poiré (1637). Egli rileva che Maria « si libera dai suoi figli spirituali allorché li partorisce per il cielo: conseguentemente, Ella li porta nei suoi fianchi fino a che sono sulla terra, in attesa di una condizione migliore. Da ciò ne segue che, come il bimbo che non è ancora nato non prende alcun nutrimento all'infuori di quello che è passato per la bocca di sua madre, e che è stato digerito nello stomaco di lei, così, fino a che noi siamo quaggiù, nessuna grazia ci viene comunicata che non sia stata impetrata dalla Vergine con la sua preghiera » (*La triple couronne de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu*, Paris 1858, t. III, p. 58).

Altrettanto insegna P.G.B. Novati (1648): « In due modi, principalmente, la Beata Vergine par che sia Madre dei fedeli: primo, allorché con la sua carità coopera alla loro nascita spirituale mediante la grazia; e, secondo, allorché, col suo patrocinio, li conduce alla vita eterna e gloriosa » (*De eminentia Deiparae*, t. I, c. 18, q. 25).

Assai più preciso e profondo è su ciò il Santo da Montfort: « Dio Figlio vuole formarsi e, per così dire, incarnarsi ogni giorno, per mezzo della sua diletta Madre, nei suoi membri » (*Trattato*, n. 31).

Il Santo contrappone la nascita soprannaturale del Cristiano (individuo) alla nascita naturale di Cristo: entrambi nascono dalla stessa Madre, Maria. « Se Gesù Cristo, Capo degli uomini, nacque da Lei, i predestinati [i cristiani, gli individui] che sono i membri di questo Capo, debbono pure, per necessaria

conseguenza, nascere da Lei. Una medesima madre non mette alla luce la testa o il capo senza le membra, né le membra senza la testa, altrimenti si avrebbe un mostro di natura; così nell'ordine della grazia, il capo e i membri nascono da una stessa madre; e se un membro del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè un predestinato, nascesse da altra madre invece che da Maria la quale produsse il Capo, non sarebbe un predestinato, né un membro di Gesù Cristo, ma un mostro nell'ordine della grazia ».

« Si possono applicare a Maria, con più verità che S. Paolo non le applichi a se stesso, quelle parole: *Quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis*; di nuovo io sento per essi (i figlioli di Dio) una tenerezza materna fino a tanto che sia in loro formato nella pienezza della sua età Gesù Cristo, mio Figlio ».

« S. Agostino, superando se stesso e tutto quanto ho detto, afferma che tutti i predestinati, per essere conformi all'immagine del Figlio di Dio, sono nascosti, mentre vivono quaggiù, nel seno di Maria, dove questa amorevole Madre li custodisce, li nutre, mantiene e fa crescere fino a che non li partorisce alla gloria dopo la morte che è, propriamente, il giorno della loro nascita, come la Chiesa chiama la morte dei giusti » (Ibid., n. 33).

In breve: la *Cristianità* è stata concepita *in atto* col « Fiat » di Nazareth, ed è stata partorita *in atto* da Maria col « Fiat » del Calvario. I *cristiani* invece (ossia, i singoli membri di Cristo), concepiti *in potenza* a Nazareth e partoriti *in potenza* sul Calvario, vengono concepiti *in atto* da Maria mediante la grazia rigeneratrice del Santo Battesimo, e vengono partoriti *in atto* dalla stessa mediante la grazia della perseveranza finale, al momento del loro ingresso nella gloria del cielo. Dal momento del loro Battesimo (concepimento) al momento del loro ingresso in cielo (parto, nascita) vengono misticamente portati, come nel seno, da Maria, ove, mediante le grazie attuali, vengono nutriti, sviluppati, fino a che non hanno raggiunto la pienezza dell'età di Cristo.

Una certa analogia tra il fonte battesimale e il seno verginale di Maria, l'ha rilevata, fin dal sec. V, S. Leone Magno. Nell'esaltare la singolare dignità del Battesimo diceva: « Per ogni uomo che rinasce (alla vita soprannaturale della grazia) l'acqua del Battesimo è come un seno verginale, poiché lo stesso Spirito che riempie il fonte (battesimale) è quello stesso che riempì la Vergine, affinché il peccato ivi evacuato dalla sacra concezione, venga qui sciolto con l'abluzione » (*Serm.* 24, 3, PL 3, 206).

5. *Termine adatto per significare la M. S. di Maria verso gli uomini.* La maternità di Maria verso gli uomini si suol chiamare, correntemente, M. S., maternità soprannaturale, maternità di grazia, ecc. Il Marracci enumera oltre un migliaio di titoli esprimenti una tale maternità (*Polyanthea Mariana*, L. II, ed. Coloniae Agrip., 1693, t. 2, pp. 11-38). Non è mancato però chi ha voluto appellarla *maternità umana* (Cfr. Blanch A., C.M.F., *Maternidad humana de Maria*, Barcelona 1906). In seguito ad una polemica su tale titolo (fra il « Boletino Oficial » dell'Arcivescovato di Santiago di Compostella e la « Ilustración del Clero »), il S. Offizio, in una lettera in data 23 marzo 1908 indirizzata al Card. Casanas, riprovava un tale titolo. È infatti per se stesso equivoco e perciò bisognoso di spiegazione, a meno che una tale spiegazione non risulti dallo stesso contesto. Così, per esempio, Pio XI, in un discorso, rilevava « l'intimo nesso che passa tra la Redenzione e la Maternità umana di Maria » (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 5 aprile 1934). L'equivoco, qui, viene escluso dallo stesso contesto, poiché si parla della maternità che risulta dalla Redenzione, ossia, della M. S. soprannaturale. La Maternità di Maria verso gli uomini, infatti, va denominata, non già dagli uomini, ma dalla vita che Ella dà agli uomini: la vita spirituale, la vita soprannaturale della grazia. La vita divina della grazia si inserisce nella vita umana della natura.

6. *Il fondamento della M. S. di Maria.* Questo fondamento va ricercato nella nostra *incorporazione a Cristo* in forza della quale la vita soprannaturale del Capo viene a scorrere nelle membra. Mediante l'*Incarnazione* (e perciò mediante la maternità divina di Maria) Cristo diventa *radicalmente* ed inizialmente nostro Capo (e noi sue membra) capace di rigenerarci alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato, anzi *inizia* la nostra rigenerazione. Mediante poi la *Redenzione*, ossia, mediante il suo sacrificio redentivo (al quale è stata intimamente associata Maria, come nuova Eva, Corredentrice), Egli diveniva *formalmente* e pienamente nostro Capo, ossia, ci rigenerava, con Maria, alla vita soprannaturale della grazia, dava *compimento* ad una tale rigenerazione.

7. *L'estensione della M. S. di Maria.* Siccome il *fondamento* della M. S. di Maria è costituito dall'appartenenza di tutte le creature intellettive al mistico Corpo di Cristo, ne segue che essa si estenda tanto quanto si estende il mistico Corpo di Cristo, ossia, l'appartenenza delle creature al medesimo. Ciò posto, Cristo è capo di tutte le creature, quantunque in modo diverso. Di alcune infatti Egli è capo *in atto*, di altre invece *in potenza*, di altre, infine, né in atto né in potenza. In atto, Cristo è Capo dei fedeli *peccatori, giusti e beati*, quantunque in grado diverso: dei primi, ossia, dei peccatori, i quali sono uniti a Cristo soltanto per mezzo della *fede*, Cristo è Capo e, conseguentemente, Maria è Madre, in modo imperfetto; dei secondi, ossia dei giusti, i quali, oltreché con la fede, sono uniti a Cristo mediante la *carità imperfetta* (propria dello stato di via) Cristo è Capo e, conseguentemente, Maria è Madre in modo relativamente perfetto; dei terzi, invece, ossia, dei beati — Angeli ed uomini — i quali sono uniti a Cristo mediante la *carità perfetta* della patria, di modo che non possono più separarsi da Lui, Cristo è Capo e, conseguentemente, Maria è Madre, in modo assolutamente perfetto.

Di altri, invece, Cristo è Capo (e, conseguentemente, Maria è Madre) soltanto *in potenza*, attuabile o inattuabile. È Capo in potenza attuabile di quelli che non hanno alcun vincolo con lui, ma sono predestinati ad essere un giorno sue mistiche membra, e perciò figli di Maria, quali, per es., gli infedeli che si convertiranno. È Capo, invece, in potenza, che però non si ridurrà mai all'atto, di coloro che di fatto non coopereranno mai alla grazia, ossia non diventeranno mai, quantunque potrebbero, membra di Cristo e perciò figli di Maria.

Solo i dannati — Angeli ed uomini — non sono e non saranno mai membri di Cristo — né in atto né in potenza — e perciò non sono e non saranno mai figli di Maria.

8. *La M. S. di Maria e la M. S. della Chiesa.* Fin dai primordi del Cristianesimo anche la Chiesa — come Maria — vien presentata dai Padri quale Madre spirituale degli uomini.

Così S. Ambrogio afferma che Cristo soltanto «doveva schiudere l'ascoso grembo d'immacolata fecondità della Santa Vergine Chiesa, affinché generasse i popoli a Dio» (*Expositio in Lucam*, 2, 57, PL, 1655). Ed altrove: «a Lui (a Cristo) si sposò la Chiesa, la quale, piena del seno del Verbo e dello Spirito Santo di Dio, diede alla luce il Corpo di Cristo, e precisamente il popolo cristiano» (Ibid., 3, 38, PL 15, 1647).

S. Agostino, dietro le orme del suo Maestro S. Ambrogio, scriveva: «A somiglianza della Madre di Cristo, essa (la Chiesa) genera quotidianamente le sue membra (i Cristiani) ed è vergine» (*Enchiridion*, 34, PL 40, 249).

Cesario di Arles, ispirandosi al suo grande Maestro S. Agostino, scriveva: «Non scorgiamo nella figura di Maria un simbolo (typus) della S. Chiesa?... Essa (la Chiesa) è dunque la Sposa di Cristo e la Madre dei popoli» (*Serm.* 121, PL 39, 1989, fra le opere di S. Agostino).

S. Pier Damiani: «Madre è Maria, Madre è la Chiesa ... Dalla prima una sola volta è venuto alla luce Cristo in persona, dalla seconda nascono ogni giorno le sue membra» (*Sermo 63, de S. Joanne Ev.*, PL 44, 861).

Oggi, più comunemente, diciamo: «Maria, nostra Madre» e «la Chiesa, nostra madre». Vi sono perciò due novelle Eve: Maria e la Chiesa. Abbiamo dunque due madri spirituali diverse, separate, oppure soltanto distinte, poiché v'è tra di esse un nesso intimo, segreto? In quale senso, sia la Chiesa che Maria vengono chiamate «Madri spirituali degli uomini»? (v. Chiesa e Maria).

Maria è Madre spirituale degli uomini e Sposa di Cristo (nella rigenerazione soprannaturale degli uomini) *in un ordine molto più alto ed elevato* che non lo sia la Chiesa. Maria, come Redenta (meglio: preredenta) da Cristo, è anch'Essa membro del mistico Corpo di Cristo, quantunque il più eminente (il collo), è la prima cristiana; mentre come Corredentrice degli uomini è Madre del mistico Corpo di Cristo. «Maria — dice Berengaudo — è Madre della Chiesa perchè partorì il Capo della Chiesa, ed è ad un tempo Figlia della Chiesa essendone il massimo membro» (*Exposit. in Apoc.*, PL 17, 960).

Maria inoltre è «Sposa di Cristo» nella rigenerazione stessa dell'Umanità (nell'ordine della cosiddetta redenzione *oggettiva*), mentre la Chiesa è sposa di Cristo solo nell'*applicazione*, ai singoli membri dell'Umanità, della rigenerazione soprannaturale (ossia, solo nell'ordine della cosiddetta redenzione *soggettiva*). Si ha, quindi, tra la M. S. di Maria e quella della Chiesa, una differenza, non solo di grado, ma di ordine, una differenza di specie. Tra Cristo e Maria si ha un'unione molto più intima di quella che esiste tra Cristo e la Chiesa. Maria infatti

è unita in modo *immediato* a Cristo, quale Sposa di Cristo e Madre spirituale degli uomini; la Chiesa, invece, è unita a Cristo solo in modo *mediato*, ossia mediante Maria (collo mediante il quale tutti gli altri membri vengono uniti al Capo, a Cristo). Ne segue perciò che la M. S. della Chiesa *dipenda* dalla M. S. di Maria, poiché da essa trae la sua consistenza, il suo vigore, la sua forza; « la Chiesa — dice scultoreamente Scheeben — agisce a causa e in forza di Maria, e Maria continua ad agire nella Chiesa mediante la medesima » (*Dogmatik*, III, n. 1819 p. 618). La Chiesa gerarchica, visibile, con l'amministrazione dei Sacramenti ai fedeli (mistici membri di Cristo) agisce distintamente, ma non separatamente e indipendentemente da Maria, poiché applica la grazia meritata anche da Lei (insieme a Cristo).

Come la Chiesa visibile (col suo Capo visibile) è distinta ma non divisa o separata dalla Chiesa invisibile (e dal suo Capo invisibile), così l'azione generatrice della madre Chiesa visibile, è distinta, ma non divisa o separata, dall'azione generatrice di Maria, Madre invisibile. Sono due aspetti perciò che vanno non già separati, ma distinti solo per meglio unirli.

9. *L'atteggiamento dei Cattolici, dei Protestanti e degli Ortodossi di fronte alla M. S. di Maria.*

1) *I Cattolici.* Comunemente ammettono la M. S. di Maria nel senso da noi spiegato. Non è mancato, tuttavia, recentemente, chi ha svuotato teologicamente il significato del termine di « Madre Spirituale » riducendone tutta la realtà ad un semplice « simbolo » inventato dal popolo cristiano per esprimere l'intercessione di tutte le grazie da parte di Maria. La Madonna verrebbe appellata Madre nostra spiritualmente non già perché è tale, ma unicamente perché *fa* da madre nostra, impetrandoci le grazie di cui abbiamo bisogno. Ecco il testo: « Per esprimere questa grandiosa realtà (quella dell'intercessione di tutte le grazie) il popolo cristiano è andato in cerca di altri simboli, presi da ciò che di più bello potesse sperimentare o immaginare. Così sperimentando la *cura affettuosa* con la quale una mamma distribuisce ai suoi figli ciò di cui hanno bisogno, il popolo cristiano *ha voluto chiamare* Maria col nome di Madre, tutta preoccupata com'è nel distribuire le sue grazie a noi come a suoi figlioli » (Sac. G. Andreolli, *Le basi dogmatiche per costruire una vera devozione a Maria,* Trento 1954, p. 33). Come si vede, qui si limita la M. S. di Maria agli uffici secondari e accidentali di una maternità (aver cura della nutrizione e formazione dei figli mediante l'impetrazione di grazie attuali) e si esclude l'ufficio principale ed essenziale: quello di generare, di trasmettere la vita soprannaturale della grazia.

Un simile svuotamento sembra che venga effettuato anche da quei teologi i quali negano tuttora la cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva (la quale si identifica con la *rigenerazione* dell'Umanità alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato).

2) *I Protestanti* Se si tiene presente che Lutero e i suoi seguaci riducono la grazia santificante ad una giustificazione soltanto *estrinseca,* che si ha mediante la sola fede in Cristo Redentore, si comprende come il termine di « madre », da loro concesso a Maria, venga svuotato di qualsiasi realtà che coincida con la vita soprannaturale della grazia divina e venga ristretto alla sola *fede* che, unendo imperfettamente a Cristo Capo, rende imperfettamente figli di Maria.

Altrettanto si dica degli antichi Anglicani. Alcuni Anglicani moderni, invece (il Mascall, Hoskyns, Frost, Jenks) ammettono la M. S. di Maria (Cfr. Bertetto, *Maria e i Protestanti,* Roma 1957, pp. 208-209). Anche il teologo luterano moderno Hans Asmussen è arrivato ad ammettere una tale verità (Ibid., pp. 210-211). È questa la tendenza comune di quegli Anglicani che sono influenzati dal Cattolicesimo, quale, per es., G. D. Carleton (*Mother of Jesus,* Londra p. 94). « Noi — egli scrive — abbiamo bisogno d'imparare ad amarLa, la Madre di Gesù, poiché la Madre di Lui è anche la Madre nostra, essendo noi membri del Corpo di Lui ». Junguikel, con sintomatico rimpianto, scriveva: « La Chiesa Evangelica (Protestante) muore di freddo. Ha bisogno di una Madre: Maria » (*Was fehlt der evangelische Kirche,* in « Die Post » del 19 novembre 1919). Anche il luterano Carlo van Hase non ha esitato a riconoscere che « l'immagine di Maria come Madre universale, con un cuore materno per gli umili e per le cose più insignificanti, e verso il quale tutti possono rivolgersi, contiene qualcosa di familiarmente affascinante » (Cfr. Crivelli C., S.I., *Notre Dame et les Protestants,* presso Du Manoir, I, Parigi 1949, p. 691).

3) *Gli Ortodossi.* Riconoscono — come i cattolici — che la Vergine è la Madre spirituale del genere umano. Ella pronunziò il suo *Fiat* non solo in nome di tutta l'Uma-

nità, ma anche per tutta l'Umanità, per tutto il popolo di Dio; diventando Madre di Cristo, divenne anche Madre di tutto il Corpo mistico di Cristo, di tutta la razza riscattata per mezzo del Sangue dell'Agnello (Cfr. Schweigl G., S.I., La *Madre di Dio « Madre di tutti i redenti »*, in due saggi stampati a Mosca nel 1935 e nel 1947, in « Alma Socia Christi », V, pp. 70-73).

II. *Fondamenti dogmatici della M. S.*

Diamo qui un rapido sguardo: 1) al Magistero Ecclesiastico; 2) alla S. Scrittura; 3) alla Tradizione e alla ragione teologica, per vedere cosa ci insegnano intorno alla M. S. di Maria.

1. *L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.* Molti sono i documenti del Magistero Ecclesiastico ordinario. A. Baumann, in *Maria Mater nostra spiritualis* (Brixen 1948), ha raccolto ben 228 documenti, dovuti a 23 Papi. Da ciò si può dedurre che la M. S. di Maria è nella predicazione comune della Chiesa. Da Sisto IV (nella Costituzione *Cum praecelsa* del 27 febbraio 1427) fino a Pio XII, non meno di 25 Sommi Pontefici hanno parlato di una tale maternità con termini sempre più precisi, sempre più tecnici, specialmente a cominciare da Leone XIII (Cfr. G. W. Shea, *The teaching of the Magisterium on Mary's Spiritual Maternity*, in « Marian Studies », 3 [1952] pp. 35-110). Noi ci limiteremo qui ad esporre i testi principali su tale soggetto dovuti a S. Pio X e a Pio XII.

S. Pio X, nell'Enciclica *Ad diem illum*, asserisce: « La Vergine Santissima, come è Madre di Gesú Cristo, così è veramente Madre dei Cristiani, avendoli rigenerati sul Calvario tra i supremi strazi del Redentore: e Gesù Cristo, a sua volta, è come il primogenito dei cristiani, i quali per adozione e redenzione gli sono fratelli ». Il Santo Pontefice: *a)* parla qui della M. S. di Maria verso l'Umanità (poiché quella verso i singoli membri della Umanità non è che la logica estensione di quella verso l'Umanità; *b)* tale M. S. viene considerata nella sua fase perfettiva (la nascita) sul Calvario; *c)* poiché sia Cristo che i cristiani (membri del suo mistico Corpo) hanno una madre comune, ne segue che Cristo è nostro fratello, anzi, il fratello primogenito, come lo chiama anche S. Paolo (Rom. 8, 28), il quale, inoltre, asserisce che il Figlio di Dio si è « fatto figlio di una donna... affinché (causa finale) noi ricevessimo la filiazione adottiva » (Gal. 4, 5) la quale non è altro che una partecipazione della filiazione naturale del Figlio di Dio, Cristo. A questa filiazione « per adozione e redenzione » si riferisce chiaramente il Santo Pontefice nel testo suddetto. Cooperando perciò Maria a far sì che il Figlio di Dio diventasse Figlio dell'uomo — l'uomo per antonomasia, rappresentante di tutta la Umanità inclusa in Lui — cooperò anche a far sì che i figli dell'Uomo diventassero Figli di Dio.

Nella stessa enciclica *Ad diem illum* vi è un testo ancora più importante. Parlando degli « splendidi doni » elargiti agli uomini da Maria, il Santo Pontefice dà il primo posto alla sua M. S. verso i medesimi. Dice: « E non è forse Maria la Madre di Cristo? Quindi (*igitur*) è anche Madre nostra. Ognuno deve ritenere che Gesù, Verbo fatto carne, è anche il Salvatore del genere umano. Ora, come Dio-Uomo, Egli ebbe un corpo fisico, come tutti gli altri uomini; come Redentore della nostra stirpe, ebbe un corpo spirituale e mistico, formato dalla società di coloro che credono in Cristo. " Noi molti siamo un corpo solo in Cristo " (Rom. 12, 5). E la Vergine non concepì l'Eterno Figlio di Dio soltanto perché, prendendo da Lei la natura umana, diventasse Uomo, ma anche perché, per mezzo della natura umana, divenisse il Salvatore del mondo. Perciò gli Angeli dissero ai pastori: " Oggi vi è nato un Salvatore, che è il Cristo Signore " (Lc 2, 11). Nello stesso seno adunque della castissima Madre, Cristo prese la carne e, insieme, si unì un corpo spirituale, formato da coloro " che avrebbero creduto in lui ". In tale modo si può dire che Maria, portando nel Suo seno il Salvatore, abbia anche portato tutti coloro la cui vita era contenuta in quella del Salvatore ».

« Tutti noi dunque, che siamo uniti a Cristo e, al dir dell'Apostolo, " membra del corpo di Lui, della sua carne e delle sue ossa " (Eph. 5, 30), siamo usciti dal seno di Maria, a somiglianza d'un corpo unito al suo capo. Quindi, per una ragione tutta spirituale e mistica, noi siamo chiamati figli di Maria, ed Ella è Madre di tutti noi. " Madre, a dir vero, spirituale, ma senza dubbio Madre delle membra di Cristo che siamo noi " (S. Aug., *De Sancta Virginitate*, c. 6). Se perciò la Beatissima Vergine è, ad un tempo, Madre di Dio e degli uomini, chi potrà dubitare che Ella non si adoperi con ogni mezzo, affinché Cristo " capo del corpo, ossia della Chiesa " (Col. 1, 18) infonda in noi sue membra i suoi doni, e particolarmente quello di conoscerLo, " affinché per mezzo di Lui

abbiano vita " (I Gv 4, 9) » (Cfr. A. Tondini, *Le Encicliche Mariane*, ed. 2ª, pp. 311-313).

Più in giù, parlando della « contemplazione della Vergine Immacolata » come di stimolo, per gli uomini, all'amore del prossimo, il S. Pontefice ricorda loro la spirituale Madre comune dicendo: « " Un gran portento — così Giovanni narra la visione mostratagli da Dio — apparve nel cielo: una donna ravvolta nel sole, e la luna sotto i suoi piedi, e sul capo una corona di dodici stelle " (Apoc. 12, 1). Nessuno ignora che quella donna rappresenta la Vergine Maria, che incontaminata generò il nostro Capo. D'altra parte l'Apostolo continua: " ed essendo incinta, gridava dalle doglie e si travagliava per partorire " (Apoc. 12, 2). Giovanni dunque, vide la Santa Madre di Dio nel godimento dell'eterna felicità, e pur tuttavia in travaglio per un parto misterioso. Per qual parto mai? Di noi, senza dubbio, che tuttora trattenuti nell'esilio, dobbiamo ancora essere generati al perfetto amore di Dio ed all'eterna felicità. Il dolore della partoriente, poi, significa l'intenso amore, con cui dal suo celeste trono la Vergine veglia e con preghiera continua si adopera, affinché il numero degli eletti sia completo » (Ibid., p. 323).

Esaminiamo brevemente questi due testi. Nel primo si parla della M. S. di Maria *verso l'Umanità*; nel secondo, invece, si parla della estensione o applicazione della medesima *ai singoli membri dell'Umanità*. In forza della prima noi, membri dell'Umanità, « siamo usciti » *potenzialmente* « dal seno di Maria »; mentre in forza della seconda, noi siamo da Lei portati *attualmente* (mentre Ella è nella gloria del Cielo) nel suo seno, con « intenso amore », fino a che non ci avrà partorito « al perfetto amore di Dio e all'eterna felicità ».

M. S. verso l'Umanità. Essa è fondata non solo sulla Maternità del *Dio-Uomo* (in forza della quale Cristo ha un corpo *fisico*), ma anche e, soprattutto, sulla Maternità del *Redentore* (in forza della quale Cristo ha un corpo *spirituale*). Ne segue perciò che una tale maternità spirituale (correlativa alla capitalità di Cristo) si sia *iniziata* col « Fiat » di Nazareth (quando l'Uomo-Dio incominciò a redimerla), e si sia *compiuta* poi col « Fiat » del Golgota (quando Cristo compì la redenzione dell'Umanità). La maternità della Vergine verso il Dio-Uomo era ordinata — secondo S. Pio X — alla maternità del Redentore dell'Umanità (divenuto perfettamente tale sul Calvario col sacrificio della Croce).

M. S. verso i singoli membri dell'Umanità. Essa *s'inizia* (concepimento) con la nostra *attuale* incorporazione a Cristo (mediante la fede e il Battesimo) ossia, col nostro ingresso nella Chiesa militante; e *si completa* (nascita) col nostro ingresso in Cielo, ossia, nella Chiesa trionfante. Durante tutto questo periodo della nostra vita terrena — secondo S. Pio X — ossia, « durante il nostro esilio » noi veniamo *generati* da Maria « al perfetto amore di Dio ed all'eterna felicità » e perciò veniamo come spiritualmente portati nel mistico seno del suo « intenso amore » materno. Tale spirituale generazione degli uomini al « perfetto amore » ed alla « eterna felicità » durerà fino a che « il numero degli eletti sia completo », ossia, fino alla fine del mondo: per questo, anche in cielo, Maria soffre i mistici dolori del parto.

Nell'Enciclica di S. Pio X — come si vede — si trova abbozzata tutta la dottrina della M. S.

Pio XII precisa ancora di più la M. S. di Maria sia verso l'Umanità, sia verso i singoli membri della medesima.

Nella Lettera Apostolica *Ex hoc, ut ait* (del 25 marzo 1950) afferma: « Per il fatto — come afferma S. Bonaventura — che la Vergine Maria è diventata Madre di Dio, è pure madre di tutte le creature; perciò sorgono sulla terra tanti templi, dedicati a sì gran Madre » (Cfr. Bertetto, *Il Magistero mariano...*, pp. 337, 353). Asserisce che la « grazia fa figli di Maria, immagini del divino suo Figlio » (Ibid., p. 73, § 46). Ella è « Madre amantissima di tutti » (Ibid., p. 734).

Nel Radiomessaggio *C'est avec une douce*, per il Congresso Mariano Nazionale Canadese, asseriva: « Quando la piccola Fanciulla di Nazareth pronunciò il suo " Fiat " in seguito al messaggio dell'Angelo ed il Verbo si fece carne nel suo seno, Ella divenne non solo la Madre di Dio nell'ordine fisico della natura, ma anche nell'ordine soprannaturale della grazia; Ella diventò anche la Madre di tutti coloro che per mezzo dello Spirito Santo sarebbero diventati una sola cosa, sotto la guida del Suo divin Figlio. La Madre del Capo sarebbe diventata la Madre delle sue membra. La madre della Vite sarebbe stata la Madre dei tralci » (Ibid., p. 224, § 223). Ella è « vera Madre nostra, perché attraverso di Lei abbiamo ricevuto la vita divina » (Ibid., p. 529, § 644).

Nell'Enciclica *Mystici Corporis* troviamo affermato: «... sempre strettissimamente unita al Figlio suo, Lo offrì all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva per tutti i figli di Adamo, contaminati dalla miseranda prevaricazione del progenitore. Per tal modo, Colei che, quanto al corpo, era la Madre del nostro Capo, poté divenire, *quanto allo spirito*, madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria» (Ibid., p. 130, § 116).

Nell'Enciclica *Mediator Dei*, Pio XII aggiunge: «Essa è divenuta Madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il Sacrificio di sè e perciò, *anche a questo titolo*, noi siamo figli suoi. Essa c'insegna pure la virtù; ci dà Suo Figlio e con Lui tutti gli aiuti che ci sono necessari, perché Dio ha voluto che noi avessimo tutto per mezzo di Maria» (Ibid., p. 245, § 254).

Nel discorso alle Figlie di Maria (17 luglio 1954) diceva: «Qualunque sia il genere di vita che Dio vi riserva, comportatevi fin d'ora, con l'aiuto della SS. Vergine, secondo la nobiltà assunta con il Battesimo, poiché Maria, la Madre nostra vi farà comprendere e amare gli obblighi dell'adozione divina, che dà all'uomo non soltanto il nome ma anche la qualità di figlio di Dio. Lo stesso Gesù dall'alto della Croce volle confermare attraverso un dono simbolico ed efficace la M. S. di Maria sugli uomini, quando pronunciò le memorabili parole: "Donna, ecco il tuo figlio". Nella persona del discepolo prediletto egli affidava così tutta la Cristianità alla Santissima Vergine. Il "Fiat" dell'Incarnazione, la sua collaborazione all'opera del Figlio, l'intensità delle sofferenze sopportate durante la Passione, e quella morte dell'anima che Ella provò al Calvario, avevano aperto il Cuore di Maria all'amore universale della Umanità e la decisione del Suo Divin Figlio impresse il sigillo dell'Onnipotenza alla Sua maternità di grazia. Da quel momento l'immenso potere d'intercessione, che Le conferisce presso Gesù il suo titolo di Madre, è da Lei consacrato interamente a salvare coloro che Gesù a Lei indica dall'alto del Cielo, dicendole ancora: "Donna ecco i tuoi figli"» (Ibid., pp. 566-567, § 704-705).

In tutti i passi fin qui riferiti, Pio XII parla della M. S. di Maria verso l'Umanità tutta distinguendo nettamente le due fasi: il «Fiat» di Nazareth (quando la «Madre del Capo» divenne la «Madre delle membra») e il «Fiat» del Calvario, allorché «fece olocausto di ogni diritto materno e del suo amore materno» «per tutti i figli di Adamo», e perciò «poté divenire, *quanto allo spirito*, madre di tutte le sue membra, con *nuovo* titolo di dolore e di gloria». Ella diveniva (perfettamente) «madre nostra mentre il Redentore compiva il sacrificio di Sé, e perciò *anche a questo titolo*, noi siamo figli suoi».

In altri passi, parlando di Maria *in Cielo*, Pio XII accenna anche alla maternità di Lei *verso i singoli membri dell'Umanità*. Asserisce infatti che «la Madre di Gesù continua (in cielo) l'opera che fu per eccellenza la sua, la cura materna del Figlio di Dio, e che si estende ora ai membri della sua Chiesa» (Radiomessaggio *Depuis le 8 décembre* del 5 sett. 1954, Cfr. AAS 46 [1954] p. 232). Ella, dal trono della Sua gloria, si adopera «con insistenza ad ottenere da Lui che, dall'eccelso Capo, scendano senza interruzione su tutte le membra del mistico Corpo rivi di abbondantissime grazie» (2 febbraio 1947, Cfr. AAS 40 [1948] p. 364).

Nel Radiomessaggio *Quando lasciate* dell'8 dicembre 1953 diceva: «Riandate, diletti figli e figlie, la scia della vostra vita; non vedete un tessuto di grazie di Dio? Voi potete pensare allora: in quelle grazie è entrata Maria. I fiori sono spuntati, i frutti sono maturati nella mia vita, grazie al calore di questa Donna, eletta come il sole» (Cfr. Bertetto, l. c., p. 529, § 645). E aggiunge: «Sperate voi un giorno di giungere in Paradiso mediante la grazia della perseveranza fino all'ultimo istante della vita? Avete fiducia di morire in grazia di Dio? Anche questa grazia verrà a voi devoti di Maria attraverso un sorriso di Lei, con un raggio di quel sole» (Ibid., p. 530, § 645). Infine: «Non ci stanchiamo di rammentare che nulla mai deve prevalere sul fatto e sulla consapevolezza di essere tutti figli di una medesima Madre, che vive nei Cieli, vincolo di unione per il Corpo mistico di Cristo, quale novella Eva e Madre dei viventi, che tutti gli uomini vuol condurre alla verità e alla grazia del suo Figlio divino» (Discorso *Commossi per la proclamazione*, 1° novembre 1950, Cfr. AAS 42 [1950] p. 781).

2. *Fondamenti biblici*. Quattro scene, tra le più salienti di tutta la Bibbia, costituiscono una solida base per la M. S. di Maria. Sono i luoghi che si riferiscono: 1) alla «*donna*» dell'Eden (Gn 3, 15), 2); alla donna («vergine») di Nazareth (Lc 1, 30-33);

3) alla « donna » del Calvario (Gv 19, 26-27); 4) alla « donna » del Cielo (Apoc. 12). In tutti questi quattro luoghi biblici, strettamente connessi, la maternità fisica di Maria verso Cristo (il Redentore) appare strettamente connessa con la M. S. verso i Cristiani (i Redenti) membri di Cristo Capo. Nel primo si ha *la predizione* della M. S. di Maria; negli altri tre invece si ha *l'avveramento della profezia*, vale a dire la M. S. di Maria sia verso l'*Umanità* (la donna di Nazareth e la donna del Calvario) sia verso gli *individui* dell'Umanità (la donna del Cielo).

1) *La « Donna » dell'Eden* (Gn 3, 15): « Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la discendenza (il seme) tuo e la discendenza (seme) di lei: questa ti schiaccerà il capo, mentre tu ti avventerai al calcagno di lei ».

Una premessa: Eva doveva essere la « Madre di tutti i viventi » non solo nell'ordine della natura, ma anche nell'ordine — incomparabilmente superiore — della grazia. Ribellatasi, con Adamo, per istigazione del serpente diabolico, a Dio, Eva perdette, per se stessa e per tutti i suoi discendenti, la vita soprannaturale della grazia. Ma Iddio, con un piano di rivincita sul serpente infernale che si era servito di Eva — la donna — per rovinare soprannaturalmente il genere umano, gli oppone un'altra donna, Maria, la quale avrebbe rigenerato soprannaturalmente, col Redentore suo Figlio, e per virtù di Lui, tutta l'Umanità. Di qui il celebre parallelismo Eva-Maria e Adamo-Cristo. Come Adamo ed Eva furono uniti nella rovina soprannaturale dell'Umanità, così Cristo e Maria (la donna e il suo seme) vengono presentati da Dio uniti nella rigenerazione soprannaturale della stessa Umanità. Vincitore, il serpente infernale, dell'antico Adamo e della antica Eva, è stato vinto dal nuovo Adamo e dalla nuova Eva, mediante lo schiacciamento del capo (parte vitale) col prezzo dello schiacciamento del calcagno (parte non vitale, metafora per significare la Passione e la Morte di Cristo, nonché la Compassione e la morte mistica di Maria sul Calvario).

Ciò premesso, diciamo: la M. S. di Maria è contenuta nel Protovangelo non già esplicitamente, ma solo implicitamente. Esplicitamente, infatti, ivi si parla soltanto della « Madre del Redentore »; ma implicitamente ivi si parla anche della « Madre dei Redenti », poiché il Redentore è inconcepibile senza i redenti (suo mistico corpo). Colei perciò che appare, esplicitamente, Madre fisica del Redentore, appare anche, implicitamente, madre spirituale dei Redenti. La discendenza (in senso proprio) della donna, infatti, viene opposta da Dio alla discendenza (in senso metaforico) del serpente diabolico. Ciò posto, è evidente che, come la « discendenza » del serpente diabolico ha un carattere di vera universalità (abbraccia cioè tutti i suoi satelliti, i demoni e gli aderenti a lui, come a capo); così la *discendenza* della donna, non è altro che il Redentore in quanto tale, ossia, in relazione inscindibile con tutti i Redenti (i cristiani, gli aderenti a Lui, come a loro Capo), Cristo e i Cristiani. Diventando madre fisica del Redentore (di Cristo) Maria diventava Madre spirituale di tutti i Redenti (i Cristiani).

Il carattere universale della *discendenza della donna* risulta anche da alcuni passi di S. Paolo. Così, nella Lettera ai Galati (3, 16, 26-29), dice: « Le promesse furono fatte ad Abramo ed *al suo seme*... Non dice: e ai semi, come a molti; ma come *ad uno*; ed al suo seme, *il quale è Cristo*. Infatti voi tutti che siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo ... Poiché *voi tutti siete un solo* in Gesù Cristo ». Quella « discendenza » o « seme » della donna, perciò, significa, in concreto, Cristo e i Cristiani, il Redentore e i Redenti, il Capo e le membra. Inoltre, nella I Lettera ai Corinti (15, 21-22) lo stesso Apostolo dice: « poiché da un uomo la morte, e da un uomo la resurrezione da morte. E come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno vivificati ». Qui si oppone il Capo della Redenzione e dei redenti (Cristo) al capo della rovina e dei rovinati (Adamo). Questa « capitalità » importa il carattere di « universalità » della « discendenza » o « seme » della donna. Ne segue perciò che quella « donna » — la « donna » dell'Eden — sia madre non solo di Cristo (fisicamente) ma anche (spiritualmente) di tutti i membri di Cristo Capo. Tra il Capo e i membri, infatti, vi è un'unione vitale, organica, refrattaria a qualsiasi disunione. I Cristiani, perciò, essendo, per la grazia, una sola cosa con Cristo, sono, come Cristo, figli della medesima madre e perciò fratelli, di modo che Cristo è il « primogenito fra molti fratelli » (Rom. 8, 28).

2) *La Donna (« Vergine ») di Nazareth.* Nel giorno dell'Annunciazione, a Nazareth, Maria, dietro l'annunzio dell'Angelo, dava il suo consenso all'Incarnazione del Verbo, all'ingresso del Redentore nel mondo (Lc 1, 30-33). Ella conobbe molto bene la portata

redentrice dell'Incarnazione, come risulta dal versetto del « Magnificat » (1, 55): « Ha preso cura (Iddio) d'Israele suo servo, ricordandosi della sua misericordia, come aveva promesso ai Padri nostri, verso Abramo ed il suo *seme*, in eterno »; allusione evidente al « seme della donna » (Gn 3, 15) e al « seme » di Abramo (Gn 22, 18) a cui fu promessa la benedizione di tutte le genti della terra. Ciò posto, i Padri e gli Scrittori Ecclesiastici, riallacciano la scena di Nazareth alla scena dell'Eden, contrapponendo Maria ad Eva, l'Angelo della luce (Gabriele) all'angelo delle tenebre (il serpente diabolico), la fede, la sapienza, l'obbedienza di Maria all'infedeltà, alla stoltezza e alla disobbedienza di Eva; ma soprattutto contrappongono il consenso salvifico di Maria alle parole di Gabriele, al consenso rovinoso di Eva (per tutta l'Umanità) alle parole del demonio. In breve: da Eva la morte (alla vita soprannaturale della grazia) e da Maria la vita. Per questo alla « maledetta fra le donne » (Eva), viene opposta dall'Angelo, la « benedetta fra le donne » (Maria). Con ragione S. Efrem, riallacciando la scena di Nazareth a quella dell'Eden, scriveva: « La terra, madre dei corpi, venne maledetta; affinché questo corpo, che è la Chiesa stessa, non marcisse, la sua terra venne benedetta all'inizio, poiché la terra della Chiesa è il corpo di Maria, nel quale venne seminata. Mira come l'Angelo, venuto a seminarla come seme nelle orecchie di Maria, cominciò a spargere con chiara voce la semenza: " Ave — egli disse — benedetta fra le donne ". Ciò per dimostrare come, a causa della prima madre, che venne maledetta, la seconda madre viene espressamente chiamata benedetta » (*Evangelii concordantis expositio*, ed. G. Moesinger, Venezia 1876, p. 49).

L'Incarnazione, alla quale Maria dava liberamente il suo consenso, secondo i Padri, non è una condizione soltanto per l'attuazione della Redenzione, ma è anche l'*inizio* stesso di una tale attuazione, è una parte essenziale della Redenzione, quale è stata voluta da Dio. « Allorquando (il Figlio di Dio) si incarnò e si fece uomo — dice S. Ireneo — ricapitolò (sintetizzò) in Se stesso tutto il genere umano e ci diede la salvezza mediante una tale ricapitolazione, di modo che riavemmo in Gesù Cristo quanto perdemmo in Adamo, e precisamente l'immagine e la somiglianza con Dio » (*Adv. haer.*, 3, 18, 1). Ma una tale *ricapitolazione* (in forza della quale si riebbe la vita della grazia perduta da Adamo) Iddio volle farla dipendere dal libero consenso dato da Maria all'Angelo; un tale consenso perciò era un consenso soteriologico, ordinato cioè a restituirci la vita soprannaturale della grazia perduta, e perciò, per mezzo di esso, Ella *incominciò* ad essere già Madre dell'Umanità redenta, come Cristo incominciò a diventare Capo della medesima. In tal senso la « vergine » di Nazareth, che, per essere *tutta* di Dio, rinunciava ad essere madre di un uomo, diveniva madre di Dio e, nel medesimo tempo, madre di *tutti* gli uomini.

3) *La « Donna » del Calvario.* Sul Calvario, ai piedi della Croce, Maria viene *proclamata* dal Redentore, al quale è associata nel sacrificio redentivo, Madre di tutti i Redenti, proprio mentre la Redenzione (iniziata a Nazareth) si compiva, ed Ella diventava perfetta madre spirituale dell'Umanità rigenerata, come Cristo diventava perfettamente Capo della medesima.

Scrive S. Giovanni: « Avendo (Gesù) veduto la Madre ed il discepolo da Lui amato che stava vicino, disse alla Madre sua: *Donna*, ecco il tuo figlio! Di poi disse al discepolo: Ecco tua madre! E da quel punto il discepolo la prese con sé » (Gv 19, 26-27).

Oltre la sollecitudine filiale del Redentore verso la Madre, si ha qui anche e soprattutto la proclamazione della spirituale universale maternità di Maria. Giovanni — il discepolo amato da Gesù — è come il prototipo di tutti i figli di Maria. Se Gesù avesse voluto limitarsi alla pura e semplice raccomandazione della propria Madre a S. Giovanni, sarebbero bastate le parole rivolte alla Vergine: « Donna, ecco il tuo figlio! »; sarebbero perciò state superflue le susseguenti parole rivolte a S. Giovanni: « Ecco tua Madre! ». Nelle parole di Cristo si ha un rapporto di reciprocità o correlatività tra Maria e S. Giovanni: il rapporto che corre tra madre e figlio. Inoltre: le parole: *Ecco tuo figlio*, precedono le parole: *Ecco tua madre*. È perciò Giovanni ad essere affidato, per primo, a Maria, e non già Maria a Giovanni. Tanto più che la madre di Giovanni era lì ai piedi della Croce.

Tale è l'interpretazione data al testo giovanneo dal Magistero Ecclesiastico ordinario. Basti richiamare i testi di Benedetto XIV, di Pio VIII, di Gregorio XVI, di Leone XIII (in quattro encicliche) e di Pio XII, in vari documenti. (Cfr. Roschini, *Mariologia*, t. II, ed. 2ª, pp. 204-206).

Degna di speciale rilievo è l'asserzione di Leone XIII nell'Enciclica *Adiutricem populi*:

« In Giovanni poi, secondo che ha inteso *sempre* la Chiesa, Cristo designò la persona del genere umano ». Effettivamente, di tale perenne senso della Chiesa si hanno indizi eloquenti in Oriente, presso Origene (sec. III) e Giorgio di Nicomedia (sec. IX); in Occidente poi presso S. Ambrogio, Anselmo di Lucca (1086), Eadmero (sec. XI), Ruperto di Deutz, Gerochio, Filippo d'Harveng (secolo XII), Dionisio Certosino, S. Bernardino da Siena, ecc. (Cfr. Roschini, ibid., p. 208 ss.).

Del resto, l'interpretazione che si limita ad una raccomandazione d'indole privata viene esclusa: *a*) dalla circostanza di *tempo* (il momento più sublime della vita di Cristo e della storia del mondo); *b*) dalla circostanza di *luogo* (il Calvario, luogo pubblico, l'Altare del mondo); *c*) dalle *parole* stesse usate, ossia la parola « discepolo » invece di Giovanni, per intendere tutti i suoi seguaci; e la parola « donna » invece di Maria, per indicare la « donna » per antonomasia, la celebre donna dell'Eden, la nuova Eva, la madre di tutti coloro ai quali viene restituita la vita della grazia. Effettivamente, la scena del Calvario si riallaccia alla scena dell'Eden, come l'avveramento si riallaccia al vaticinio. Tanto nella scena dell'Eden quanto in quella del Calvario si hanno gli stessi elementi, ossia: *a*) l'*albero*: nell'Eden, l'albero della scienza del bene e del male; nel Calvario, l'albero della Croce; *b*) la *donna* col suo seme: Maria e Cristo Redentore; *c*) il *serpente* diabolico col suo seme: il demonio con i suoi seguaci (i malvagi che egli istiga contro la donna e il seme di Lei); *d*) la *lotta* fra i due gruppi antagonisti, lotta che, iniziatasi subito dopo la celebre profezia, veniva continuata attraverso i secoli e culminava sul Calvario con la redenzione dell'Umanità dalla schiavitù del demonio, mediante la morte vivifica del Redentore (redenzione significata con la metafora dello schiacciamento del capo del serpente infernale), e con la Compassione e la morte mistica di Maria. Con ragione Leone XIII, nell'Enciclica *Quanquam pluries* (del 15 agosto 1889), asseriva: « La Vergine Santissima, come è Madre di Gesù Cristo, così è madre di tutti i Cristiani, poiché li ha generati sul Calvario, tra i più grandi spasimi della Redenzione ».

BIBL.: BOVER J., *Mujer, he hai a tu Hijo*, in « Est. Ecl. » 1 (1922) p. 5 ss.; ID., in « Verbum Domini » 4 (1924) p. 265 ss.; ILARIO DA S. AGATA, O.C.D., *Beatissimae Virginis Maternitas universalis gratiae in verbis Jesu morientis: « Ecce filius tuus... ecce mater tua »*, in « Teresianum » a. 1933, pp. 106 ss.; 194 ss.; GALLUS T., S.I., *Mulier, ecce filius tuus*, in « Verbum Dom. » 4 (1944) p. 289 ss.; LEAL I., *B. Virgo omnium spiritualis mater ex Io. XIX, 26-27*, ibid. 27 (1948) pp. 65-73; LARIDON I., *Ecce filius tuus, ecce mater tua*, in « Coll. Brug. » 46 (1950) pp. 205-208; QUIÉVREUX F., *La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'Évangile de saint Jean*, in « Verbum caro « 21 (1952) pp. 15-37; THIES A., S.C.I., *Jean 19, 15-27, et la m. s. de Marie*, in « Suppl. de la Vie spir. » 18 (1956) pp. 80-117.

4) *La « Donna » del Cielo*. S. Giovanni nel cap. 12° dell'Apocalisse contempla in cielo, al disopra di tutte le vicissitudini del tempo, un « segno grande »: una « Donna » tutta ammantata di sole, la quale ha come piedistallo la luna e ha il capo attorniato da una corona di 12 stelle. Essa è incinta ed è in preda ai dolori del parto. Ed ecco un « Dragone rosso » il quale, con la sua azione malefica, causa la rovina di molti di quelli che avrebbero dovuto costituire la corte di Dio. Questo « Dragone » si ferma dinanzi alla suddetta « Donna » per divorare il figlio di lei non appena venuto alla luce. La « Donna » dà alla luce un figlio maschio « che deve reggere le genti con scettro di ferro ». Ma il neonato (dominatore dell'universo) « viene rapito fino a Dio ed al suo trono ». Allora il « Dragone » va ad assalire la « Donna », ma questa viene miracolosamente liberata dalle insidie di lui. Allora il « Dragone », « furioso di sdegno » contro la Donna, partì per muovere guerra contro il resto della « discendenza » della Donna, ossia, i Cristiani, seguaci di Cristo, altri Cristi.

Quella « Donna » è Maria, Madre del Cristo (dominatore universale) e dei cristiani, seguaci di Cristo, i quali vengono appellati « discendenza della Donna ». Il « Dragone » è — come spiega il testo stesso — « il serpente antico (quello del Gn 3, 15) che si chiama diavolo o satana ». Questo « Dragone » prima attacca il Figlio della Donna (Cristo), poi la Donna stessa e poi, finalmente, i cristiani, ossia, « il resto della discendenza » della Donna. Maria perciò viene considerata nel doppio aspetto della sua Maternità: fisica, verso Cristo, il Redentore, e mistica verso i Cristiani, i Redenti, mistici membri del Corpo di Cristo. I « dolori del parto » che soffre Maria in Cielo, sono da prendersi in *senso morale, mistico* (non già fisico), per esprimere la materna sollecitudine di Maria, in Cielo, fino a che non sia completo il numero degli eletti. Parallelamente, infatti, anche Cristo, nella gloria del Cielo, viene presentato da S. Giovanni sotto

l'aspetto di « Agnello immolato » (Apoc. 5, 6). Intesi quei « dolori del parto » in senso *morale, mistico*, viene a cadere l'argomento principale che ha spinto gli antichi esegeti a ravvisare direttamente, nella « Donna » dell'Apocalisse, la Chiesa anziché Maria e la sua M. S. verso i Cristiani.

Anche questa scena dell'Apocalisse si riallaccia alla scena dell'Eden, come l'adempimento di una profezia si riallaccia alla profezia stessa. Vi è infatti un parallelismo perfetto tra le due scene: nell'una e nell'altra il serpente diabolico appare in lotta contro la « Donna » e contro il suo « seme » o « discendenza » (Cristo e i Cristiani); nell'una e nell'altra scena si esprime il trionfo della « Donna » e del suo « seme » sopra il serpente diabolico.

Genesi 3, 14-15	*Apocal.* 12, 9; 13, 17
« Disse Dio al *serpente*... Io porrò una inimicizia fra *te* e la *donna*	« L'antico *serpente*, il diavolo o Satana... assalì la *donna*. Ma Ella ricevette le due ali dell'aquila per volare nel deserto ... lontano dal serpente.
tra la *tua discendenza* e la *discendenza di Lei* ».	Allora furioso di sdegno contro la donna egli se ne andò a lottare contro il *resto* della *sua discendenza*, coloro che osservano i comandamenti e custodiscono la testimonianza di Gesù ».

Dalle quattro scene bibliche che abbiamo considerato — quella dell'Eden, quella di Nazareth, quella del Calvario e quella del Cielo — intimamente connesse, balza luminosa la M. S. di Maria. Mentre però le prime tre scene sottolineano la M. S. di Maria verso l'Umanità, la quarta sottolinea la medesima maternità verso i singoli individui dell'Umanità.

8. *Fondamenti tradizionali.* Diamo, cronologicamente, i testi più notevoli: 1) dell'età antica o patristica (sec. II-IX); 2) dell'età medioevale (sec. IX-XVI); 3) dell'età moderna (sec. XVI-XIX); 4) dell'età contemporanea (sec. XIX-XX).

1) *Nell'età antica o patristica.* Nel sec. II S. Ireneo parla del « puro seno (di Maria) che rigenera gli uomini per Iddio » (*Adv. haer.*, 4, 33, 11, PG 10, 80): è il *concetto* preciso — non ancora il *termine* — della M. S. di Maria verso gli uomini.

Nel sec. III, con Origene, abbiamo il primo scrittore che dà a Maria anche il titolo dolcissimo di « Madre » con riferimento agli uomini. Ecco le sue parole: « Osiamo asserire che le primizie di tutte le Scritture sono i Vangeli; e le primizie dei Vangeli è il Vangelo di Giovanni: nessuno può comprenderne il senso a meno che abbia riposato sul petto di Gesù ed abbia ricevuto Maria, diventata così la propria sua Madre. E chi vuol diventare un altro Giovanni deve essere tale che, come fu Giovanni, Gesù possa dichiarare che anche lui è un Gesù. E poiché Maria, secondo quelli che pensano sanamente di Lei, non ebbe altro Figlio fuori di Gesù, Gesù dice alla Madre: " Ecco il tuo figlio ", e non " Ecco, questi è tuo figlio "; disse cioè: " questi è Gesù che hai generato ". Infatti, chi è perfetto, non vive più per se stesso, ma vive in lui Cristo, e poiché vive in lui Cristo, si dice di lui a Maria: " Questi è tuo figlio, Cristo " » (*Comm. in Joan.*, I, 6, PG 14, 32). In queste parole, prese nel loro significato più ovvio, Origene afferma: 1) che il IV Vangelo — quello di Giovanni — è *il più perfetto* fra i quattro Vangeli; 2) per comprendere questo IV Vangelo, è necessario essere, spiritualmente, un altro Giovanni, ossia, occorre riprodurre in se stesso le sue due note caratteristiche: *a*) quella di aver riposato il capo sul petto di Gesù (ossia, dev'essere amato, in modo singolare, da Gesù); *b*) quella di aver ricevuto da Lui, per Madre, Maria (ossia, deve sentirsi dire da Gesù, come Giovanni: « Ecco la Madre tua! »). Conseguentemente, quanto più si è simili a Giovanni (ossia, quanto più si è amati da Gesù e si ha per Madre Maria) tanto più si penetrerà il profondo significato del IV Vangelo. Non si può quindi non vedere, nel testo di Origene, un'affermazione, sia pure in germe, della M. S. di Maria. Si è ancora discretamente lontani — occorre riconoscerlo — dallo sviluppo che daranno a questa felice intuizione origeniana S. Ambrogio e poi, nel sec. XII, Ruperto di Deutz. È innegabile tuttavia l'intuizione, da parte di Origene, della M. S. di Maria.

Tale è anche l'interpretazione di H. Holstein S. J., in « Et. Mar. », 9 (1951) p. 22. Ci sembrano prive di solida base le ragioni addotte in contrario dal P. E. Vismara, S.D.B., in « Salesianum », 7 (1945) pp. 7-8, 97-143, e quelle addotte dal P. C. Vagaggini, in *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942,

p. 114 ss., seguito da Koeler, in *Maternité spirituelle de Marie*, presso Du Manoir, I, p. 583.

Nel sec. IV, sono degni di particolare rilievo le testimonianze di S. Epifanio, di S. Nilo, di S. Ambrogio.

a) S. Epifanio si chiede, pieno di ammirazione, in qual modo Eva, dopo il peccato, venga chiamata «madre dei viventi». E spiega il mistero dicendo che Eva, madre di tutto il genere umano, adombrò Maria, poiché «da Maria Vergine la Vita stessa è stata introdotta nel mondo, in modo che Ella partorì il Vivente ed è *Madre dei viventi*» (*Adv. haer.*, 78, 18 ss., PG 42, 728).

b) S. Ambrogio, echeggiando Origene, commentando le parole di Cristo «Ecco tuo figlio!... Ecco tua madre!...», dice: «Faceva testamento dalla Croce, Cristo, e divideva, fra la madre e il discepolo, i doveri di pietà. Faceva il Signore non solo un *Testamento pubblico*, ma anche un *Testamento domestico*, e questo testamento designava Giovanni, degno teste di un tanto testatore. Un buon Testamento, non di denaro, ma di *vita eterna*: un Testamento scritto non già con l'inchiostro, ma con lo Spirito di Dio vivo ...» (PL 16, 3653). Dall'esame di questo testo ambrosiano risulta: 1) le parole «Ecco il tuo figlio... Ecco la madre tua ...» sono — secondo S. Ambrogio — *un Testamento*, il Testamento del Signore; 2) questo Testamento ha due aspetti, ossia, è insieme *pubblico e privato*: quello *privato* riguardava Giovanni (al quale affidava in filiale custodia la Madre sua); mentre quello *pubblico* (indicato anch'esso con le suddette parole: «Ecco tuo figlio; Ecco tua madre») era un testamento non di denaro, ma *di vita eterna* (alla quale si perviene solo mediante *la vita della grazia*), *scritto* non con l'inchiostro, ma con lo *Spirito di Dio vivo*, e perciò trascendente la persona di Giovanni, esteso a tutti gli uomini.

In tal modo S. Ambrogio avrebbe di già conciliato quella doppia interpretazione del testo giovanneo che sarebbe stata data, ossia, quella materiale (testamento *privato*: raccomandazione di Maria alle cure filiali di S. Giovanni) e quella spirituale (testamento *pubblico*: promulgazione della maternità di Maria verso tutti gli uomini).

c) S. Nilo asserisce che Maria «è presentata come *vera Madre* di tutti coloro che vivono secondo i precetti del Vangelo» (Epist., Lib. I, 266, PG 77, 178 D), ossia, di tutti i cristiani, seguaci di Cristo. Va qui sottolineato l'aggettivo qualificativo «vera».

Nel sec. V, vanno sottolineate, in modo particolare, le testimonianze di S. Agostino, di S. Girolamo e di uno scrittore apocrifo sulla Dormizione di Maria.

a) S. Agostino esprime lo stesso concetto, che è in fondo una logica estensione del concetto Paolino sul Cristo Capo della Chiesa. Nel libro *De sancta Virginitate* (n. 5, PL 40, 398), egli distingue fra la maternità *fisica* o corporale di Maria rispetto a Cristo e la sua M. S. rispetto agli uomini, in quanto membri di Cristo capo: «Ella — dice — è Madre spirituale non del Salvatore, ma delle membra del Salvatore, che siamo noi, perché ha cooperato con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali sono membra del Capo, del quale Capo Ella è vera e corporale Madre». Il Cristo totale, secondo S. Agostino, è costituito da Cristo e da noi: «Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim Caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos» (*Tract. XXI in Ioan.*, n. 8, PL 35, 1568). La Vergine perciò, essendo Madre del Cristo totale, è Madre sia di Cristo che di noi: Madre di Cristo corporalmente e madre nostra spiritualmente. Dice inoltre il S. Dottore che la Vergine è «madre di tutti i membri di Cristo, che siamo noi» (*De Virginitate*, c. 6, PL 40, 399).

b) S. Girolamo mette sulle labbra della Vergine Blesilla (di cui la madre di lei, Paola, piangeva la perdita) le seguenti parole: «Consolati, perché io al presente non sono sola; qui, lontana da te, che sei la mia madre terrena, ho trovata un'altra madre, la celeste, che è madre di Dio medesimo» *Epist.* 39, ed. di Vienna, vol. IV, p. 307).

L'apocrifo *R* (della fine del sec. V o dell'inizio del sec. VI) dà più volte a Maria il titolo di «Madre degli uomini». S. Giovanni chiama Maria «Madre dei dodici rami», i dodici Apostoli (Cfr. Wenger A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^{e} au X^{e} siècle*, Paris 1955, § 16, p. 220), «mia madre» (L. c., § 21, p. 222), «nostra Madre» (L. c., § 27, p. 227). Più in giù gli Apostoli la chiamano «madre di tutti coloro che sono salvati» (L. c., § 28, p. 227); S. Pietro parla della benevolenza «verso la nostra Madre Maria» (L. c., § 31, p. 228, p. 230).

Nel sec. VI sono degni di nota S. Fulgenzio di Ruspe e Theoteknos di Livias.

a) S. Fulgenzio di Ruspe sottolinea l'*universalità* della maternità di Maria e il *fon-*

damento della medesima: *la generazione*. Presenta infatti Maria come « genitrice del Creatore, anzi, *di tutte le cose* » (*Epist.* 17, 3, 6, PL 65, 455), e perciò « Madre universale ».

b) Theoteknos, Vescovo di Livias (verso la fine del sec. VI) non solo chiama Maria « Madre di *tutti* » ma ne dà anche la ragione: « poiché il Figlio unico ha chiamato fratelli i suoi discepoli » (*Theotekni episcopi Liviadis laus in Assumptionem B. M. V.*, n. 9, presso Wenger A., op. cit., p. 276).

Nel sec. VII, abbiamo S. Modesto di Gerusalemme, S. Sofronio di Gerusalemme e S. Giovanni di Tessalonica i quali sottolineano, più o meno chiaramente, la natura della « vita » che ci è stata data da Maria, madre nostra.

a) S. Modesto di Gerusalemme asserisce che « il governatore del mondo, attraverso Maria, ha salvato la razza umana dall'inondazione dell'empietà e dal peccato e gli diede la vita » (*Encomium in B. Virginem*, 3, PG 86, 3287). Ed esclama: « O beatissima dormizione della gloriosissima Madre di Dio, attraverso la quale noi siamo stati misticamente ricreati e resi templi dello Spirito Santo » (L. c., 13, col. 3307).

b) S. Sofronio di Gerusalemme ha questa frase scultorea: « Portando nel tuo seno, o Maria, Colui che è Padre del mondo, nel tuo seno glorioso tu porti il mondo » (PG 88, III, 3, 398).

c) S. Giovanni di Tessalonica mette sulle labbra degli Apostoli l'espressione: « Madre di tutti coloro che si salvano » (*Homil. in Dormit.*, PO 19, p. 444).

Nel sec. VIII, S. Giovanni Damasceno pone sulle labbra della Vergine quest'accorata supplica pei suoi figli, gli uomini: « Tu (o Cristo) sii di sollievo nella mia dipartita (da questo mondo) ai miei carissimi *figli*, che Tu non esitasti a chiamare tuoi fratelli » (*Homil. 2, in Dormit.*, 16, PG 99, 746).

Ambrogio Autperto (781) nei suoi scritti accenna ai veri fondamenti teologici della M. S. di Maria. Nel Commento *In Apocalypsim* pone questo fondamentale principio nella solidarietà esistente tra Cristo e i cristiani: « Cristo unì a se stesso la Chiesa in modo tale che lo sposo e la sposa sia una persona e il capo e le membra giustamente vengano chiamate un sol corpo » (*Maxima Bibliotheca Patrum*, XIII, Lione 1677, p. 463). Posto questo fondamentale principio, ne tira le conclusioni, ossia: la continua crescita del Corpo mistico mediante il cibo della divina parola; la comunicazione delle proprietà del Capo al corpo e del corpo al capo (in Lui, nel Capo, tutti i suoi membri sederanno in giudizio); le relazioni di Maria, Madre di Cristo Capo, con tutte le membra del mistico Corpo: « Nel suo beato grembo la Chiesa si è unita al suo Capo » (Ibid., p. 530) ossia, noi tutti — come si è espresso l'Apostolo — siamo « un solo in Gesù Cristo » (Gal. 3, 28) ossia, « tutti un solo in Uno ». Questo concetto l'Autperto lo svolge con una certa ampiezza nel *Sermo de Purificatione B. M.*: (Maria) « offre il Signore dei profeti al profeta (Simeone), offre l'unico ad uno, anzi tutti in uno, Colei che partorì a tutti lo stesso Salvatore. Ed infatti non cessa fino ad ora di offrire Colui che Ella generò, con le sue sante intercessioni fa unire agli eletti il Redentore. Essa infatti ritiene per figli coloro che la grazia divina consocia a Cristo ("Omnes enim filios deputat, quos divina gratia Christo consociat"). Come infatti non è madre degli eletti Colei che ha generato il loro fratello? Se, dico, Cristo è il fratello dei credenti, perché Colei che generò Cristo non sarà madre dei credenti? Per cui ti prego, o mia beatissima Vergine, offri a noi Cristo con le pie tue preci, tu che non sai invidiare i figli e neppure badi agli insulti dei figli, dai quali non sei, come si deve, onorata. Tollera infatti l'irriverenza dei figli colei che è vinta dall'amore materno. Favorisci quindi, quantunque indegni di tanti meriti, con le pie tue preci, coloro che tu in Uno hai generato ("indignos ... *quos in Uno genuisti*"). Supplica l'unico tuo Figlio, per gli eccessi di molti » (PL 89, 1297).

In questo brano viene espressa, innanzitutto, la nostra soprannaturale solidarietà in Cristo: noi siamo stati generati da Maria « *tutti in Uno* », perché uniti a Lui e una cosa sola con Lui, come i membri sono uniti al capo e costituiscono un solo corpo col Capo. L'unione di noi tutti a Cristo e la conseguente M. S. di Maria si ha mediante la grazia (« omnes filios deputat, quos divina gratia Christo consociat »). Se Cristo è fratello dei credenti, Maria è la Madre dei credenti (« si Christus credentium frater, ipsa credentium Mater »). Data la unità dei cristiani (membra) con Cristo (Capo), ne segue che Maria estenda il suo amore e la sua materna sollecitudine anche ai cristiani, suoi figli, oltreché a Cristo, suo figlio (v. Piolanti A., « *Credentium Mater* ». *Un notevole testo mariologico di Ambrogio Autperto*, in « Euntes Docete » 6 [1953] pp. 49-52).

Riassumendo: nell'età antica o patristica, la M. S. di Maria verso gli uomini si trova già espressa con una discreta precisione di concetti e di termini, senza però che questi vengano approfonditi con una certa ampiezza. Sarà questo — come vedremo — il còmpito dell'età medievale.

2) *Nell'età medioevale (sec. IX-XVI)*. Nel sec. IX la dottrina della M. S. di Maria fa notevoli progressi con Giorgio di Nicomedia. Egli è il primo a commentare esplicitamente, in senso spirituale, le parole pronunciate da Gesù sulla Croce (Gv 19, 26). Così infatti parafrasa le parole del Crocifisso: « Tu hai vicino a te l'amico che ha riposato sul mio petto ... prendi il mio posto, rimanendo con lui e con coloro che sono con lui. Ti affido anche, attraverso lui, il resto dei miei discepoli ... Diventa per loro tutto ciò che una madre è per natura ... O eccellente onore di discepolo! ... Ora io la stabilisco come madre, guida non solamente di te, ma del resto dei discepoli, e voglio sovranamente che Ella sia onorata della dignità di Madre ... Benché io vi abbia proibito di dare a chiunque il nome di Padre sulla terra, voglio che Le diate il nome di Madre » (*Sermo in S. Mariam assistentem Cruci*, PG 100, 1476cd-1477b).

Per rilevare la singolare portata di questo testo, si osservi: 1) l'energia con cui si afferma il titolo di « Madre » nostra dato a Maria: « Voglio sovranamente — dice Cristo — che Ella sia onorata della dignità di Madre »; 2) la M. S. di Maria si estende, attraverso il discepolo diletto, a tutti gli altri discepoli di Cristo: « Ti affido anche, attraverso lui (Giovanni), il resto dei miei discepoli »; e non vi è motivo sufficiente per restringere il termine di *discepoli* ai soli discepoli riuniti nel Cenacolo, poiché poco prima, lo stesso Giorgio di Nicomedia rileva che Cristo, « dicendo *figlio* » (« Ecco tuo figlio ») le richiamò alla mente « il nuovo ed ineffabile parto » che riguarda, evidentemente, tutti gli uomini; 3) l'espressione, in sintesi, degli uffici della maternità di grazia di Maria: uffici analoghi a quelli della maternità per natura. Con Giorgio di Nicomedia, quindi, la dottrina della maternità di Maria verso gli uomini fa un bel passo in avanti.

Nel sec. X, Giovanni Geometra (della seconda metà del sec. X) rivolto alla Vergine esclama: « O comune e nuova Madre; nuova non solo perché madre del nuovo uomo e Dio, né unicamente perché tu hai generato in modo nuovo l'uomo nuovo, ma anche perché tu sei apparsa come nostra Madre, più ancora delle nostre madri, di tutte e di ciascuna madre più che nostra madre, una madre che ci ama oltre ogni dire ... Tu sei colei che la parola non può ridire, che il tempo non può esaurire, che il pensiero non può esprimere. O dono di Dio agli uomini e tributo degli uomini a Dio, dono della divinità all'umanità e tributo dell'umanità alla divinità, o pienezza delle grazie della Trinità, e, dopo la Trinità, regina di tutte le cose! ... Ma oggi, più che giammai, visita la tua eredità, proteggi il tuo popolo, tuo figlio per la grazia e tuo benamato, tuo gregge, che il Figlio s'è acquistato con la sua passione e col suo sangue e *ch'Egli t'ha donato*, e che tu hai fatto tuo per le tue lotte e le tue cure, fino a quest'ora, che Tu hai adottato, e che ancora *al presente* Tu continui a nutrire e a far crescere, *ciascuno* in particolare e *tutti* insieme, affinché tutti diventino un solo corpo ed un solo uomo nella perfezione spirituale, avendo tutti un solo Capo, Cristo, Tuo Figlio. Degnati di richiamare questo gregge e di guidarlo. Tu vedi in che stato si trova, come esso è malato nel suo corpo, nei suoi beni, nella sua anima, in balìa delle guerre e dei mali pubblici e privati, interni ed esterni .. Ma Tu sei nostra Madre, impetraci il perdono ... Riconciliaci tra di noi e col tuo Figlio, non solo con la tua sicurezza di Madre ma anche con le tue suppliche e le tue lacrime ... Tu che doni e il donare e il ricevere, poiché donare a te è ricevere, o Tu che moltiplichi i favori a chi ti fa un favore » (*Joannis Geometrae laus in Dormitionem B. M. Virginis*, ed. Wenger A., *op. cit.*, nn. 66-71, pp. 410-414).

In questo magnifico testo (fino a qualche anno fa sconosciuto) si ha in sintesi tutta la dottrina sulla M. S. di Maria verso gli uomini. Infatti: 1) si determina *la natura* di tale maternità: si tratta di una maternità nuova che dà alla luce « l'uomo nuovo » (rivestito della grazia, in seguito alla Redenzione), in evidente opposizione all'« uomo vecchio » (privo della grazia, in seguito alla prevaricazione); il popolo cristiano è « suo figlio per la grazia »; 2) si determina *il fondamento* di tale maternità: la generazione: « tu hai generato in modo nuovo l'uomo nuovo »; e si accenna anche al mistico Corpo di Cristo di cui Ella continua ad alimentare e a far crescere le membra « affinché tutti diventino un sol corpo ed un sol uomo nella perfezione spirituale, avendo tutti un solo Capo, Cristo »; 3) si allude *alle parole con cui Cristo in Croce*

proclamò una tale maternità, poiché si parla del popolo « che il Figlio s'è acquistato con la sua passione e col suo sangue, *e che Egli* Le ha *donato* »; 4) si mette in rilievo l'*eccellenza* di tale maternità essendo Ella « nostra madre, più ancora delle madri, di tutte e di ciascuna madre più che nostra madre »; 5) si sottolinea la maternità verso i *singoli membri* della medesima, non solo nel passato « fino a quest'ora », ma « ancora al presente »; 6) si rilevano gli *uffici materni* verso « ciascuno in particolare e tutti insieme ». Ella li « nutre » e li « fa crescere » « nella perfezione spirituale », « affinché tutti diventino un solo corpo ... avendo tutti un solo Capo ». Il movente di tutto è l'amore: Ella è « una Madre che ci ama oltre ogni dire ... ». È un altro grande passo in avanti nello sviluppo della dottrina della M. S. di Maria verso gli uomini.

Cosa degna di rilievo: nel sec. X s'incomincia a *caratterizzare* la maternità di Maria verso gli uomini, miseri peccatori, dandoLe il fiducioso titolo di « Madre della Misericordia ». Il primo — a quanto oggi ci consta — a dare a Maria questo titolo è un certo Giovanni da Salerno nella *Vita S. Odonis* (lib. 2, n. 20, PL 133, 727ab). Ivi si racconta che Maria diede di se stessa questa definizione: « Io sono la Madre della Misericordia » (« Ego sum Mater Misericordiae »). Usarono, poi, questa espressione il monaco Siro e S. Fulberto di Chartres. Il monaco Siro, nella *Vita S. Maioli* (lib. 2, n. 12, PL 137, 760c) racconta che S. Maiolo, verso il 1025, ridonava la vista ad un cieco invocando la « Madre di misericordia ». S. Fulberto di Chartres (1031) appella la Vergine « Madre di misericordia », « Misericordiae Mater » (*Serm. 4, in Nativ. B. M. Virginis*, PL 141, 323c). È stato chiesto quale sia la portata di questa espressione presso i surriferiti autori. Esprime essa la « Madre misericordiosa », oppure « la Madre del Cristo che è misericordia »? L'espressione, per se stessa, esprime entrambi i significati, poiché tutti e due sono veri. Il significato di « Madre misericordiosa » pare che non si possa escludere in forza del contesto, dal testo del monaco Siro, in cui si parla di una azione *misericordiosa* (e perciò personale) compiuta dalla « Madre di misericordia ». Ben diverso, invece, è il significato di *Madre della Misericordia* (« *ipsius* pietatis et *misericordiae* mater ») usato da S. Pier Damiani (1072) nel *Serm. 36, in Nativit. B. M.*, PL 144, 761b). Lo stesso Pier Damiani, tuttavia, nel *Serm. 44* (PL 144, 740ad) ci presenta Maria come Madre misericordiosa « nelle mani della quale sono tutti i tesori della misericordia del Signore » (« In manibus tuis sunt thesauri miserationum Domini »).

Nel sec. XI, con S. Anselmo si incomincia ad accentuare, tra i Latini, l'uso del termine « madre » dato dagli uomini a Maria e a sottolineare sempre più questa fondamentale relazione di Maria con gli uomini. « Tutta la natura — egli dice — è stata creata da Dio, e Dio è nato da Maria. Dio ha creato tutte le cose, e Maria ha generato Dio. Iddio che ha fatto tutte le cose, si fece Egli stesso da Maria, e così rifece tutte le cose. Colui il quale poté trarre tutte le cose dal nulla, non volle che esse, profanate, fossero rifatte (restaurate) senza Maria. Dio perciò è Padre delle cose create, e *Maria è Madre delle cose ricreate* (restaurate). Dio è Padre della costituzione di tutte le cose, e Maria è Madre della restituzione di tutte le cose. Dio infatti ha generato Colui per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte, e Maria partorì Colui per mezzo del quale tutte le cose sono state salvate. Dio ha generato Colui senza il quale nulla esiste, e Maria ha partorito Colui senza il quale non vi è nulla di bene » (*Oratio* 52, PL 158, 956).

Maria è « la Madre della giustificazione e del giustificato, della riconciliazione e del riconciliato, la Madre della salvazione e del salvato... la Madre di Dio *è la nostra Madre*; la Madre di Colui nel quale soltanto noi speriamo e che soltanto temiamo *è la Madre nostra*; la Madre, io dico, di Colui che soltanto salva, soltanto condanna, è Madre nostra ... Se voi, o Signora, siete la Madre di Lui, non sono forse gli altri vostri figli fratelli di Lui? ... Colui il quale partecipava la nostra natura per mezzo di una generazione materna, e ci fece essere figli della Madre sua per mezzo della restaurazione della vita, c'invita a confessare che noi siamo suoi fratelli. Il nostro giudice quindi è nostro fratello; il Salvatore del mondo è nostro fratello; finalmente, il nostro Dio è diventato nostro fratello attraverso Maria ... Con quale affetto ameremo noi questo fratello e questa Madre? ... Che la buona madre preghi e interceda per noi; che Essa chieda e ottenga ciò che è espediente per noi ... O Maria, quanto siamo noi debitori a Te, nostra signora Madre, attraverso la quale noi abbiamo un tale fratello! ». Maria è « la nostra buona genitrice della vita dell'anima » (L. c.,

col. 953). Iddio « ha fatto che ... per mezzo della restituzione della vita fossimo figli della madre sua » (L. c., col. 957). Conseguentemente: « Con quanta certezza dobbiamo sperare, con quale consolazione possiamo temere dal momento che, sia la nostra salvezza che la nostra perdizione dipende dall'arbitrio di un buon fratello e di una pia madre?...» (Ibid.).

Come si vede, il tema fondamentale della M. S. di Maria, sotto la penna del « Padre della Teologia Scolastica », riveste variazioni molteplici, una più delicata dell'altra. È la prima volta che c'incontriamo in uno svolgimento così ampio dell'argomento.

Nel sec. XII — come ha rilevato il P. Barré — « i cristiani *prendono l'abitudine di rivolgersi a Maria come alla loro Madre del Cielo,* e non soltanto come a loro Signora e Sovrana » (Cfr. Barré H., in « Et. Mar. », 9 [1951], p. 78). Inoltre — come ha rilevato il prof. Laurentin — « è alla fine del sec. XI (e *soprattutto* nel sec. XII), con S. Pier Damiani, Sant'Anselmo (*Orat. 52*, PL 158, 956ab, 957a) e i suoi discepoli Eadmero, Ermanno di Tournai, Guglielmo di Malmesbury, che la maternità di Maria riguardo agli uomini prende progressivamente il suo rilievo concreto e la sua localizzazione celeste » (*Compendio di Mariologia*, ed. Paoline, 1956, p. 90). « Quando la si dava — scrive lo stesso autore — per madre degli uomini, ciò a cui si mirava essenzialmente, non era l'*esercizio concreto della sua attività materna riguardo a ciascuno*, ma era l'entrata dei cristiani nel mistero dell'Incarnazione: è in virtù della loro identificazione col Salvatore che i credenti considerano Maria come la loro Madre. Senza dubbio si intravedono alcuni abbozzi fuggevoli dell'apertura nuova, soprattutto nel corso del periodo carolingio con Autperto, Alcuino e Radberto, ma restano sporadici ed indecisi. È verso la fine del sec. XI (e soprattutto durante la rinascita della teoria assunzionistica) che ci si attacca all'attività quotidiana e molteplice che Maria esercita dall'alto del Cielo. In questa prospettiva, Ella non sarà più soltanto il tipo e l'esemplare della Chiesa, ma la sua Regina, la sua Madre, la sua Mediatrice, *collum Ecclesiae*, secondo l'espressione che appare con Herman di Tournai (1137). San Bernardo la pone fra Cristo e la Chiesa » (*op. cit.*, pp. 90-91).

Nel sec. XIII, agli accenni fugaci, più o meno completi (simili a sprazzi di luce), si incomincia a sostituire un *capitolo speciale* sulla M. S. di Maria verso gli uomini; alle trattazioni occasionali incominciano a succedere le trattazioni di proposito, « ex professo »: segno evidente della singolare importanza che la M. S. di Maria va acquistando nello sviluppo del dogma e della pietà mariana.

Il primo a fare oggetto di un capitolo speciale la nostra questione è Riccardo da S. Lorenzo (ca. 1260) nel suo *De laudibus B. M. V., libri XII* (L. VI, 1, § 11 e 12) tra le opere di Sant'Alberto Magno (ed. Borgnet, Vivès, Paris 1890-1899, volume XXXVI, p. 327) seguìto dallo ps.-Alberto Magno (L. c., Mariale, q. 145, t. 37, pp. 204-206) e da Giacomo da Varazze (Mariale, XI, 9 e 10).

Un Cistercense inglese dell'inizio del secolo XIII sviluppa le relazioni esistenti tra *Maria e la Chiesa*. Dice: « *Madre per antonomasia* viene appellata la B. Maria, madre del Signore; siccome infatti Ella ama smisuratamente Cristo, ama tenerissimamente anche i Cristiani » (« quia supra modum diligit Christum, ideo tenerrime diligit Christianos »). E siccome li ama tenerissimamente, ha clementissimamente misericordia della loro miseria; per questo viene appellata *Madre di misericordia*. Ciò è provato con esempi infiniti, massimamente con quello di Teofilo. E siccome Ella è figlia della Chiesa universale, la quale è madre di tutti i viventi, sembra che Essa sia anche Madre della Chiesa; essendo infatti sicurissimamente Madre del capo, non incongruamente s'intende che sia madre anche del corpo. E siccome la santa Chiesa — com'è giusto — ama molto Maria, Maria ama ancor più la Chiesa. Ecco che più ama colui al quale è meno perdonato. Essa dunque è *madre nostra verissima*, poiché ci ama in modo sommo. Nulla infatti rivela tanto una vera madre quanto l'ardente amore. Di qui quell'antico proverbio: « Ogni amico ama, ma la madre, da sola, più di tutti » (« Omnis amicus amat, mater plus omnibus una »). Accostiamoci quindi con fiducia al trono della sua grazia gridando: « Mostraci che sei madre, *non solo di Cristo*, ma anche dei Cristiani. E impetraci dal Figlio tuo unigenito, Dio e Signor nostro, la remissione di tutti i nostri peccati, la vita per tutti i secoli dei secoli » (*Distinct. monast.*, III, 174 [De Matre], ed. Pitra, Spic. Solesm., Paris 1855, III, 130-131).

S. Bonaventura insegna esplicitamente che Maria « non è soltanto la Madre di Dio secondo la carne, ma è ancora la *Madre spirituale degli uomini*; come Eva ci generò tutti alla

vita terrena, così la nostra Madonna ci generò tutti alla vita del Cielo... Onde con somma precisione dice S. Luca (2, 7): " Maria partorì il suo Figlio *primogenito*"; poiché sebbene uno solo ne generò secondo la carne, generò pure tutti gli uomini secondo lo spirito » (*Serm. 6, de Assumpt. B. M. V.*, Op. 9, 706c).

Corrado di Sassonia si chiede: « Ma è forse, Maria, Madre soltanto di Cristo? » e risponde: « Maria è veramente — cosa giocondissima — non solo Madre singolare di Cristo, ma anche *Madre universale di tutti i fedeli*, onde S. Ambrogio dice: " Se Cristo è fratello dei credenti, perché Colei che generò Cristo non ne sarà la Madre? ". Orsù, carissimi, rallegriamoci tutti, e tutti allegramente diciamo: Benedetto il fratello per cui Maria è nostra Madre, e benedetta la Madre per cui Cristo è nostro fratello » (*Speculum B. M. Virginis*, cap. 10).

Il B. Giacomo da Varazze, O.P., Arcivescovo di Genova, chiama spesso Maria « Madre nostra » (*Sermones de Sanctis per anni totius circulum, 29, De Nativitate B. M. V.*, Venezia 1550, 95, f. 114v). La ragione? Questa: « Maria è Madre nostra, in quanto ha generato il Fratello nostro » (*Serm. de Sanct., 29, De Nativ. Domini*, 8, f. 37), e perciò « la B. Vergine è Madre di Cristo e Madre nostra » (*Sermones Quadragesimales*, Venezia 1571, Feria quarta primae hebdomadae, 2, 33v). Per questo S. Matteo ha chiamato Gesù « primogenito » di Maria: « Si dice in Matteo, che Essa partorì il suo figlio primogenito; ebbe dunque i figli secondogeniti. È noto però che non ebbe altri figli carnali, e perciò va inteso dei figli spirituali » (*Serm. Mar.*, 95, f. 114v). Essa ci genera alla vita soprannaturale della grazia e ci educa: « Essa infatti, quale madre feconda, genera molti nella fede e nella grazia » (L. c., 107, f. 128). « In Essa vi è anche una grande cura nell'educare i suoi figli » (L. c., 95, f. 179v). Il Beato perciò insegna che noi siamo diventati per mezzo di Lei fratelli di Cristo non già carnalmente, ma spiritualmente, per averci cioè resi partecipi della divina natura di Lui con la grazia (II Petr. 1, 4), per mezzo della quale veniamo uniti al mistico corpo di Lui (I Cor. 12, 12-27), affinché la pienezza di grazia che è in Lui fluisse in ciascuno di noi (Gv 15, 5). Le famose parole o Testamento di Gesù Crocifisso, ebbero, secondo il Beato, una forza trasformatrice, operando ciò che esse significavano, ossia, resero Giovanni vero figlio adottivo di Maria, come il pane e il vino, per mezzo delle parole di Cristo, diventano corpo e sangue di Lui (*Serm. Mar.*, 95, f. 114v).

È da rilevare come nel sec. XIII l'espressione « mater gentium », già usata dallo Ps. Ildefonso del sec. VII-VIII (*Serm. Scientes fratres*, PL 96, 271A) e da Ambrogio Autperto (*Sermo de Assumpt.*, 5, Ps. Agostino, *Serm.* 208, PL 39, 2113), passava nelle litanie mariane veneziane (Cfr. Meerssemann, in « Freiburg. Zeitschr. für phil. und theol. », 1 [1954] p. 153). È l'eco dell'espressione « Pater gentium » detta di Abramo (Gn 17, 4).

Nel sec. XIV, basti citare Raimondo Lullo. Nel suo *Arbre de Sciència* dice: « Si racconta che, quando Dio creò il mondo, il mondo gli chiese: " Perché mi hai creato? ". E Dio rispose dicendogli che l'aveva creato per far di esso un figlio che fosse fratello del Figlio di Dio e una donna che fosse Madre del Figlio di Dio. Allora il mondo sorrise e fu lieto e disse che gli era di grande onore il fatto che una parte fosse Dio e un'altra parte la Madre di Lui. E disse che non ebbe timore della disperazione né lo ha, né lo avrà mai » (Op., XII, 1918, pp. 368-369).

Secondo Lullo, Dio predestinò la Vergine in primo luogo perché fosse Madre di Dio e poi, in secondo luogo, perché fosse « Madre della nostra universale utilità e redenzione, ed anche Madre di giusti e di peccatori ». « Se voi — così prosegue, rivolto a Maria — non foste Madre, o il vostro Figlio non fosse Dio-Uomo, tutto il genere umano sarebbe perduto e, per essere voi Madre di tal Figlio, è restaurato in quanto è ricreato » (*Disputatio quinque hominum sapientum*, Op., X, 83). Insegna inoltre che Maria « è Madre non solo riguardo agli uomini, ma anche relativamente agli Angeli. Ella infatti, collocata provvidenzialmente tra Dio e Cristo da una parte, e gli Angeli e gli uomini dall'altra, trasmette al mondo creato i benefici influssi o radiazioni del mondo divino » (*Liber de homine*, Ed. Magonza, VI, 57).

Nel sec. XV, ci limitimo a S. Bernardino da Siena e a S. Antonino di Firenze.

a) S. Bernardino da Siena slarga, innanzitutto, l'orizzonte col rilevare come la Vergine è « la Madre d'ogni grazia » (Op., III, 109D), perché madre non solo degli uomini, ma ancora degli Angeli, ossia di « tutta la curia celeste » (Op., I, 520 B), poiché Cristo stesso la diede per Madre a tutti i figli della grazia. « La Vergine Maria *è Madre di tutti coloro che amano Cristo* per mezzo dell'infu-

sione della grazia invisibile » (Op., I, 440 GH). Il fondamento di questa spirituale, universale maternità di Maria il Senese lo vede nella dottrina del mistico corpo di Cristo. Allorché divenne — dopo il suo consenso — Madre di Cristo, Ella divenne anche Madre di tutti i viventi in Cristo, inclusi in Lui, sia Angeli che uomini, poiché « la natura umana (divenne) un solo popolo con la natura angelica ». Nelle parole di Cristo Crocifisso (« Donna, ecco il tuo figlio! »), S. Bernardino vede la proclamazione della spirituale universale maternità di Maria, poiché in Giovanni, — egli dice — « noi intendiamo misticamente tutte le anime degli eletti, dei quali, per amore, la B. Vergine è stata fatta Madre », « madre nell'ordine della grazia » e non già in quello della natura.

b) S. Antonino di Firenze ragiona così: « Ella ha generato corporalmente un uomo, Cristo, e in quell'uomo Ella ha generato spiritualmente tutto il resto ... ». Si propone poi la difficoltà: parecchi Santi (quelli del Vecchio Testamento) hanno preceduto la Vergine nella loro vita mortale: in qual modo perciò possono essere generati da Maria? E risponde, distinguendo fra l'ordine della natura e quello della grazia. « Nell'ordine della natura, un figlio non può esistere prima della madre sua; ma nell'ordine della grazia la cosa è ben diversa. Tutti i Santi che hanno preceduto Cristo sono stati salvati dalla loro fede, esplicita o implicita, in Lui, Verbo Incarnato, che un giorno sarebbe stato generato dalla Vergine; ed è in vista della pienezza di Lui che essi hanno ricevuto la grazia. Nella stessa via procede la spirituale rigenerazione mediante la grazia per i Santi del Nuovo Testamento, dalla loro viva fede nel Verbo fatto Uomo nel seno di Maria, così come i Santi del Vecchio Testamento debbono la loro rigenerazione alla loro fede nell'Incarnazione del Verbo, l'Incarnazione di cui Maria fu il libero strumento. La B. Vergine perciò è senza eccezioni o restrizioni la Madre di tutti coloro che sono rigenerati mediante la grazia » (*Summa Theol.*, p. 4, tit. 15, c. 14, n. 3).

Si noti il differente contributo alla nostra questione, e, in modo particolare, alla *universalità* della M. S., tra S. Bernardino e S. Antonino: mentre il primo sottolinea l'estensione di tale maternità anche agli Angeli, oltreché agli uomini, il secondo invece sottolinea una tale estensione a tutti gli uomini sia quelli che precedettero che quelli che seguirono Maria.

In breve: nell'età medievale la M. S. di Maria verso gli uomini viene approfondita sotto tutti gli aspetti, quantunque non si abbia ancora, in nessun autore, una sintesi completa di tutti questi aspetti o elementi. Sarà questo il compito dell'età moderna.

3) *Nell'età moderna* (*sec. XVI-XIX*). In questa terza epoca, oltre ad illustrare la M. S. di Maria verso l'Umanità, si insiste di proposito sulla M. S. della medesima verso i *singoli membri* dell'Umanità, determinandone nettamente i due stadi (il concepimento e la nascita) e svolgendone i vari uffici materni.

Così, ad es., il P. Giustino Miechowita O. P. nei suoi *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas*, nel discorso 128 sopra l'invocazione « Mater divinae Gratiae », si domanda: « Di chi e in qual modo Maria è Madre? ». E risponde: « La Beata Vergine Maria con lo stesso merito con cui meritò di essere Madre di Cristo, divenne Madre degli uomini, degli Angeli e di tutte le creature ».

Distingue poi cinque diversi modi di generazione: naturale (propria del padre e della madre terrena), spirituale (propria del padrino e della madrina nel Battesimo), legale o adottiva (propria di chi adotta un estraneo), educativa (propria del maestro riguardo al discepolo) e restaurativa (propria di colei che ripara o rinnova una cosa).

In tutti e cinque questi modi la Vergine è Madre, vale a dire: *madre naturale* (rispetto a Cristo, Verbo Incarnato); *madre spirituale* (rispetto a S. Giovanni Battista, santificato alla sua presenza e al suono della sua voce; ed anche rispetto a tutti coloro per i quali la Vergine impetra aiuti speciali ed efficaci o anche la prima grazia per la salvezza); *madre legale* (rispetto a S. Giovanni, datoLe in figlio da Cristo, e rispetto a noi tutti nella persona di Giovanni, come ritengono — egli dice — « tutti i recenti autori: *omnes recentiores* »); *madre educativa* (rispetto a tutti i fedeli, mediante le ispirazioni, la distribuzione delle grazie); *madre restaurativa* (non solo rispetto agli uomini, ma anche rispetto agli Angeli che — secondo il Miechowita — hanno ricevuto la prima grazia e la gloria da Cristo, e a tutte le creature).

Conclude perciò che la Vergine è « *vera* madre nostra », e come tale *adempie* a nostro riguardo i suoi *doveri materni*, ossia: 1) ci genera spiritualmente; 2) ha cura di noi specialmente se indigenti; 3) ci ama, dimostrandoci il suo affetto materno in tanti

modi; 4) ci riveste; 5) ci allatta spiritualmente; 6) ci risana se malati; 7) ci ricolma di doni e di benefici; 8) ci educa con ogni diligenza (*Op. cit.*, vol. I, pp. 222-224, ed. Napoli 1857). Nessuno — come è facile comprendere da quanto abbiamo detto fin qui — ha trattato con maggiore ampiezza e profondità il nostro tema. Abbiamo già rilevato (nelle « precisazioni ») il contributo del P. Poiré, del P.G.B. Novati, e, particolarmente, del Santo da Montfort, allo svolgimento della dottrina della M. S. di Maria verso i singoli membri dell'Umanità.

4) *Nell'epoca contemporanea (sec. XIX-XX)*. Nel sec. XIX si cominciano a pubblicare intere monografie sul nostro tema. Così il P. Pietro Jeanjacquot S.J., fin dal 1868, pubblicava uno studio assai sodo dal titolo *Simples explications sur la coopération de la très sainte Vierge à l'oeuvre de la Rédemption et sur sa qualité de Mère des Chrétiens* (Albanel 1868), opera tradotta poi in italiano (1876), in inglese (1869) ed in spagnolo (1873). È un'opera veramente fondamentale per il nostro argomento.

Un'altra opera fondamentale è quella del P. Gioacchino Ventura (v.),Teatino, *La Madre di Dio Madre degli uomini, ovvero, spiegazione del mistero della Santissima Vergine a piè della Croce* (Roma, 2ª ed., 1845).

Nel sec. XIX, inoltre, sorgono nella Chiesa vari Istituti o Associazioni religiose le quali, con l'approvazione Apostolica, nello stesso titolo esprimono la M. S. di Maria o la correlativa filiazione. Si contano quattro Congregazioni di uomini e ben 56 di donne, le quali, nel loro stesso titolo, esprimono la loro filiazione mariana. Né va dimenticata la « Pia Unione delle Figlie di Maria » diffusa in tutto il mondo, con un numero imponente di associate. In tal modo il termine e la dottrina della spirituale universale maternità di Maria penetravano sempre più nella vita cristiana.

Nel nostro secolo XX, proprio all'alba (nel 1902), il P. Terrien pubblicava un lavoro classico sul nostro soggetto, una vera miniera di idee e di testi: *La Mère des hommes*, in due volumi.

Armonie razionali. Nella spirituale, soprannaturale maternità di Maria verso gli uomini, la ragione, illuminata dalla Fede, vede la più alta convenienza sia in ordine a Dio, sia in ordine agli uomini.

1) *In ordine a Dio*: la M. S. di Maria verso gli uomini ci appare convenientissima da parte di tutte e tre le Divine Persone.

a) È convenientissima, innanzitutto, *da parte del Padre*, il quale ha un solo Figlio secondo la natura e innumerevoli secondo la grazia, ossia, per adozione. Ciò posto, è conveniente che, come si era associata la Vergine nella generazione del Figlio suo naturale, se l'associasse anche nella generazione dei figli adottivi, di modo che colei la quale era stata sua compagna nella fecondità della natura, lo fosse anche nella fecondità della grazia; e in tal modo, non solo il Primogenito, ma anche gli altri suoi figli avessero un medesimo Padre ed una medesima Madre. Ha svolto magistralmente questo punto fondamentale il Bossuet nelle *Oeuvres orat.* (t. II, p. 351 ss., ed. Desclée: 1890). Egli rileva che in Dio, come pure nelle creature, « vi sono due fecondità: la prima nella natura, la seconda nella carità »; con la fecondità della natura genera, nell'eternità, il Figlio Suo naturale; con la fecondità della carità, Egli genera i suoi figli adottivi. Maria partecipa a questa doppia fecondità di Dio Padre. Ella partecipa alla fecondità naturale, generando, associata alla generazione eterna del Padre, il Figiol di Dio; Ella partecipa inoltre alla fecondità della grazia generando tutti i cristiani, suoi figli, con la sua caritatevole cooperazione all'opera dolorosa della nostra Redenzione.

b) È convenientissima, in secondo luogo, *da parte del Figlio* il quale non potrebbe dirsi pienamente nostro fratello se, oltre al Padre, non avesse comune con noi anche la Madre; e non ci avrebbe pienamente messi a parte di tutto ciò che Egli aveva, se non ci avesse dato, insieme agli altri suoi beni, anche la Madre sua, che è ciò che Egli aveva di più caro. Convenientemente perciò, dopo averci dato se stesso sotto le specie eucaristiche, ci diede anche la sua Madre.

c) È convenientissima, finalmente, da parte *dello Spirito Santo* il quale opera sia nella generazione fisica di Cristo, Figlio di Dio naturale (Lc 1, 35), sia nella generazione spirituale dei figli adottivi, generazione la quale non è altro che il prolungamento e come il naturale complemento della generazione del Figlio di Dio naturale, ossia, di Cristo, costituendo essi il *Cristo totale*. È conveniente quindi che la Vergine, come fu compagna dello Spirito Santo nella generazione del corpo *fisico* di Cristo, lo fosse anche nella generazione del corpo *mistico* di Lui; come fu sua compagna nella generazione del

capo, fosse anche sua compagna nella generazione delle *membra* di Lui.

2) *In ordine agli uomini.* Convenientissima in ordine a Dio, la M. S. di Maria non fu meno conveniente *in ordine agli uomini.* Questa grande convenienza si desume *dall'analogia tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale*: la grazia, infatti (che è il principio dell'ordine soprannaturale), non distrugge ma perfeziona la natura. Ciò posto, è facile comprendere come le necessità della vita soprannaturale siano analoghe a quelle della vita naturale. Orbene, come nella vita naturale Iddio, oltre al padre, ci ha dato anche una madre, così era conveniente che anche nella vita spirituale Egli, oltre al Padre, ci desse anche una Madre. Tanto più che solo in Cielo (allorché nella visione beatifica la nostra carità diventerà perfetta) raggiungeremo la pienezza dell'età. Durante la vita terrena noi siamo come bimbi non ancora nati, non ancora autonomi, necessariamente bisognosi della mamma che, dopo averci concepito alla vita soprannaturale della grazia, la sviluppi progressivamente fino a che non ci abbia dato alla luce.

Ha svolto magistralmente questo punto il P. Gioacchino Ventura nella parte I, cap. 3 dell'opera citata, pp. 32-40. « È fuor di dubbio — dice fra l'altro — che l'ordine naturale e corporeo, nella sua stessa realtà, è il simbolo e la figura dell'ordine spirituale e divino. Difatti la Redenzione del mondo, per l'effusione dello Spirito di Dio sopra i freddi cuori degli uomini, è, nella Scrittura, chiamata una creazione novella, *Emitte Spiritum tuum et creabuntur* (*Ps.* 104), *Sed nova creatura* (2 Cor. 5); e la nostra venuta alla fede ed alla grazia si chiama generazione, si chiama nascita fortunata da Dio: *Genuit nos verbo vitae* (Jac. 1), *Qui ex Deo nati sunt* (Joan. 1).

« Poiché però dove vi è somiglianza e identità nei vocaboli, vi è somiglianza ed identità nelle idee altresì e nelle cose; è chiaro, dal linguaggio dei Libri Santi, che la vita della grazia si trasmette, si mantiene e si perpetua per mezzi senza dubbio nobilissimi, sublimi, ma analoghi nello stesso tempo ai mezzi onde si perpetua la vita della natura, e che vi è una generazione tutta spirituale e divina onde nasciamo per il cielo, come vi è una generazione carnale ed umana onde nasciamo alla terra. E siccome questa vita naturale è cominciata da un uomo associato ad una donna dal Dio creatore; così da un uomo associato ad una donna dal Dio Redentore ha dovuto aver principio la vita spirituale. Cioè a dire: che siccome nell'ordine temporale, oltre il padre, principio della vita, abbiamo avuto una madre, *per mezzo* di cui la vita ci è stata trasmessa; così nell'ordine spirituale, oltre un padre, principio ed autore della grazia, che è Gesù Cristo, dovevamo avere altresì una madre, *per mezzo* di cui ci è stata data la grazia, che è Maria.

« No, il Dio di benedizione e di bontà che nell'ordine temporale ha voluto dare, nella madre carnale, ad ogni uomo un legame di unione, un canale di beneficenza, una mediatrice di conciliazione, un mezzo di difesa, un motivo di fiducia e di amore in faccia al padre terreno: nell'ordine spirituale poi, nel quale ha sparso in maggior copia la ricchezza della sua misericordia, non ha potuto non dare, ad ogni cristiano, una madre spirituale, un legame di unione, un canale di beneficenza, una mediatrice di conciliazione, un mezzo di difesa, un motivo di fiducia e di amore in faccia al Padre celeste! E come può mai concepirsi, senza far torto alla infinita pietà di Dio che ha voluto copiosamente ed abbondantemente redimerci, *Copiosa apud eum redemptio* (*Ps.* 129), che egli pei nostri temporali bisogni abbia voluto apprestarci un rimedio, un soccorso, un sollievo nella nostra madre terrestre, e che poi non abbia voluto fare per lo meno altrettanto pei nostri bisogni spirituali, e che non ci abbia dato la consolazione, il conforto, l'assistenza e la mediazione di una Madre celeste? ».

BIBL.: MARVULLI I., O.F.M. Conv., *Maria madre del Cristo mistico. La M. S. di Maria nel suo concetto teologico integrale*, Roma 1948, 68 pp.; « Est. Mar. » del 1948, vol. VII, è tutto consacrato alla M. S. di Maria; GEENEN G., O.P., *Marie notre mère*, in « Marianum » 10 (1948) pp. 337-352; KOELER TH., S.M., *Maternité spirituelle de Marie*, presso Du Manoir, I, pp. 573-600; il vol. III di « Mar.-St. » (1951) ed il vol. I e II di *La maternité spirituelle de la B. V. Marie*, della « Soc. Canadienne d'Ét. Mar. », Ottawa 1958, sono interamente sulla M. S. (Nel vol. I, pp. 157-172, si trova una completa bibliografia sull'argomento, dovuta al P. Lamirande).

MATRIMONIO.

I. Nel Vangelo; II. Negli apocrifi; III. Nelle usanze ebraiche; IV. Nella elaborazione teologica; V. Nella Liturgia; VI. Nell'arte.

I. *Nel Vangelo.* Che Maria, all'età conveniente, si sia unita in un vero e proprio matrimonio con S. Giuseppe, è fuori di ogni dubbio, poiché le testimonianze del Vangelo,

in proposito, sono chiare ed esplicite. Per non citarne che alcune, in S. Matteo, Giuseppe viene chiamato « sposo » della Vergine: « vir eius » (Mt 1, 19); nel versetto seguente, lo stesso Evangelista chiama la Vergine coll'appellativo di « sposa »: « Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, tua sposa ». Obbediente agli ordini del Cielo, Giuseppe — dice il Vangelo — prese con sé Maria, sua sposa. Si dice inoltre che Maria era sposata in moglie a Giuseppe (Mt 1, 20). Si potrebbe forse obiettare: gli Evangelisti non parlano secondo la *realtà* delle cose, ma secondo la comune estimazione di quelli che conoscevano Maria e Giuseppe, in quanto che *passavano* per marito e moglie, in quella guisa che Gesù *passava* (ossia, era ritenuto) per figlio di Giuseppe, mentre in realtà non lo era. Ma il paragone non regge. Si spiega, infatti, o, perlomeno, si può spiegare facilmente come mai i Giudei ritenessero Gesù figlio di Giuseppe, ma non si spiega come comunemente Maria e Giuseppe fossero ritenuti marito e moglie mentre in realtà non lo erano: la *paternità*, infatti, suppone un fatto privatissimo, riservatissimo; mentre il *matrimonio* è cosa pubblica, inseparabile da certe solennità legali per mezzo di cui, nel modo più facile, si potevano conoscere quelli che erano stretti da vincoli coniugali.

Inoltre, nulla, nella S. Scrittura, indica che i titoli di sposa o di sposo, attribuiti a Maria e a Giuseppe, debbano intendersi in senso limitato (alla sola opinione pubblica); mentre le stesse Scritture hanno cura di dirci in qual senso N.S.G.C. veniva chiamato talvolta figlio di Giuseppe: « ut putabatur », secondo che si credeva.

Ci si potrebbe chiedere: se il M. di Maria con Giuseppe fu un vero matrimonio, come conciliarlo col voto di verginità fatto da Maria prima dell'Annunciazione? Non è facile rispondere. E il difficile non sta nel capire come Giuseppe e Maria, benché coniugati, abbiano potuto vivere vergini, poiché è facile distinguere tra il « diritto » conferito dal matrimonio e l'« uso » di un tale diritto. La difficoltà, quindi, svanirebbe subito, ammettendo che Maria abbia fatto il voto di verginità subito dopo contratte le nozze con S. Giuseppe. Ma questa idea che Maria abbia aspettato ad emettere il voto di verginità dopo il matrimonio, non è accettabile. Essa lo fece, sicuramente, prima. Come, dunque, conciliare il matrimonio col suo voto? L'ipotesi più probabile (e che è anche quella di S. Tommaso e dei migliori scrittori mariani) a noi sembra questa: Maria fu continuamente animata da questo supremo sentimento: abbandonarsi completamente, continuamente, ciecamente nelle braccia della Provvidenza divina. E siccome la Provvidenza divina è sempre fedele a coloro che con cuore sincero la invocano, le fece conoscere in maniera mirabile il suo volere quanto all'unione con S. Giuseppe. Dio — non importa cercarne il modo concreto — diede a Maria la sicurezza che da quel matrimonio la sua verginità non solo non ne avrebbe avuto nessun nocumento, ma che esso era conveniente per Lei. E Maria, dalla mano stessa di Dio accettò la mano di Giuseppe il quale, a sua volta, era animato dal proposito di rimanere vergine e, indubbiamente, manifestò a Maria questo suo fermo proposito prima di unirsi a Lei col matrimonio.

II. *Il M. di Maria negli apocrifi.* La brevità con cui i Vangeli canonici parlano del M. di Maria spinse gli apocrifi a narrare particolari fantastici. Il più antico, il Protovangelo di Giacomo (sec. II) e il più diffuso fra gli apocrifi lo racconta così: « Quando (Maria) ebbe dodici anni, si tenne consiglio dai sacerdoti, che dicevano: " Ecco che Maria è giunta all'età di dodici anni nel tempio del Signore; che faremo ora di Lei, perché non abbia a contaminare il santuario del Signore? ". E dissero al sommo Sacerdote: " Tu stai all'altare del Signore: entra e prega a riguardo di lei, e ciò che ti manifesterà il Signore, questo appunto facciamo ". E il sommo Sacerdote, preso il manto da' dodici sonagli, entrò nel Santo de' Santi e pregò a riguardo di Maria. Ed ecco un angelo del Signore gli apparve, dicendogli: " Zaccaria, Zaccaria, esci e raduna tutti i vedovi del popolo e portino ciascuno una verga, e a chi di loro il Signore mostrerà un portento, sarà sposa di costui " ». E uscirono i banditori per tutta la regione della Giudea ed echeggiò la tromba del Signore, e corsero tutti.

« E Giuseppe, gettata l'ascia, uscì per raggiungerli. E riunitisi, si recarono con le verghe dal sommo Sacerdote. Questi, prese le verghe di tutti, entrò nel tempio e pregò. Finita poi la preghiera, prese le verghe e uscì e le rese loro; e non apparve in quelle alcun portento. Ma l'ultima verga la prese Giuseppe, ed ecco una colomba uscì fuori dalla verga e volò sul capo di Giuseppe. E disse il Sacerdote a Giuseppe: " Tu sei stato eletto a ricevere in tua custodia la vergine

del Signore ". E s'oppose Giuseppe dicendo " Ho figli e son vecchio, e lei invece è una ragazzetta: non vorrei diventare oggetto di beffe per i figli d'Israele ". E disse il Sacerdote a Giuseppe: " Temi il Signore tuo Dio, e ricordati quanto Iddio fece a Datan e Abiron e Core, come *si spaccò la terra e furono inghiottiti* per la loro opposizione. E ora temi, o Giuseppe, che non abbia ad accadere altrettanto in casa tua " ».

« E intimorito Giuseppe la ricevette in sua custodia. E disse Giuseppe a Maria: " Ecco ti ho ricevuta dal tempio del Signore, e ora ti lascio nella mia casa, e me ne vado a eseguir le mie costruzioni, e tornerò poi da te: il Signore ti custodirà " » (Cfr. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1948, pp. 75-79).

Altre narrazioni, con alcune diversità di dettagli si hanno nel Vangelo dello Ps.-Matteo, cioè « Libro sulla nascita della Beata Maria e sull'infanzia del Salvatore », (del sec. VI-VII (cap. VIII); nel capo VII del *De nativitate Mariae* (adattamento della prima parte dello Ps.-Matteo, dell'età carolingia); e nel capo III della *Storia di Giuseppe il legnaiuolo.*

Nel *De nativitate Mariae* la perplessità dei sacerdoti vien fatta derivare dall'ordine del sommo Sacerdote: tutte le vergini allevate nel tempio, giunte all'età di 14 anni (altra variante, invece di 12 anni) dovevano ritornarsene a casa e maritarsi: ordine al quale Maria si sarebbe rifiutata di obbedire perché contrario all'offerta perpetua fatta dai suoi genitori ed al proprio voto di verginità. Un analogo rifiuto di Maria è raccontato anche dallo Ps.-Matteo.

Inoltre: mentre il Protovangelo di Giacomo parla di convocazioni di « vedovi », mentre lo Ps.-Matteo parla solo di « chiunque senza moglie » (c. VIII), il *De nativitate Mariae* parla di « tutti i non coniugati, atti alle nozze, della casa e della famiglia di David » (c. VII); e la « Storia di Giuseppe » parla della convocazione di « 12 vecchi della tribù di Giuda » (c. IV). Lo Ps.-Matteo e la « Storia di Giuseppe », tuttavia (a differenza del « *De nativitate Mariae*) ammettono, col Protovangelo, di Giacomo, che Giuseppe era vedovo e aveva avuto figliuoli dal suo primo matrimonio. Questa stessa opinione si trova nell'apocrifo « Vangelo di Pietro », in Clemente Alessandrino, Origene, S. Ilario, S. Epifanio, S. Gregorio Nisseno, S. Giovanni Crisostomo, S. Agostino, ecc. S. Epifanio è anche in grado di conoscere il numero (sei) ed il nome dei pretesi figliuoli di S. Giuseppe (*Haer.*, L, 1, 10 e LXXVII, 7, 1). È un infelice tentativo per spiegare la menzione, fatta dal Vangelo, dei « fratelli del Signore » (i quali non sono altro che i cugini di Cristo [Cfr. Egesippo, presso Eusebio, *Hist. Eccl.*, II, 23] della seconda metà del sec. II).

Ancora: mentre il Protovangelo di Giacomo parla di una « colomba » uscita fuori dalla verga di Giuseppe e volata sopra il capo di lui, nel *De nativitate Mariae* a tale prodigio si aggiunge anche il fiorir della verga, ed il prodigio vien messo in relazione con la profezia di Isaia (11, 1 s.) sulla verga procedente dalla radice di Jesse.

Inoltre: anche il *De nativitate Mariae* (c. VIII) e lo Ps.-Matteo (c. VIII, 3) ritengono, come il Protovangelo di Giacomo, che Giuseppe era « vecchio »; la « Storia di Giuseppe » (c. XIV-XV) pretende di sapere anche gli anni precisi: 90 anni, e lo fa vivere, in tutto, 111 anni. S. Epifanio invece gliene dà circa 80 (*Haer.*, LI, 10); più precisamente (LXXVIII, 10): 84 anni allorché ritornò dall'Egitto, dopo il quale ritorno avrebbe vissuto altri otto anni: in tutto 92 anni di vita.

Infine, lo Ps.-Matteo aggiunge che a Maria, dopo che ebbe ceduto al comando del sommo Sacerdote, furono date cinque fanciulle (non già sette, come riferisce il Protovangelo di Giacomo) per consolarla nella nuova casa, chiamate: Rebecca, Sefora, Susanna, Abigea e Zahel (figurano tutte nel corteggio di Giotto). I sacerdoti diedero alle giovinette: seta, sciamito, bisso, scarlatto, porpora e lino da filare e tessere per il tempio. Estratta a sorte la parte di ciascuna, a Maria toccò la porpora per cui le compagne dissero: « Tu che sei la più giovane hai meritato questo onore ». E presero a chiamarla, per ischerzo, la Regina delle Vergini (episodio riprodotto forse dal Reni nel quadro detto: « La scuola del cucito »).

III. *Il M. di Maria secondo le usanze ebraiche.* Secondo gli usi ebraici di quei tempi, il M. avveniva, ordinariamente, a 18 anni per i giovani e 12 o 12½ circa per le giovani. Il M., presso gli Ebrei, comprendeva due fasi o atti: il fidanzamento e lo sposalizio: tra l'uno e l'altro intercorreva, ordinariamente, un anno per le vergini e almeno un mese per le vedove. Il rito del fidanzamento era assai semplice: le famiglie dei due fidanzati — secondo il Talmud — si riunivano, insieme ad alcuni testimoni. Il fidanzato

dava alla promessa, come pegno di nozze, un anello d'oro o qualche altro oggetto di valore dicendo: « Ecco, per questo anello tu mi sei promessa, secondo la legge di Mosè e d'Israele » (Kidduscin, I, 1; 5b; 65a). Il rito veniva coronato da un festino o ricevimento (Gn 24, 54; 29, 22). È tuttavia da notare che il fidanzamento, presso gli Ebrei, corrispondeva al matrimonio « rato » dei cristiani, di modo che la fidanzata infedele veniva ritenuta come adultera e per abbandonarla era necessario il libello del ripudio (M. Gittin, 6, 2). Lo sposalizio propriamente detto consisteva nella solenne introduzione della sposa nella casa dello sposo. La stagione preferita, per tale rito, era l'autunno, verso sera. La sposa, dopo essersi pomposamente abbigliata, saliva sopra una lettiga o sopra una cavalcatura e, insieme a dieci fanciulle biancovestite, con la lampada in mano attendeva l'arrivo del corteo nuziale, composto dallo sposo, dai suoi amici e dai suonatori di flauto, tamburi e nacchere. Strada facendo il corteo s'ingrossava. Giunto nella casa della sposa, i due sposi prendevano posto nella stanza superiore, sotto un baldacchino. Sopra il loro capo, adorno di corone, veniva steso il « taleth » (= sciarpa della preghiera). Quindi il padre della sposa, o chi per lui, prendeva la destra della figlia e la poneva in quella dello sposo dicendo: « Che il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe sia con voi e vi unisca; faccia discendere su di voi la sua benedizione, e vi permetta di vedere i figli ed i nipoti fino alla quarta generazione ». Dopo di ciò, il ministro o un anziano, si poneva dietro il baldacchino con il « calice della benedizione » ed invocava la benedizione di Dio sui parenti. Offriva poi un calice di vino agli sposi i quali brindavano fra di loro. Lo sposo, dopo aver vuotato il calice, lo gettava in terra e lo calpestava giurando di voler rimanere fedele fino a che i frammenti del calice ridotti in polvere non si fossero riuniti. Veniva quindi data lettura del contratto matrimoniale, il quale veniva firmato dai presenti vuotando un calice di vino. Gli amici poi giravano esultanti intorno al baldacchino cantando salmi e gettando sulla coppia felice riso o frumento, simbolo di fecondità.

Dopo il crepuscolo, lo sposo, accompagnato dal corteo, conduceva la sposa alla sua nuova casa (Mt 25, 1-13). Ivi giunti, tutti venivano invitati al banchetto nuziale, rallegrato da musiche e danze, fino a tarda ora. Al termine della festa, il padre dello sposo impartiva una benedizione nuziale recitando una preghiera per augurare una numerosa discendenza ai nuovi sposi. Quindi, i nuovi sposi venivano accompagnati nella camera nuziale. La festa nuziale durava, ordinariamente, una settimana (Giud 14, 12).

BIBL.: DELLAGIACOMA V., *Il Matrimonio presso gli Ebrei*, in « Riv. Biblica » 7 (1959) pp. 230-241.

IV. *Il M. di Maria nell'elaborazione teologica.* S. Tommaso, per provare la « convenienza » del M. di Maria con S. Giuseppe, adduce tre categorie di ragioni, vale a dire: un tale matrimonio era conveniente: 1. per riguardo a Cristo; 2. per riguardo alla Vergine; 3. per riguardo a noi. In tutto 12 ragioni di convenienza.

1. *Per riguardo a Cristo.* Era conveniente ch'Egli nascesse da una vergine « sposata » per tre ragioni: 1) affinché non fosse rigettato come illegittimo; 2) affinché, secondo il consueto, la sua genealogia fosse scritta per mezzo della linea maschile; 3) affinché il parto divino fosse tenuto nascosto al demonio, il quale — come dice S. Ignazio M. — credette Gesù nato non da una vergine, ma da una madre comune; 4) affinché fosse nutrito da S. Giuseppe.

2. *Per riguardo alla Vergine.* Era conveniente che Gesù nascesse da una Vergine sposata per tre ragioni: 1) affinché Maria fosse preservata *dalla punizione*, per non essere, cioè, lapidata dai Giudei come adultera. Non solo, infatti, si riteneva come adultera, e quindi veniva lapidata, una sposa divenuta infedele, ma anche una nubile caduta in peccato: 2) affinché fosse liberata *dall'infamia*, la quale avrebbe facilmente avuto luogo per il semplice fatto di esser conosciuta incinta; 3) affinché la Vergine avesse nello sposo un ministro fedele *nelle cose temporali.*

3. *Per riguardo a noi*, la convenienza di questo matrimonio si rileva da cinque ragioni: 1) affinché S. Giuseppe fosse *testimonio* del parto verginale di Maria. Essendo egli, infatti, consapevole della perpetua verginità di Maria, con lo stesso suo modo d'agire comprovò che Cristo era nato da una vergine. A S. Giuseppe, infatti, sarebbe spettato, se non avesse riconosciuto il miracolo, accusare la sposa e farla condannare; 2) affinché fosse resa credibile la verginità di Maria. Se, infatti, la Vergine rimanendo nubile

avesse asserito di aver dato alla luce Gesù prodigiosamente, si sarebbe potuto pensare ad una scusa per ricoprire il peccato. Ma, essendo divenuta madre già legata dal vincolo coniugale, si rendeva più credibile la sua asserzione di esser vergine, avendo potuto il suo sposo contraddire, se ciò non fosse stato vero; 3) per dare un esempio alle vergini, insegnando loro ad usare i mezzi per evitare di essere diffamate; 4) affinché fosse significata l'unione di Cristo colla Chiesa cattolica, la quale, rimanendo vergine, è sposata a Cristo; 5) affinché in un'unica persona si venerassero uniti la verginità e il matrimonio, ad eterna condanna di coloro che — com'è avvenuto — avrebbero inveito o contro la verginità o contro il matrimonio.

V. *Il M. di Maria nella Liturgia.* Il primo ad ideare una festa del M. di Maria con S. Giuseppe è stato il celebre Gersone († 1429), Gran Cancelliere dell'Università di Parigi (v.). Un certo Enrico Chiqot, canonico di Chartres, nel suo testamento, lasciava un legato al Capitolo della sua Cattedrale con l'obbligo di far celebrare, nell'anniversario della sua morte, una solenne commemorazione di S. Giuseppe. I suoi colleghi di Chartres si rivolsero per consiglio a Gersone, devotissimo di S. Giuseppe, di cui aveva tenuto un discorso nel Concilio di Costanza; e l'illustre teologo suggerì loro di celebrare una solenne officiatura annuale in onore del M. di Maria con S. Giuseppe, e trasmetteva loro un Ufficio da lui composto in onore di un tale mistero e approvato dal Legato Pontificio (Cfr. *Opera,* vol. IV, ed. 1706, pp. 729-742). Questa festa entrò ben presto nel Calendario di varie chiese di Francia, quali Autun, Tours, Orleans, ecc. e incontrò le simpatie dei Frati Minori i quali, nel 1517, ottennero da Leone X, per le religiose dell'Annunziata, il privilegio di dieci speciali Messe in onore di Maria, tra le quali ve n'era una per la festa dello Sposalizio, assegnata al 22 ottobre, con rito doppio di seconda classe, però con carattere quasi esclusivamente mariano (S. Giuseppe vi è appena nominato). Venti anni più tardi, nel 1537, sotto il Pontificato di Paolo III, il P. Giovanni Calvi, Commissario Generale dei Minori, otteneva dal Papa, in un'udienza, « vivae vocis oraculo » che non appena egli ne avrebbe data comunicazione ufficiale al suo Ordine, tutti i Frati Minori, nonché le monache e suore da loro dipendenti, potessero celebrare, con rito doppio e per tutto il mondo, la festa dello Sposalizio, il giorno 8 marzo.

Verso lo stesso tempo una tale festa veniva accettata dai Servi di Maria. Nel 1546, in data 31 marzo, il P. Doré, Domenicano, chiedeva a Paolo III l'approvazione di un suo Ufficio (mariano e giuseppino insieme) con l'estensione della festa dello Sposalizio a tutta la Chiesa, il giorno 22 gennaio, ma invano. Più tardi, una tale festa entrava anche nel calendario dei Domenicani. Un altro ufficio, simile a quello del Doré, veniva composto dai Dottori di Lovanio e veniva pubblicato, nel 1604, dallo Schulting nella sua « Bibliotheca Ecclesiastica ». Nel 1556, Paolo V, nell'intento di non favorire l'eresia in voga in quel tempo, secondo la quale Gesù sarebbe stato generato da S. Giuseppe, proibiva la festa dello Sposalizio. Questa prudente proibizione tuttavia cadde praticamente nel vuoto. La festa dello Sposalizio continuò ad essere celebrata e a diffondersi in varie diocesi e nazioni, particolarmente nella seconda metà del sec. XVIII, senza però entrar mai nel Calendario della Chiesa universale.

VI. *Il M. di Maria nell'arte.* Le prime rappresentazioni del M. di Maria, sia nell'arte bizantina sia in quella italiana, incominciano ad apparire nel sec. XIII. Giotto, per primo, in Occidente, consacrava a questo soggetto ben quattro pannelli, ispirandosi al racconto degli apocrifi. Nel 1° pannello ha rappresentato la scelta dello sposo tra i vari pretendenti; nel 2° la preghiera dei pretendenti, perché Dio si fosse degnato conceder loro il segno indicato; nel 3° la celebrazione delle nozze con la congiunzione della destra per opera del sommo Sacerdote, mentre gli altri pretendenti, delusi, spezzano le verghe; nel 4° si vede Giuseppe che conduce in casa sua Maria, accompagnata dalle sue ancelle.

Nel Rinascimento, sono celebri lo Sposalizio di Raffaello al Brera e quello del Perugino. Notevoli le pitture del Carpaccio, del Luini e di Gaudenzio Ferrari nel Duomo di Como. La Madonna viene rappresentata, ordinariamente, come una matrona, ad eccezione del Perugino e di Raffaello che la dipingono con aspetto giovanile. S. Giuseppe, invece, viene rappresentato — come ce lo presentano gli apocrifi — con aspetto senile, con in mano la verga fiorita, sormontata dalla colomba. Dopo il Concilio di Trento una tale iconografia ispirata agli apocrifi venne abbandonata.

MATTEO (S.). — Evangelista, autore del I Vangelo, composto tra il 50 e il 70 d. C. Egli, nel suo Vangelo, nella fanciulla predetta da Isaia (7, 14) vede Maria ed il concepimento verginale, per opera dello Spirito Santo, dell'Emmanuele, ossia «Dio con noi» (Mt 1, 21; cfr. Is 11, 2).

MAURIZIO de SULLY. — Fiorì nella seconda metà del sec. XII. Morì nel 1196. Appartiene a lui il *Sermo 61, in festo Assumpt. 3* (PL 171, 636c-639c). V. Boehmer H., *Real-encyclopädie für Protest. Theologie und Kirche*, t. 18, 1900, p. 69, lin. 56.

MEDIAZIONE DI MARIA. — I. *Il concetto di mediazione.* Mediatore è colui che interviene, tra due persone, per congiungerle (se non erano congiunte) o ricongiungerle (se, per discordia, erano disgiunte). Perché uno possa dirsi «mediatore», si richiedono, secondo S. Tommaso, due condizioni, ossia: 1) la ragione del *medio* tra due estremi (mediazione ontologica); 2) l'ufficio di *congiungere* i due estremi (mediazione morale) (Cfr. *S. Th.*, III, q. 26, a. 1, c.). Orbene, queste due condizioni si verificano molto bene in Maria. In Essa infatti, per ragione della sua singolare dignità ed eccellenza, si verifica: 1) la ragione di *medio* tra i due estremi: sta infatti come in mezzo fra il Creatore e le creature, e perciò dista da entrambi, essendo Essa vera Madre del Creatore e pura creatura. La sua qualità di Madre del Creatore l'avvicina al Creatore e l'allontana dalle creature; mentre la sua qualità di pura creatura l'avvicina alle creature e l'allontana dal Creatore. In qualche cosa, quindi, conviene coi due estremi, ed in qualche altra si distanzia dai medesimi. Si verifica, inoltre, in Maria, l'*ufficio* di congiungere i due estremi, o non congiunti (gli Angeli) oppure disgiunti (mediante il peccato commesso dagli uomini). Ha infatti ridonato Dio all'uomo e l'uomo a Dio, ossia, ha ridonato la grazia di Dio all'uomo e l'uomo alla grazia di Dio.

II. *Estensione della Mediazione.* Secondo S. Paolo, la mediazione di Cristo abbraccia e si svolge in una duplice fase: l'acquisto della grazia (mediante la Redenzione) e la distribuzione della grazia (mediante l'applicazione della Redenzione). Tra queste due fasi v'è un nesso talmente intimo che la prima è *fondamento* dell'altra (Cfr. Bover, *S. Pauli doctrina de Christi Mediatione Mariae Mediationi applicata*, in «Marianum» 4 [1942] 81-90).

Altrettanto, parallelamente, si deve dire della M. di Maria. Anche la M. di Maria abbraccia e si svolge in due fasi: l'acquisto della grazia (ossia, la cooperazione alla Redenzione, alla ricongiunzione dell'uomo con Dio, disgiunto da Lui col peccato); la distribuzione della grazia (ossia, la cooperazione all'applicazione della Redenzione ai singoli individui). Questa seconda fase si basa sulla prima, è la ragione fondamentale della prima.

Non rettamente perciò alcuni Mariologi restringono il nome di «Mediatrice» alla seconda fase della mediazione (alla cooperazione di Maria alla distribuzione della grazia), riserbando il termine di «Corredentrice» alla prima fase. Anche questa prima fase, infatti, è vera e propria mediazione, poiché in essa Maria ricongiunge i due estremi (Dio e l'uomo) separati dal peccato che privò Adamo e i suoi discendenti del dono soprannaturale della grazia.

III. *In quale senso Maria vien detta «Mediatrice».* La mediazione che i cattolici riconoscono a Maria non è: 1) *principale* (o equiprincipale); 2) *indipendente* da quella di Cristo (o collaterale, parallela a quella di Cristo); 3) *per se stessa sufficiente*; 4) *assolutamente necessaria*; ma è una mediazione: 1) *secondaria* (di secondo ordine); 2) *dipendente* (ossia, subordinata a quella di Cristo); 3) *per se stessa insufficiente* (poiché trae, in definitiva, il suo valore da quella di Cristo); 4) *solo ipoteticamente necessaria* (in seguito cioè alla libera decisione di Dio). In tal senso il titolo di «Mediatrice» viene dato a Maria da vari documenti del Magistero Ecclesiastico (Cfr. Roschini G., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, vol. II, 1939, p. 306), e dalla Tradizione cristiana, Padri, Dottori, Teologi (*l. c.*, pp. 307-308).

Siamo perciò ben lontani dall'attribuire a Maria il titolo e l'ufficio di «Mediatrice» nel senso stretto con cui si attribuisce a Cristo il titolo e l'ufficio di «Mediatore». Siamo anche ben lontani dal «sostituire» Maria «Mediatrice» a Cristo «Mediatore». Si è perciò ben lontani da un attentato alla «unicità» del Redentore, apertamente proclamata da S. Paolo: «Uno solo è il Mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Gesù Cristo, il quale diede se stesso come prezzo di riscatto in favore di tutti» (1 Tim. 2, 5-6). Il «Mediatore» principale, indipendente, per se stesso sufficiente, assolutamente necessario

(nell'ordine presente) rimane sempre *uno*: Cristo. Si può quindi asserire semplicemente — come vien fatto in alcuni documenti dottrinali della Chiesa (è l'obiezione del P. Lennerz, « Gregorianum » 22 [1941] 3201) che è Cristo, Cristo solo colui che ci ha redento, senza però escludere con questo la cooperazione (secondaria, dipendente, per se stessa inefficace e ipoteticamente necessaria) di Maria alla redenzione del mondo.

Conseguentemente a quanto siamo andati esponendo, divideremo questa nostra trattazione in due punti ben distinti (quantunque non diversi, non essendo altro che due aspetti di un'unica entità: la Redenzione degli uomini) vale a dire: *M. di Maria nell'acquisto della grazia* (ossia, cooperazione alla Redenzione dell'umanità, in forza della quale vien detta « Corredentrice »); *M. di Maria nella distribuzione delle grazie ai singoli membri dell'Umanità* (ossia cooperando all'applicazione della Redenzione, per cui vien detta « Dispensatrice di tutte le grazie »).

I. *M. di Maria nell'acquisto della grazia.* — *Preliminari.* 1. *Singolare importanza della questione.* La cooperazione di Maria all'opera della Redenzione del genere umano non è già una questione periferica, ma è una questione centrale, una questione cioè che tocca la essenza stessa del dogma fondamentale della Redenzione (il secondo della Religione cristiana). Iddio, infatti, dopo la caduta dei nostri progenitori, era pienamente libero di stabilire non solo la nostra Redenzione ma anche il modo della medesima: era perciò pienamente libero di stabilire che essa venisse operata dal solo Cristo, oppure da Cristo insieme alla sua Madre. Si deve dunque indagare, presso le fonti della Rivelazione, che cosa Dio abbia realmente stabilito.

Ciò posto, occorre subito riconoscere che, nelle fonti della Rivelazione (S. Scrittura e Tradizione primitiva), non si trovano testimonianze esplicite sulla cooperazione di Maria all'opera della Redenzione. Vi si trovano soltanto testimonianze implicite e, perciò stesso, velate, oscure, per cui la questione — come diremo — è ancora discussa.

2. *Il titolo di Corredentrice.* È il titolo che sintetizza, in un unico termine, la mediazione o cooperazione di Maria alla Redenzione del mondo. Risale al sec. XV, poiché s'incontra, per la prima volta, in due manoscritti di Salzburg e, più precisamente, in un inno latino ove si dice: « Compatendo al Redentore... Tu sei diventata la Corredentrice ». « Ut, compassa Redemptori... Corredemptrix fieres » (Cfr. Laurentin R., *Le titre de Corédemptrice.* Étude historique, in « Marianum » 13 [1951] 429).

Questo titolo di « Corredentrice » deriva da un altro titolo assai più antico: quello di *Redentrice.* Si trova infatti ben 94 volte, a datare dal sec. X fino al 1750 (Cfr. l. c., pp. 439-449), usato però nel senso di « Madre del Redentore » in quanto tale.

Il passaggio dal titolo antico di « Redentrice » (operatrice della Redenzione) a quello più recente di « Corredentrice » (cooperatrice alla Redenzione) si verificò verso la metà del sec. XVIII, allorché si incominciò a trattare la questione della cooperazione immediata di Maria alla Redenzione dell'Umanità.

Fino al sec. XVIII, tuttavia, il titolo di « Redentrice » prevalse su quello di « Corredentrice » nella proporzione di sessantuno (scrittori) contro trenta.

Nel sec. XVIII, in seguito specialmente alla controversia suscitata dai *Monita salutaria* di Adamo Widenfeld (nei quali il titolo di « Corredentrice » veniva apertamente riprovato), questo titolo di « Corredentrice » prevalse su quello di « Redentrice » nella proporzione di ventiquattro contro sedici.

Nel sec. XIX, finalmente, il titolo di « Redentrice », fatte rarissime eccezioni, finisce con lo scomparire, per lasciare il posto a quello di « Corredentrice », titolo entrato anche in alcuni documenti ufficiali della S. Sede.

Si tratta, quindi, di un titolo che può legittimamente essere usato per esprimere la cooperazione di Maria alla Redenzione dell'Umanità. Vediamo in quale senso.

3. *Il significato del titolo.* Per stabilire il significato preciso del titolo di « Corredentrice » (o Corredenzione), occorre determinare, innanzitutto, il significato preciso del termine di « Redentore » (Redenzione).

Per Redenzione, in genere, s'intende l'atto con cui una cosa, prima posseduta e poi perduta, si riscatta (si compra di nuovo) sborsando un determinato prezzo. Applicando questa definizione generica della redenzione a quella propria del genere umano, diciamo: *la cosa* prima posseduta dal genere umano e poi da lui perduta col peccato (commesso da Adamo, quale capo dell'umana famiglia, con la cooperazione di Eva), è *la grazia* ossia, l'amicizia divina, la filia-

zione divina adottiva con diritto all'eterna eredità del Cielo. Il *prezzo* poi (ossia, il *mezzo* richiesto) per riacquistare la grazia perduta fu sborsato, in luogo ed in sostituzione del genere umano (per se stesso incapace di farlo) da Cristo che, diventato, con l'Incarnazione, nostro nuovo Capo (in opposizione ad Adamo), col sacrificio ch'Egli fece di se stesso sulla croce, frutto di un atto di supremo amore verso gli uomini, soddisfece pel peccato, meritò la grazia che ci viene restituita, e in tal modo ci liberò dalla schiavitù del demonio (nella quale ci aveva ridotto il peccato) e ci restituì l'amicizia con Dio (Cfr. Lyonnet S., S.I., *De notione Redemptionis*, in « Verbum Domini » 36 [1958] pp. 129-146). È quindi evidente che l'*elemento formale* della « Redenzione » è costituito dallo *sborsamento del prezzo*, frutto di un supremo amore da parte di Cristo; mediante questo prezzo, la cosa perduta (la grazia) venne riacquistata. Ciò posto, nella questione della cooperazione di Maria alla nostra Redenzione, sorge spontanea la domanda: ha cooperato Maria, coi suoi meriti e soddisfazioni, particolarmente sul Calvario, al « prezzo » della Redenzione?

4. *Sentenze intorno alla Corredenzione.* I Protestanti, sia antichi che recenti, negano qualsiasi formale cooperazione di Maria alla Redenzione e aborriscono il termine di « Corredentrice ». La Vergine, secondo loro, non sarebbe stata altro che un canale materiale attraverso il quale è passato il Redentore (unico nostro Mediatore) per giungere fino a noi (Cfr. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1896-1913, art. Maria, t. 12, pp. 309-336). Ammettono quindi soltanto una cooperazione materiale alla Redenzione del genere umano.

I Cattolici, invece, ammettono tutti che Maria ha cooperato in modo formale (non solo materiale) alla Redenzione del genere umano, acconsentendo liberamente all'Incarnazione redentiva, generando e nutrendo il Sacerdote e la Vittima del Sacrificio redentivo. Ammettono, inoltre, che Maria ha partecipato alla nostra Redenzione nel senso che, durante la sua vita, ha unito i suoi sentimenti, le sue preghiere, i suoi dolori, specie sul Calvario, a quelli del suo divin Figlio, bramando di unirsi alla sua missione salvifica per amore del genere umano.

Allorché poi, ulteriormente, si chiede se una tale cooperazione di Maria alla Redenzione — da tutti ammessa — possa dirsi immediata (prossima) o se debba dirsi soltanto mediata (remota), le risposte dei Teologi cattolici sono varie. Vi sono infatti tre sentenze: due estreme ed una che vorrebbe essere media.

a) *La prima sentenza* — quella della maggior parte — ammette la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione, nel senso che Iddio volle, ossia, dispose che la Redenzione del genere umano venisse operata, oltrechè dai meriti e dalle soddisfazioni di Cristo (Redentore principale, indipendente, per se stesso sufficiente, necessario) anche dai meriti e dalle soddisfazioni di Maria (Corredentrice secondaria, subordinata, per se stessa insufficiente ed ipoteticamente necessaria), di modo che i meriti e le soddisfazioni d'entrambi costituissero il « prezzo » stabilito da Dio per la Redenzione del genere umano, ossia, per la sua liberazione dalla schiavitù di Satana e per il ritorno alla dignità di figlio e di amico di Dio. Il genere umano, di conseguenza, è stato redento da Cristo ed è stato corredento da Maria (nel senso già determinato). In questa sentenza perciò, i sentimenti, le preghiere, i dolori sostenuti da Maria in unione a Cristo durante tutta la vita e, in modo tutto particolare, sul Calvario, hanno avuto un vero valore *corredentivo*, ossia, sono stati efficaci per la Redenzione in *se stessa* (la cosiddetta Redenzione oggettiva) e non già soltanto per l'*applicazione* della Redenzione ai singoli individui (la cosiddetta Redenzione soggettiva). Ne segue che la cooperazione di Maria sia un elemento non già accidentale, ma *essenziale* alla Redenzione, di modo che senza un tale elemento non si avrebbe la Redenzione *tale, quale Iddio l'ha decretata*. Pur essendo un elemento essenziale alla Redenzione, la Corredenzione non pregiudica affatto all'*unicità* del Redentore proclamata da S. Paolo. Ed infatti, la cooperazione di Maria alla cosidetta Redenzione oggettiva è analoga alla cooperazione di ciascuno di noi alla nostra redenzione soggettiva, ossia, alla grazia divina che ci viene applicata. Orbene, la cooperazione di ciascuno di noi alla nostra redenzione soggettiva (ossia, alla grazia divina), pur essendo un elemento *essenziale* alla nostra salvezza (quale è stata stabilita da Dio) non pregiudica affatto all'*unicità* dell'azione di Dio, di modo che è sempre vero dire che è *Dio solo* che ha operato la nostra salvezza (poiché la stessa cooperazione alla grazia, in definitiva e nella linea dell'efficienza, deriva dalla grazia divina) e *noi stessi*, insieme con Cristo,

abbiamo operato la nostra salvezza, poichè vi abbiamo realmente cooperato; così la cooperazione di Mara alla cosiddetta Redenzione oggettiva, pur essendo un elemento *essenziale* alla stessa (quale è stata decretata da Dio), non pregiudica affatto all'*unicità* del Redentore, poiché la sua stessa cooperazione alla Redenzione, in definitiva e nella linea dell'efficienza, deriva da Cristo stesso, di modo che è sempre vero dire che è *Cristo solo* che ha operato la nostra redenzione, e che *Maria*, insieme a Cristo, *ha operato* la nostra redenzione. Come la nostra salvezza, senza la nostra cooperazione, è *incompleta* (nel senso che non sarebbe più tale quale l'ha stabilita Iddio), così la Redenzione o salvezza del genere umano, senza la cooperazione di Maria, sarebbe incompleta (nel senso che essa non sarebbe tale quale l'ha stabilita Iddio).

Il fatto poi che anche Maria è stata *redenta* da Cristo non pregiudica minimamente la sua missione di *Corredentrice* o cooperatrice alla redenzione degli uomini. Maria infatti ha cooperato non già alla *propria* redenzione (operata da Gesù *solo*, senza la cooperazione di Lei) ma alla redenzione *di tutti gli altri uomini* (operata insieme da Gesù e da Maria ossia, da Gesù con Maria). Non fu quindi redenta e Corredentrice di se stessa, ossia, effetto e causa *simultaneamente*, ma fu *prima* redenta (da Cristo solo) e *poi* fu Corredentrice, con Cristo. Si tratta, evidentemente, della solita distinzione di due istanti di natura o logici in un medesimo istante di tempo o cronologico. Tale distinzione non è infrequente in teologia. Così, per es., nel trattato *De Verbo Incarnato* s'insegna che, nell'identico istante cronologico, il corpo di Cristo fu formato, fu informato dall'anima razionale e fu assunto dalla persona del Verbo. Ma in quell'unico istante cronologico, o di tempo, si sogliono distinguere due istanti logici o di natura, di modo che *prima* (priorità logica) l'anima di Cristo ha informato il corpo (per costituire la *natura umana*, assumibile dal Verbo) e *poi* (posteriorità logica) la natura umana fu assunta dal Verbo. Un altro esempio: nello stesso istante di tempo Maria fu formata quanto al corpo, fu informata dall'anima razionale e fu santificata; si può dire, tuttavia, che Maria *prima* (priorità logica) fu formata e animata, e *poi* (posteriorità logica) fu santificata. La causa, infatti, precede sempre, nell'ordine logico (o di natura) l'effetto, quantunque non lo preceda sempre nell'ordine cronologico. Svanisce quindi qualsiasi pretesa contraddizione tra il fatto di essere redenta e, simultaneamente, Corredentrice.

Del resto, se una tale obiezione reggesse, essa escluderebbe *qualsiasi cooperazione formale* (*non già materiale*) *alla redenzione oggettiva*, non solo quella *immediata* (prossima) ma anche quella *mediata* (remota), poichè non si può cooperare, sia pure in modo mediato, remoto (per es. col consenso) alla Redenzione oggettiva, senza la grazia, la quale, derivando appunto da tale Redenzione, la suppone già esistente. Se è impossibile cooperare al *compimento* della redenzione, non è neppure possibile cooperare al suo *inizio*, poiché per cooperare sia all'inizio sia al compimento della Redenzione, si richiede la grazia derivante dalla medesima (la quale perciò si suppone già operata). L'obiezione, quindi, se vale, vale sia per la cooperazione immediata sia per quella mediata alla Redenzione. Per neutralizzarla, non rimane altra via — come si è detto — che quella di distinguere tra la cooperazione alla *propria* redenzione (che è semplicemente da negarsi, perché contraddittoria) e la cooperazione alla redenzione *degli altri* (che è l'unica da noi affermata).

Ma si obietta ancora: se fosse così, bisognerebbe distinguere una *doppia redenzione oggettiva*: quella cioè con la quale Cristo redense la Vergine, e quella con la quale Cristo redense, insieme alla Vergine, tutti gli altri. È innegabile che la redenzione di Maria *è essenzialmente diversa* da quella di tutti gli altri: mentre infatti la redenzione della Vergine (la sua preservazione, in vista dei meriti di Cristo, dalla colpa originale) fu una redenzione *preservativa*, più nobile, la redenzione di tutti gli altri, invece, fu una redenzione *liberativa* dalla colpa già contratta. Orbene, la redenzione preservativa è essenzialmente diversa dalla redenzione liberativa.

Se la Vergine, infatti, fosse stata redenta da Cristo con quella stessa redenzione con la quale sono stati redenti tutti gli altri, si sarebbe trovata, evidentemente, nello stesso stato di peccato contratto in cui si trovano tutti gli altri. Si tratta perciò di due modi di redenzione essenzialmente diversi.

Ciò posto, ne segue che la Redenzione oggettiva, pur essendo unica in se stessa, ossia, pur essendo unico il sacrificio redentivo di Cristo, duplice (e perciò diversa) fu l'of-

ferta di un tale sacrificio (ossia, l'atto con cui Cristo offrì se stesso in sacrificio al Padre): *prima* (priorità logica, non già cronologica) Egli si offrì per la redenzione *preservativa* di Maria, Madre sua; e *poi*, insieme alla *coöblazione* di Maria, Egli si offrì per la redenzione *liberativa* di tutti gli altri. Si tratta quindi, evidentemente, della *redenzione oggettiva* (*in fieri*, ossia, in via di attuazione) e non già della redenzione soggettiva, ossia *applicata*, e per ciò già *completa*.

La duplice offerta perciò che Cristo fece di se stesso (ossia, la duplice intenzione con cui Egli si offrì in sacrificio all'Eterno Padre) fu fatta con vero ordine: *prima* per la Madre soltanto (in modo più nobile, più degno di Lei, preservandola dalla colpa e disponendola così, già redenta o preredenta, ad essere Corredentrice di tutti gli uomini); e *poi* per tutti gli altri membri del genere umano, ma *insieme* e con la cooperazione della Madre sua, Corredentrice nostra.

Questa duplice intenzione è *implicita* nella redenzione *preservativa* della Vergine e in quella *liberativa* di tutti gli altri uomini, poiché, diversamente, questi due modi di redenzione sarebbero inesplicabili. Il *fine* poi per cui il Redentore prima redense sua Madre (ossia, il fine dell'Immacolata Concezione) è precisamente perché Essa potesse poi cooperare con Lui, in modo immediato, alla redenzione di tutti gli altri. È anzi questa coordinazione di fini quella che salva l'*unità* della redenzione oggettiva, poiché il primo effetto della medesima (la redenzione *preservativa* di Maria) è per se stesso ordinato al secondo effetto (la redenzione liberativa di tutti gli altri) di modo che la redenzione di tutti gli altri ha inizio con la redenzione di Maria; ed in tanto la redenzione di Maria è anteriore alla redenzione di tutti gli altri, in quanto essa stessa (la redenzione di Maria) concorre alla realizzazione della redenzione di tutti gli altri. La grazia della Immacolata Concezione separa Maria da tutti gli altri per metterla in condizione di poter agire su tutti gli altri (Cfr. Nicolas M.-I., *La Corédemption*, in « Revue Thomiste » 47 [1947] 24; Cfr. anche: *La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la Théologie génerale de la Rédemption*, in « Marie Corédemptrice », V^e Congrès Marial National, Grenoble-La Salette, 1946, pp. 104-129).

Ha espresso molto bene questo punto fondamentale Ambrogio Caterino, O. P.: « Iddio — così il Caterino — non volle che Maria contraesse la colpa originale, perché Cristo doveva avere in Lei una cooperatrice, un aiuto simile a sè, nell'opera della Redenzione ». E prosegue: « Dio ha fatto l'uomo in tre modi diversi: il primo, Adamo, fu formato per volere divino, semplicemente dal grembo della terra e con materia terrestre; il secondo, Eva, fu plasmato da Adamo dormiente; la specie umana poi viene riprodotta col concorso dell'uomo e della donna. A questo triplice modo corrispondono, nel campo spirituale e soprannaturale, altrettanti interventi divini: Cristo viene generato con mirabile azione diretta di Dio dal seno di Maria; Maria ha la sua propria origine spirituale e soprannaturale dal costato di Cristo, spirato sulla croce, e tutti gli altri uomini nascono da Cristo e da Maria, i quali, pur essendo ambedue completamente senza macchia — Maria lo era, però, per merito di Cristo — presero sopra di sè i nostri peccati e meritarono, con i loro patimenti, la nostra salvezza. Anzitutto, e principalmente, Cristo come uomo, e poi, come donna, la Vergine stessa » (*Disput. pro Immac. Dei Gen. concept.*, 3, c. 14).

b) *La seconda sentenza* — quella di pochi — sostiene che Maria ha cooperato alla nostra Redenzione in maniera mediata, remota. Ammette che Maria ha acconsentito liberamente a diventare la Madre del Redentore, ma ritiene che ciò costituisca una cooperazione *mediata*, remota, ossia, un'azione *previa* alla Redenzione, la quale è stata operata da Cristo soltanto con la sua morte in croce. Ammette inoltre che Ella ha unito maternamente i suoi dolori a quelli del Redentore, bramando di essere associata alla missione redentrice di Lui, ma ritiene che tali dolori abbiano avuto efficacia non già per la Redenzione *in se stessa* (la cosiddetta Redenzione oggettiva) ma *per l'applicazione* della Redenzione agli uomini (la cosiddetta Redenzione soggettiva), come tutti gli altri Santi, quantunque in grado incomparabilmente più alto.

Questa sentenza, proposta in forma piuttosto dubitativa dal P. Lennerz (Cfr. « Gregorianum » 22 [1941] pp. 301 ss.) è stata poi avanzata, in forma assertiva, dai suoi seguaci, i canonici Goossens (*De cooperatione Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*, Parigi 1939), Smith (*Mary's Part in Our Redemption*, II Ed., New York 1954) e da pochi altri.

Per stabilire questa sentenza, i suddetti Teologi distinguono, dietro Scheeben, la Re-

denzione del genere umano in *oggettiva* (in se stessa, in atto primo) e *soggettiva* (in atto secondo, nella sua applicazione agli individui). Dividono poi la cooperazione alla Redenzione oggettiva in *prossima* o immediata (quando l'azione di chi coopera ha per oggetto immediato l'opera stessa dell'altro), e in *remota* o mediata (quando l'azione di chi coopera ha per oggetto immediato qualche cosa che *antecede* l'opera dell'altro, presentandogli, per es., i mezzi perché possa compierla, rendendola possibile, preparandola). La ragione fondamentale poi che li spinge a negare la cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione *oggettiva*, è costituita dal fatto che una tale cooperazione *immediata* è impossibile, perchè anche Maria, come tutti gli altri, è stata *redenta* da Cristo, è anzi la prima redenta, la primizia dei redenti; orbene, se è stata redenta anch'Essa da Cristo, ne segue che la redenzione in se stessa (quella oggettiva) debba supporsi già *compiuta* (perché già *applicata*) prima che Maria abbia potuto cooperare alla medesima. Il frutto di un albero, prima di esser servito a tavola, dev'essere già stato prodotto dall'albero. Se si suppone perciò che Maria abbia cooperato alla Redenzione oggettiva, questa si supporrebbe, simultaneamente, compiuta ed incompiuta: compiuta perché già applicata; e incompiuta perché Maria vi coopera: cosa contraddittoria e perciò impossibile. E alla luce di questa «impossibilità» interpretano tutti i documenti del Magistero e della Tradizione. In breve: secondo questa sentenza, solo i meriti e le soddisfazioni di Cristo hanno operato la Redenzione in se stessa; i meriti e le soddisfazioni di Maria le hanno acquistato soltanto una specie di diritto alla *applicazione* della Redenzione, ossia, a dispensare le grazie meritate dal solo Cristo. Coloro i quali non condivino questa sentenza, fanno osservare che la distinzione della Redenzione in *oggettiva* e *soggettiva* non è logica. La distinzione, infatti, dev'essere fatta per membri in qualche modo opposti tra di loro, e perciò mai una stessa cosa dev'essere posta, allo stesso tempo, in due diversi membri della distinzione. Ciò posto, la distinzione tra Redenzione oggettiva e soggettiva è inadeguata, equivoca. La cosiddetta Redenzione *oggettiva*, infatti, non può non essere, nello stesso tempo, anche *soggettiva*, poiché non può non avere per oggetto i soggetti da redimere. Inoltre: la Redenzione, formalmente considerata, *è una sola*: quella che esprime il versamento del prezzo, per riacquistare la grazia perduta. Questa Redenzione ha per oggetto non solo l'*acquisto* della grazia ma anche l'*applicazione* della grazia agli individui, poiché Cristo ha meritato non solo la grazia (la cosiddetta Redenzione oggettiva) ma anche l'applicazione della medesima ai soggetti, agli uomini (la cosiddetta Redenzione oggettiva). Altrettanto si dica di Maria.

Occorre, inoltre, rilevare l'equivoco insito nel ragionamento dei sostenitori della seconda sentenza. Si suppone, infatti, che la Redenzione in se stessa (quella oggettiva) sia, sotto lo stesso rispetto, già operata e non ancora operata, e perciò contradditoria. Secondo i sostenitori della prima sentenza, invece, la Redenzione in se stessa (quella oggettiva) deve dirsi già operata sotto un aspetto (riguardo cioè a Maria) e non ancora operata sotto un altro aspetto (riguardo cioè a tutti gli altri membri del genere umano).

c) *La terza sentenza* — tenuta da alcuni teologi tedeschi — ammette la cooperazione *immediata* di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva. Distingue però una tale cooperazione immediata in attiva e passiva, e asserisce che la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva è soltanto *passiva*, non già attiva (propria di Cristo soltanto, unico Mediatore tra Dio e gli uomini). La Madonna quindi, quale vetta dell'umanità, quale primo membro del mistico Corpo di Cristo, avrebbe cooperato immediatamente alla nostra Redenzione solo in modo passivo, nel senso cioè che Ella, sul Calvario, avrebbe *accettato* o ricevuto, per prima, come rappresentante ufficiale della Chiesa, i frutti del sacrificio redentivo di Cristo e li avrebbe resi così trasmissibili a tutti gli altri membri della Chiesa.

Il consenso alla salvezza che ogni individuo deve pronunziare in ordine alla redenzione soggettiva, Maria l'ha pronunziato per noi tutti in ordine alla redenzione oggettiva.

Per comprendere una tale sentenza, occorre tener presente la tendenza (verificatasi nel secolo scorso, dopo Scheeben) a studiare la parte di Maria e della Chiesa nell'economia della salvezza. Alla esagerata assimilazione di Maria a Cristo, che sarebbe stata propria di alcuni teologi del passato, è stata opposta, da alcuni teologi d'oggi, una esagerata assimilazione di Maria alla Chiesa nell'opera della nostra salvezza, ossia,

l'opera di Maria — come quella della Chiesa — viene ridotta ad una pura passività o «ricettività», con esclusione di qualsiasi efficiente attiva collaborazione nell'opera redentrice del suo divin Figlio.

Una tale teoria, secondo il P. Köster, salverebbe la trascendenza del Redentore, da una parte (il quale rimane *unica* causa efficiente della Redenzione) e salverebbe anche, dall'altra parte, la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva.

Il P. Köster ha proposto la sua nuova teoria nell'opera *Die Magd des Herrn* (Limburg an der Lahn 1947); l'ha difesa contro le varie critiche nell'opera *Unus Mediator*, Gedanken zur marianischen Frage (Limburg 1950). Nella 2ª ed. della prima opera (1954) il P. Köster rielaborava la sua teoria e si sforzava di rispondere alle critiche della medesima.

Questa teoria del P. Köster è stata poi seguita, nella sua sostanza, e sviluppata dal P. Semmelroth S. I. (*Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. Würzburg 1950; ed. 2ª nel 1954) e, più ancora, dal Prof. A. Müller (*Ecclesia-Maria*. Die Einheit Marias und der Kirche. Freiburg in Schweiz 1951; ed. 2ª nel 1955).

Questa terza sentenza non sembra conforme agli insegnamenti del Magistero, della S. Scrittura e della Tradizione; e neppure può dirsi «media» e conciliativa delle due sentenze precedenti, poiché i sostenitori della medesima, pur usando la terminologia dei sostenitori della prima sentenza (cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva), intendono esprimere, in sostanza, con una tale terminologia, quanto affermano i seguaci della seconda sentenza.

Divideremo quindi questa nostra esposizione in due punti fondamentali:

A) Il *fatto* della Corredenzione (ossia, della cooperazione immediata di Maria alla Redenzione).

B) La *natura* della Corredenzione.

A) *Il fatto della Corredenzione*. Possiamo provarlo: 1. con il Magistero Ecclesiastico ordinario; 2. con la S. Scrittura; 3. con la Tradizione; 4. con la ragione teologica.

1. *Il Magistero Ecclesiastico ordinario*. Solo nell'ultimo secolo il Magistero Ecclesiastico ordinario si è occupato, nei documenti ufficiali dei Romani Pontefici (Leone XIII, S. Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII), della questione specifica della cooperazione di Maria alla Redenzione. Scegliamo i passi più espressivi.

1) Leone XIII, nell'Enciclica *Jucunda semper* (1894), parlando dei misteri dolorosi del Rosario, asserisce che «quando Maria offrì completamente se stessa, insieme al suo Figlio nel Tempio, Ella era di già partecipe della dolorosa espiazione di Cristo a vantaggio del genere umano: ("iam tunc consors cum eo extitit laboriosae pro humano genere expiationis"), ossia, per la Redenzione. Afferma inoltre che sul Calvario, ai piedi della Croce, Ella, «mossa da un immenso amore per noi, per averci suoi figli [ossia, per rigenerarci alla vita soprannaturale della grazia, perduta col peccato] offrì Essa stessa il suo Figlio alla giustizia divina, e con Lui morì in cuor suo, trafitta dalla spada del dolore». Afferma, inoltre, che una tale associazione di Maria all'espiazione penosa del Figlio (ossia, alla cosiddetta Redenzione oggettiva) avvenne in forza «di un disegno speciale di Dio» («in quibus consilium Dei proditur»), e non già in forza di una naturale, ovvia partecipazione della madre ai dolori del Figlio (Cfr. AAS 27 [1894-1895] 178-179).

Il medesimo Pontefice, un anno dopo (nel 1895), nell'Enciclica *Adiutricem populi*, asseriva che «Colei che era stata cooperatrice nel mistero dell'umana Redenzione, sarebbe stata anche la cooperatrice nella distribuzione delle grazie derivate da una tale Redenzione»; «... ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra») (Cfr. AAS 28 [1895-1896] 130-131). In questo testo occorre notare tre cose: *a*) viene nettamente distinta la Redenzione in atto primo (la cosiddetta Redenzione oggettiva) dall'applicazione della medesima agli individui, ossia, dalla Redenzione in atto secondo (la cosiddetta Redenzione soggettiva); *b*) viene esplicitamente asserita la cooperazione della Vergine sia all'una che all'altra; *c*) viene indicato il *nesso* esistente tra l'una e l'altra: la cooperazione alla prima (alla cosiddetta Redenzione oggettiva) è ragione della cooperazione alla seconda (alla cosiddetta Redenzione soggettiva).

2) S. Pio X, nell'Enciclica *Ad diem illum* (1904), asserisce, tra l'altro: «poiché [Maria] fu da Cristo associata all'opera della nostra salvezza, ci merita "de congruo", come dicono i teologi, ciò che Cristo ci meritò "de condigno"» (Cfr. AAS 36 [1903-1904] 453). In questo passo vengono asserite due cose: *a*) Maria fu associata *da Cristo*

all'opera dell'umana salvezza (non fu dunque soltanto Maria ad associarsi, naturalmente, come madre, ai dolori di Cristo e a bramare l'umana salvezza); *b*) In forza di tale associazione, Maria meritò quelle stesse grazie meritate da Cristo (« *quae* Christus »), con questa sola differenza che Cristo le meritò « de condigno » e Maria « de congruo ». Contro quest'ovvia affermazione, gli avversari obiettano che ivi il S. Pontefice intende parlare del merito impetrativo di Maria, non già del merito *corredentivo* o acquisitivo di tutte le grazie, di modo che il S. Pontefice si limiterebbe a dire: « Maria ci *impetra* " de congruo " quelle grazie che Cristo (e Lui solo) ci ha meritato " de condigno " ». La ragione di una tale interpretazione — secondo i suddetti — è queta: quando il Pontefice parla del merito di Cristo, usa il tempo passato (« promeruit »), mentre quando parla del merito di Maria usa il tempo presente (« promeret »).

Questa interpretazione del secondo inciso del testo pontificio è inconciliabile con il primo inciso, ove si dice: « *poiché da Cristo fu associata all'opera della nostra salvezza* », ossia, alla cosiddetta Redenzione oggettiva... ne segue che meritò anch'Essa, a suo modo (« de congruo ») tutte quelle grazie della Redenzione meritate da Cristo « de condigno ». Inoltre, l'interpretazione dei suddetti è inconciliabile con l'espressione tecnica (usata dai teologi, ai quali fa esplicito appello il S. Pontefice): « meritare de congruo », opposta all'espressione, parimenti tecnica, « meritare de condigno ». Orbene, meritare « de condigno », quando vien detto di Cristo, esprime un vero merito *redentivo*; ne segue perciò che l'espressione parallela meritare « de congruo » esprima un vero merito *corredentivo* e non già un « merito impetrativo ». Tanto più che il S. Pontefice cita un effato ben noto, anzi, *comune* presso i teologi (« ut aiunt ») e perciò l'usa, evidentemente, in quel senso stesso in cui veniva comunemente usato dai teologi, ossia, nel senso di merito propriamente detto, nel senso cioè di merito corredentivo. Si può infine osservare che subito dopo l'Enciclica di S. Pio X (fino al P. Lennerz e al Can. Goossens) il suddetto testo è stato sempre interpretato nel suo senso ovvio di vero merito corredentivo. Ciò posto, è chiaro che il tempo presente (« promeret ») non è altro che un *presente storico*, usato per evitare una poco simpatica omofonia (« promeruit ... promeruit »).

3) Benedetto XV è il primo, fra i Papi, a formulare la dottrina della Corredenzione Mariana con termini che si potrebbero dire perentori, inequivocabili, nella Lettera Apostolica *Inter sodalicia* (1918). Dopo aver asserito che la Vergine si trovò sul Calvario ai piedi del Figlio crocifisso, rileva che « ciò non avvenne senza un disegno divino. Ella cioè talmente patì e quasi morì col Figlio paziente e morente, talmente abdicò ai diritti materni sul Figlio per la salvezza degli uomini e, per quanto dipendeva da Lei, talmente immolò il suo Figlio per placare la divina giustizia, che a ragione si può dre che Ella abbia redento il genere umano insieme a Cristo » (Cfr. AAS 10 [1918] 181-182). In questo testo vengono chiaramente espresse tre cose: *a*) la *causa* della cooperazione di Maria alla Redenzione: gli atti cioè di compassione, di commorte, di abdicazione ai diritti materni e di immolazione; *b*) gli *effetti* di tale cooperazione: la placazione della giustizia divina, la salvezza del mondo. Maria, in altre parole, ha redento il mondo *insieme a Cristo* mediante la sua diretta partecipazione alla Passione e alla stessa immolazione sacrificale, nell'intento di liberare il mondo dalla colpa; *c*) il *motivo* che la esige: tutto ciò avvenne « non senza *un disegno divino* » (non già per la sola ovvia associazione della Madre al Figlio). Contro questa interpretazione, obietta il P. Lennerz che le parole restrittive usate dal Pontefice (« per quanto a Lei spettava ») ci dicono che ivi non si tratta di una *vera* « placazione della giustizia divina » e perciò di una Corredenzione strettamente detta (Cfr. Lennerz, *De B. Virgine*, ed. 3ª, Romae 1939, p. 232). Ma è facile rispondere rilevando come una tale « restrizione » non si riferisce affatto alla « placazione della giustizia divina » (come vorrebbe il P. Lennerz) ma solo alla immolazione del Figlio, ossia: immolò, per quanto a Lei spettava, il suo Figlio, onde placare la divina giustizia.

4) Pio XI è il primo, tra i Pontefici, a dare a Maria il titolo di « Corredentrice » nel messaggio radiofonico per la chiusura del Giubileo dell'umana Redenzione (28 aprile 1935): « O Madre di pietà e di misericordia, la quale, come compaziente e Corredentrice, stesti presso il dolcissimo Figlio tuo mentre operava la Redenzione del genere umano sull'altare della croce ... conserva ed aumenta ogni giorno più in noi, Te ne preghiamo, i frutti preziosi della Redenzione e della Compassione » (Cfr. « L'Osserv. Rom.

29-30 aprile 1935, p. 1). Qui, evidentemente, Maria viene appellata « Corredentrice » non già per aver dato i natali al Redentore, ma per la sua partecipazione alla Passione e morte (« compaziente ») del Redentore; e i frutti di tale Redenzione sono derivati immediatamente da una duplice causa: dalla Passione (Redenzione) di Cristo e dalla Compassione di Maria. Omettiamo altri passi anch'essi molto chiari.

5) Pio XII, in vari suoi scritti, tratta ripetutamente della Corredenzione Mariana (Cfr. Roschini G., *Pio XII e la Corredenzione Mariana*, in « Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII offerto dalle Pontificie Accademie di S. Tommaso e di Religione Cattolica, di Archeologia e dei Virtuosi al Pantheon », T. I, Città del Vaticano 1958, pp. 39-79). Degni di particolare rilievo sono i testi contenuti nelle Encicliche: *Mystici corporis Christi*; *Ad coeli Reginam*; *Haurietis aquas*.

I. Nell'Enciclica *Mystici corporis Christi* (1943), nell'Epilogo, Pio XII, tra l'altro, asserisce: « Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale che ereditaria, e sempre strettissimamente unita col suo Figlio, Lo offerse all'Eterno Padre sul Golgotha, facendo olocausto di ogni suo diritto materno e del suo materno amore, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui. Per tal modo Colei che quanto al corpo era la Madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria » (Cfr. AAS 35 [1943] 247).

In questo testo vengono messe in rilievo due cose: 1) la cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva; 2) l'intima connessione di una tale cooperazione con la maternità spirituale.

1) Riguardo alla cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva, ossia, al *sacrificio redentivo* del genere umano, vengono asserite principalmente due cose: *a*) la *triplice oblazione* fatta da Maria: quella del proprio Figlio, quella dei suoi propri diritti materni e quella del suo amore, ossia, del suo cuore materno; *b*) la *triplice disposizione* con cui Maria fece la sua triplice oblazione: l'assoluta purezza o immunità « da ogni macchia, sia personale sia ereditaria » perché fatta « per tutti i figli di Adamo *contaminati* dalla miseranda caduta di costui »; l'associazione « strettissima e perenne » all'oblazione del proprio Figlio fatta « all'Eterno Padre sul Golgotha »; la qualità e missione di « nuova Eva » contrapposta al nuovo Adamo: « come Eva novella per tutti i figli di Adamo » e perciò ufficialmente, in forza del cosiddetto principio di associazione.

Si rilevi qui una cosa di somma importanza per il problema della Corredenzione: Maria appare di già Immacolata e perciò già Redenta, già *preservata* dalla colpa di Adamo, prima di essere presentata come associata al Redentore nel *liberare* gli altri discendenti di Adamo dalla colpa che li aveva contaminati e rovinati.

Da questo fatto seguono, logicamente, tre conseguenze: *a*) la redenzione preservativa di Maria è nettamente, anzi, specificamente *distinta* dalla redenzione liberativa di tutti gli altri uomini; la preservazione dalla contaminazione della colpa, infatti, è specificamente diversa dalla liberazione dalla medesima già contratta; *b*) la redenzione preservativa di Maria *precede* (nell'ordine d'intenzione) la redenzione liberativa di tutti gli altri uomini; prima Cristo redense la Vergine e poi, insieme alla Vergine, tutti gli altri; *c*) la redenzione preservativa della Vergine (*distinta* da quella di tutti gli altri, e *anteriore* a quella di tutti gli altri) *fu ordinata* alla redenzione liberativa di tutti gli altri: solo chi è immune dalla colpa — come abbiamo già detto — può cooperare a liberare gli altri dalla colpa. La redenzione *passiva* della Vergine, quindi, era ordinata alla redenzione *attiva* di tutti gli altri uomini e trovava in essa la sua fondamentale ragione di esistere.

2) Riguardo poi all'intima connessione della cooperazione di Maria alla Redenzione con la maternità spirituale, Pio XII, dopo aver asserito che « fu Lei che, con parto ammirabile, dette alla luce il fonte d'ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa », asserisce anche: « Per tal modo, Colei che quanto al corpo era la madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria ». Effettivamente, cooperazione alla redenzione e maternità spirituale esprimono la medesima realtà soprannaturale: il riacquisto, per tutti gli uomini, della vita della grazia perduta pel peccato di Adamo, mediante l'inserimento degli uomini nel secondo Adamo, loro Capo.

Si noti, inoltre, come vengano nettamente espresse le due fasi della maternità spirituale di Maria, quella iniziale e quella finale.

Viene espressa innanzi tutto, la fase *iniziale* o remota: « Fu Lei che, con parto ammirabile, dette alla luce il fonte d'ogni vita celeste Cristo Signore, *fin dal suo seno verginale* ornato della dignità di Capo della Chiesa ». La radice o fondamento di questa prima fase è la maternità divina: « Colei che, quanto al corpo era la Madre del nostro Capo ». Viene poi espressa la fase *finale* o prossima di tale maternità spirituale con le parole: « Colei che, quanto al corpo, era la Madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le membra, *con nuovo titolo di dolore e di gloria* ». Si notino queste ultime parole: « con nuovo titolo di dolore e di gloria ». Questo « nuovo titolo », quindi, fondato sulla compassione o partecipazione alla Passione del Redentore, ne suppone, evidentemente, un altro, ossia, quello dell'Incarnazione, della maternità del Redentore. Cristo, infatti, come spiega S. Pio X (al quale rimanda Pio XII), fu concepito dalla Vergine non solo quale vero uomo (con un corpo *fisico*), ma anche quale Redentore, quale nuovo Capo dell'umanità (con un corpo *spirituale*). Diventando quindi madre fisica del Capo, diventava anche madre spirituale di tutti i membri di questo Capo, di tutta l'umanità. A questa fase iniziale del Corpo mistico (a Nazareth), corrisponde la fase iniziale della maternità spirituale di Maria. Mentre alla fase finale del Corpo mistico (sul Calvario), corrisponde la fase finale della maternità spirituale di Maria. In entrambe le fasi si ha una vera e propria « generazione » spirituale: viene infatti appellata « *Genitrice* di tutte le membra di Cristo ». La prima fase è analoga al « concepimento », mentre la seconda fase è analoga al « parto » spirituale di tutta l'umanità. La prima quindi coincide con la cooperazione remota, mentre la seconda coincide con la cooperazione prossima alla cosiddetta redenzione oggettiva. Questo sembra il significato ovvio, pieno, delle parole pontificie.

È particolare merito di Pio XII il fatto di aver presentato in modo esplicito i figli di Maria come membri del mistico Corpo di Cristo nella seconda fase della loro spirituale generazione o rigenerazione: la loro nascita sul Calvario, fra gli strazi della loro Madre, Maria (la quale li aveva *concepiti*, spiritualmente, a Nazareth, insieme a Cristo, loro Capo).

II. Nell'Enciclica *Ad coeli Reginam* (1954), Pio XII asserisce: « la Beatissima Vergine si deve proclamare Regina non soltanto per la materntà divina, ma anche per la parte singolare che, per volontà di Dio, ebbe nell'opera della nostra salvezza eterna ... Cristo è nostro Redentore non solo per diritto nativo, ma anche per diritto acquisito e cioè per la Redenzione ... Ora, nel compimento dell'opera di Redenzione, Maria SS. fu certamente associata a Cristo ... Come ... Dio, creando tutte le cose con la sua potenza, è Padre e Signore di tutto, così Maria, riparando tutte le cose coi suoi meriti, è la Madre e Signora di tutto: Dio è Signore di tutte le cose perché le ha costitute nella loro propria natura col suo comando, e Maria è Signora di tutte le cose, riportandole alla loro originale dignità con la grazia che meritò ... Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la Beatissima Vergine è Regina, non solo perchè Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo ... Anche Maria, sia come Madre di Cristo Dio, sia come socia nell'opera del divin Redentore e nella lotta coi nemici e nel trionfo ottenuto su tutti, ne partecipa la dignità regale, sia pure in maniera limitata e analogica. Da questa unione con Cristo nasce quella regale potenza per cui Ella può dispensare i tesori del regno del divin Redentore » (Cfr. AAS 46 [1954] 634-635).

Rileviamo: *a*) Per la prima volta, in questo testo, si parla *ex professo* della Corredenzione Mariana come *fondamento* (il secondo) della regalità di Maria, ben distinto dal primo (costituito dalla maternità divina), al quale perciò non si può ridurre tutta la cooperazione di Maria alla nostra Redenzione; *b*) Maria appare « per volontà divina », come « certamente associata a Cristo nel *compimento* dell'opera della nostra Redenzione » (e perciò non soltanto all'*inizio* della medesima, ossia, in maniera remota, mediata); appare che Maria con le grazie da Lei meritate, riportò le anime alla loro originale purezza (ossia, alla condizione in cui si trovavano prima della caduta: cosa che non si può asserire di alcun Santo).

c) La cooperazione immediata di Maria alla Redenzione in se stessa (la cosiddetta Redenzione oggettiva) costituisce il *fondamento* della sua cooperazione immediata alla cosiddetta Redenzione soggettiva (la distribuzione di tutte le grazie).

III. Nell'Enciclica *Haurietis aquas* (1956) il Pontefice, dopo aver trattato ampiamente del culto dovuto al Cuore sacratissimo di Gesù, espone sinteticamente le ragioni per cui, ad un tale culto, va intimamente associato anche quello dovuto al Cuore Immacolato di Maria. « Era giusto, infatti, che Colei, che era stata la Genitrice del Redentore nostro secondo la carne, ed a Lui era stata associata nell'opera di rigenerazione dei figli di Eva alla vita della grazia, fosse da Gesù stesso proclamata Madre spirituale dell'intera umanità » (AAS 38 [1956] p. 332). Qui, evidentemente, si parla della cooperazione alla cosiddetta redenzione oggettiva sia remota (« Genitrice del Redentore nostro secondo la carne ») sia prossima (« a Lui associata nell'opera di rigenerazione dei figli di Eva alla vita della grazia »).

Con accenti ancora più chiari e più forti, verso la fine dell'Enciclica, dice: « Affinché poi il culto verso il Cuore augustissimo di Gesù porti più copiosi frutti di bene nella famiglia cristana e in tutta l'umana società, si facciano un dovere i fedeli di associarvi intimamente la devozione al Cuore Immacolato della Genitrice di Dio. È, infatti, sommamente conveniente che, come *Dio ha voluto associare indissolubilmente la beatissima Vergine Maria a Cristo nel compimento dell'opera dell'umana redenzione, in guisa che la nostra salvezza può ben dirsi frutto dell'amore e delle sofferenze di Gesù Cristo, cui erano strettamente congiunti l'amore e i dolori della Madre sua*; così il popolo cristiano, che *da Cristo e da Maria ha ricevuto la vita divina*, dopo aver tributato i dovuti omaggi al Cuore Sacratissimo di Gesù, presti anche al Cuore amantissimo della celeste Madre consimili ossequi di pietà, di amore, di gratitudine e di riparazione. In armonia con questo sapientissimo e soavissimo disegno della Provvidenza divina, Noi stessi volemmo solennemente dedicare e consacrare la santa Chiesa e il mondo intero al Cuore Immacolato della beata Vergine Maria ».

Ci sembrano ovvii i seguenti rilievi: *a*) la ragione per cui al culto del S. Cuore di Gesù si deve associare anche quello del Purissimo Cuore di Maria va ricercata nel fatto che la Madre del Salvatore è stata inseparabilmente associata a Lui nell'opera della Redenzione del genere umano; *b*) tale associazione è dovuta a positivo volere e disposizione di Dio: « Cum ... ex Dei voluntate in humanae Redemptionis peragendo opere Beatissima Virgo cum Christo fuerit indivulse coniuncta »; *c*) da tale associazione, stabilita da Dio, ne segue che la nostra salvezza è il risultato, ossia l'effetto comune dell'amore e dei dolori di Cristo nonché dell'amore e dei dolori di Maria: « ex Jesu Christi caritate eiusque cruciatibus cum amore doloribusque ipsius Matris intime sociatis sit nostra salus profecta »; *d*) il popolo cristiano perciò ha ricevuto la vita divina della grazia da Cristo per mezzo di Maria: « a Christo per Mariam (christianus populus) divinam vitam sit adeptus »; *e*) deve perciò al Cuore Immacolato di Maria quegli stessi ossequi di pietà, di amore, di gratitudine e di riparazione dovuti al S. Cuore di Gesù Cristo: « post debita erga sacratissimum Cor Jesu exhibita obsequia, etiam Cordi amantissimo caelestis Matris adiuncta pietatis, amoris grati expiantisque animi studia praestentur ». Appare perciò evidente l'asserzione della cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva.

Queste ripetute, pubbliche asserzioni dei Papi sono in stretta relazione con le ripetute, pubbliche asserzioni di molti Vescovi, particolarmente negli ultimi decenni (Cfr. Carol, *De Episcoporum doctrina de Beata Virgine Corredemptrice*, in « Marianum » 10 [1948] 210-258).

2. *L'insegnamento della Sacra Scrittura*. Della Corredenzione si parla sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento: nel Vecchio Testamento troviamo la profezia della Corredenzione; nel Nuovo Testamento invece troviamo l'avveramento di tale profezia.

1) Nel *Vecchio Testamento*, nel capo III del Gen., si racconta che, dopo la caduta dei nostri progenitori, Iddio istruì una specie di processo e pronunziò la condanna contro i rei. Adamo addossò la colpa ad Eva; ed Eva, a sua volta, l'addossò al serpente tentatore: « Il serpente mi ha ingannata, ed io ho mangiato ». Allora il Signore, rivolto al serpente, disse: « Perché tu hai fatto tal cosa, maledetto sii tu come nessun'altra bestia o fiera ... Io getterò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua discendenza e la discendenza di lei: essa ti schiaccerà il capo, mentre tu ferirai il suo calcagno » (Gn 3, 14-15).

In questo testo vengono espresse chiaramente quattro cose, cioè: *a*) viene predetta da Dio una « lotta » fra Cristo e Satana, coronata da vittoria; *b*) tale lotta coronata da vittoria si identifica con la Redenzione; *c*) a tale lotta coronata da vittoria, ossia, alla Redenzione, è intimamente associata la ma-

dre di Lui, Maria; *d*) tale associazione si ha in forza del piano divino di rivincita sul serpente infernale (o di ritorsione). Maria quindi viene predetta Corredentrice, insieme al Redentore.

Spieghiamo brevemente questi quattro punti.

a) Nel Protovangelo viene predetta da Dio una lotta implacabile fra Cristo e Satana (serpente infernale) con questo esito finale: sconfitta totale di Satana (espressa dallo schiacciamento del capo); parziale e apparente sconfitta di Cristo e della Madre sua (espressa con il ferimento del calcagno = passione e morte di Cristo e Compassione di Maria).

b) Una tale lotta coronata da vittoria s'identifica con l'opera redentrice di Cristo, ossia, con la distruzione del potere di Satana sull'uomo: tutto ciò viene espresso con la metafora dello schiacciamento del capo del serpente infernale e col ferimento del calcagno di Cristo, operato dai suoi nemici istigati da Satana. Così S. Giovanni: « Adesso ha luogo il giudizio per questo mondo [nel quale giudizio il mondo verrà condannato]; adesso il principe di questo mondo [ossia Satana, fino allora padrone del mondo] sarà scacciato fuori [perderà il suo impero sul mondo]. Ed io quando sarò levato in alto da terra [messo in croce] tutti attirerò a me. E ciò diceva per significare di quale morte stava per morire » (Gv 12, 31-33). Sono parole pronunziate da Cristo alcuni giorni prima della sua Passione e morte. Altrettanto si asserisce in due testi di San Paolo. Nella lettera ai Colossesi così spiega la nostra redenzione, ossia, la nostra rigenerazione in Cristo: « E a voi, che eravate morti per i vostri peccati ... [Dio] rendette la vita insieme con Lui, condonandovi tutti i peccati ». Descrive poi con accenti tragici il modo con cui tale remissione dei peccati è avvenuta, dicendo: « scancellando (col sangue di Cristo) il chirografo del decreto che era sfavorevole a noi, che era contro di noi, ed egli lo tolse di mezzo affiggendolo alla croce: e spogliati i principati e le potestà [ossia, i dèmoni che tenevano schiavi gli uomini] li menò gloriosamente in pubblica mostra [come trofei dinanzi al carro trionfale], avendo di essi trionfato in se stesso » (2, 14-15). E nella lettera agli Ebrei: « poiché dunque i figlioli [gli uomini] partecipano la carne e il sangue [la natura umana passibile e mortale], Egli [Cristo] pure partecipò similmente le medesime cose [ossia, prese l'umana natura, passibile e mortale]: affine di distruggere [ossia, ridurre all'impotenza, spogliare della potestà] colui che aveva l'impero della morte [pel fatto che aveva indotto i nostri progenitori al peccato, causa della morte], cioè il diavolo: e affine di liberare coloro che, pel timore della morte, stavano per tutta quanta la vita in schiavitù » (2, 14-15) (Cfr. anche *Enchir. Bibl.*, n. 337. In questi tre testi vien detto, in senso proprio, quanto nel Protovangelo [Gn 3, 15] vien detto in senso metaforico).

c) Maria appare intimamente associata alla lotta vittoriosa di Cristo con Satana, ossia, alla Redenzione degli uomini dalla colpa e dalle conseguenze della colpa dei nostri progenitori. Ed infatti, secondo il testo stesso del Protovangelo, la inimicizia o lotta vittoriosa stabilita da Dio tra Cristo (la « discendenza della donna ») e Satana, è del tutto *identica* alla lotta parimenti stabilita tra la donna (la madre di Cristo) e Satana. La Redenzione perciò, secondo il decreto divino (manifestato nella profezia del Protovangelo) è il risultato immediato e simultaneo dell'azione combinata di Cristo e di Maria contro Satana, ossia, è il frutto immediato e simultaneo della lotta vittoriosa di Cristo e di Maria contro Satana e i suoi seguaci.

Si noti, infine, che è talmente intima e diretta l'associazione di Maria alla lotta e alla vittoria sopra il serpente infernale (ossia, alla Redenzione) che nella Volgata (che è da riceversi come « autentica », nelle dispute, da tutti i cattolici) la vittoria stessa (lo schiacciamento del capo del serpente infernale, ossia, la Redenzione) è attribuita *immediatamente* a Maria: « *Essa* ti schiaccerà il capo ».

d) Quest'ultima partecipazione di Maria alla Redenzione (alla lotta vittoriosa di Cristo con Satana), avvenne in forza di un *piano prestabilito* da Dio: il piano di rivincita (o ritorsione) sul serpente infernale vincitore con gli stessi mezzi coi quali egli aveva vinto. Dice infatti Iddio al serpente: « *Quia* fecisti hoc »: « *Perché* hai fatto tal cosa », ossia, *poiché* tu per mezzo di una donna (Eva) hai distrutto l'opera di Dio in Adamo, rovinando così, nel suo stesso capo, tutto il genere umano, io, per mezzo di un'altra donna (la nuova Eva, Maria) lo riparerò, distruggendo il tuo dominio sull'uomo. Questo piano di ritorsione o di rivincita, in forza del quale la riparazione (o Redenzione) viene presentata in perfetta

antitesi con la prevaricazione, è stato rilevato ampiamente da molti Padri (S. Giustino, S. Ireneo, S. Giovanni Crisostomo, ecc. tra gli Orientali; e Tertulliano, S. Agostino, S. Pietro Crisologo ecc. fra i Latini) e da innumerevoli scrittori ecclesiastici.

Quest'ovvia interpretazione del Protovangelo viene confermata da Pio IX nella Bolla dogmatica *Ineffabilis Deus*. Dopo aver asserito che «i Padri e gli Scrittori ecclesiastici» nell'oracolo genesiaco detto Protovangelo, vi videro designati «Cristo Redentore e Maria» e vi videro «espresse le stessissime inimicizie di entrambi contro il demonio», Pio IX presenta Maria «congiunta con Cristo da un vincolo strettissimo ed indissolubile, esercitando *insieme con Lui* (e perciò in modo diretto) e per mezzo di Lui *sempiterne inimicizie* contro il velenoso serpente, e *riportando sopra di lui un pienissimo trionfo*, gli schiacciò il capo col suo piede immacolato». Si tratta qui, evidentemente, di una parte *attiva*, *diretta* di Maria alla Redenzione, parte attiva preparata da quella *passiva* (la preservazione dal peccato originale, ordinata a liberare tutti gli altri, insieme a Cristo, dalla medesima colpa).

Inoltre: questa interpretazione è talmente ovvia che, gli stessi Luterani, fra le varie ragioni addotte per negare che «la donna» del Protovangelo è Maria, portavano anche questa: se «la donna» del Protovangelo fosse Maria, sarebbe «Corredentrice»: ma questo — dicevano — ripugna, perché Maria è peccatrice come tutti gli altri uomini e perché abbiamo un unico Redentore, Cristo (Cfr. Gallus T., in «Eph. Mar.» 2 [1952] 427). L'esegesi oggettiva, al contrario, dimostra che, se la «discendenza della donna», debellatrice di Satana, è il Redentore, la «madre» di quella «discendenza» non può essere altri che Maria, Corredentrice.

Una interpretazione, si potrebbe dire, plastica del Protovangelo si ha nella celebre opera «Speculum humanae salvationis», una specie di «Somma di teologia popolare» del 1324, talmente diffusa che verso il 1500 aveva di già raggiunto la trentesima edizione. Ivi Maria viene rappresentata come una nuova Giuditta, rivestita della livrea redentrice del Salvatore, nell'atto di immergere l'asta mortifera nelle fauci del demonio ch'Ella schiaccia col suo piede. Alcuni versetti in prosa rimata, citando il Protovangelo (Gn 3, 15), così sottolineano il significato della immagine: «Come Cristo vinse il demonio con la sua Passione, così Maria lo vinse con la sua materna Compassione (= partecipazione alla Passione)». «Sicut Christus superavit diabolum per suam Passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam Compassionem» (Cfr. Lutz et Perdrizet, *Speculum humanae salvationis, Uebersetzung von Jean Mielot* [1448], Leipzig 1907-1909, vol. I, P. I, tav. 59, vv. 13-14). In altri termini: con la sua partecipazione corredentrice alla Passione redentrice del Figlio, Maria, insieme al Figlio, lottò contro il demonio e, con Lui, lo vinse; ossia: Maria, insieme a Cristo, operò la nostra Redenzione.

2) Nel *Nuovo Testamento* si ha la realizzazione della profezia fatta nel Vecchio Testamento, in tre passi: due di S. Luca ed uno di S. Giovanni. Sono passi nei quali si ha un parallelismo concettuale, se non verbale, col Protovangelo (Gen. 3, 15).

S. Luca racconta che l'Angelo Gabriele fu mandato da Dio a Maria per ottenere il suo libero consenso a divenire Madre del Redentore in quanto tale. Racconta inoltre che Ella ben volentieri diede il richiesto consenso dicendo: «Ecco l'Ancella del Signore, sia fatto di me secondo la tua parola!» (Lc 1, 38). Ciò posto, gli stessi protagonisti che figurano nella prevaricazione (l'Angelo, Eva, Adamo) figurano anche nella redenzione (l'Angelo, la nuova Eva, il nuovo Adamo) (Cfr. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre: Marie la nouvelle Eve*, in «Rech. de Sc. Rel.» 39 [1951] 49-64). Nella prevaricazione abbiamo: l'Angelo cattivo, il quale istiga Eva chiedendo il suo consenso al male; *Eva* che acconsente, e spinge *Adamo* al peccato, cooperando così con lui alla rovina del genere umano. Nella Redenzione si hanno, in senso opposto, gli stessi tre elementi, vale a dire: l'*Angelo buono* il quale invita la Vergine ad acconsentire alla richiesta di Dio; *Maria* la quale liberamente acconsente, cooperando così a dare al mondo il *Verbo Incarnato e Redentore*, il nuovo Adamo, il quale fin da quel momento, diventando mortale, inizia quel suo sacrifizio redentivo che terminerà sul Calvario (Hebr. 10, 50). In tal modo, «dalla donna ha avuto inizio il peccato e a causa di essa tutti si muore» (Eccl. 25, 33), così, da un'altra donna, da Maria, nuova Eva, ha avuto inizio la grazia e a causa di essa tutti si rivive. In tal senso i Santi Padri e gli Scrittori Ecclesiastici hanno interpretato la scena dell'Annunziazione (parallela alla scena della prevaricazione).

Negli altri due testi viene meglio specificata la partecipazione di Maria alla Redenzione, mediante cioè la sua Compassione unita alla Passione di Cristo. Nel primo testo, ossia, nella profezia fatta dal santo vecchio Simeone in occasione della presentazione di Gesù al tempio di Gerusalemme, viene predetta l'intima associazione di Maria alla Passione e morte di Cristo, con l'identico scopo della medesima. Simeone, rivolto a Maria, Le dice (secondo il testo originale greco): « Questo Bambino è destinato ad essere causa di rovina e di risurrezione di molti in Israele e a diventare un segno di contraddizione; e la stessa tua anima sarà trafitta dalla spada affinché si manifestino i pensieri di molti cuori » (Lc 2, 34-35). Relativamente a questo testo, si osservino due cose: *a*) in esso viene predetto il futuro dolorosissimo destino di Gesù, al quale sarà intimamente associata la Madre; *b*) Simeone si rivolge *esclusivamente a Maria* (nonostante la presenza di Giuseppe) per rilevare che Essa, a differenza di qualsiasi altro, per un titolo unico (oltre quello comune di una Madre che soffre dinanzi al Figlio crocifisso) era associata a un tale dolorosissimo destino (Passione e morte), ossia, per collaborare anch'Ella direttamente, con Cristo, alla Redenzione. Si accenna qui alla realizzazione della « inimicizia » o « lotta » (predetta nel Protovangelo) di Satana e della discendenza di lui contro la donna e la discendenza di Lei. Una tale « lotta » o « contraddizione » infatti (secondo una grande maggioranza d'interpreti) servirà a distinguere la discendenza della donna da quella di Satana, come appare dalle parole stesse della profezia: « (segno di contraddizione) e la stessa tua anima sarà trafitta dalla spada affinché si manifestino i pensieri di molti cuori ». Ne segue perciò l'intima associazione di Maria al *sacrificio* redentivo del Figlio, del quale, nella presentazione, Ella stessa farà tosto l'*oblazione* a Dio, per la redenzione del genere umano.

Nell'altro testo, quello di S. Giovanni, Maria ci viene presentata sul Calvario, ai piedi della Croce, proprio durante il sacrificio redentivo, nell'« ora » cioè in cui la lotta raggiungeva il culmine e veniva coronata dalla vittoria riportata sul « Principe di questo mondo » (Gv 12, 31): « Presso la croce di Gesù stava la madre di Lui ... » (Gv 19, 25). Le parole poi rivolte da Gesù crocifisso a Maria (« Donna, ecco tuo figlio... Ecco tua madre ») ci rivelano l'intimo significato di una tale presenza di Maria presso l'albero della croce: è la « donna » (come l'appella Gesù) opposta alla « donna » presso l'albero dell'Eden; è la nuova Eva, opposta alla vecchia Eva, la vera « madre di tutti i viventi » (Gn 3, 20), la vita soprannaturale della grazia, nel parto doloroso (pena del peccato) dell'umanità rigenerata. Nell'ordine presente, infatti, la maternità spirituale di Maria coincide con la sua cooperazione immediata alla nostra Redenzione (ossia, mediante una vera collaborazione con Cristo nell'opera stessa della rigenerazione dei figli di Dio).

Il ravvicinamento (profezia e realizzazione) di Giovanni 19, 25-27 al Genesi 3, 15 è fondato, secondo il P. Braun (*La Mère des fidèles*, Tournai-Paris 1954, pp. 78-82) su due ragioni: sul contesto e sulle parole che seguono immediatamente il testo giovanneo che rivela la presenza di Maria sul Calvario (19, 25-27): « Dopo ciò, sapendo Gesù che tutto oramai era compiuto » (v. 28): questa formula, secondo lo stile dell'Evangelista, s'intende dell'adempimento di un testo profetico; questo testo non può essere altro che quello del cosiddetto Protovangelo. Ciò che spinse S. Giovanni a pensare istintivamente, quando scriveva il suddetto testo, al Protovangelo (come quando scrisse l'Apocalisse, al capo XII), è l'idea-base della durissima « lotta » tra la « donna » e l'antico serpente, tra la « discendenza » della donna e la « discendenza » del serpente (Gv 8, 41-44), lotta che, come si esprime il P. Braun, « appare iscritta in filigrana quasi ad ogni pagina del quarto vangelo » (*op. cit.*, p. 82).

La cooperazione *immediata* di Maria alla Redenzione appare quindi solidamente fondata nella stessa S. Scrittura.

3. *La Tradizione sulla « Corredenzione »*. La storia dello svolgimento della dottrina della Corredenzione può dividersi in tre tappe: nella prima (dal sec. II al sec. XII) essa è nello stato implicito; nella seconda (dal sec. XII al sec. XVII) si ha il graduale passaggio dall'implicito all'esplicito; nella terza, infine (dal sec. XVII ad oggi), si ha il pieno sviluppo e la sistemazione organica di tale dottrina.

1) *Prima tappa* (dal sec. II al sec. XII): la dottrina della Corredenzione è contenuta in modo implicito (non già esplicito) nell'idea fondamentale di « Maria nuova Eva, opposta all'antica ». Una tale idea-base dovette sbocciare spontanea, nella mente dei primi cristiani, dal noto parallelismo paolino tra il vecchio Adamo (in cui e per cui tutti

trovano la morte) e il nuovo Adamo, Cristo, in cui tutti ritrovano la vita perduta (Rom. 5, 17-19). Adamo infatti (come risulta dal Gn, c. III) non fu solo nell'opera della nostra rovina: egli ebbe a cooperatrice la sua compagna Eva. Era quindi ovvio completare il noto parallelismo opponendo alla vecchia Eva la nuova Eva (come il nuovo Adamo era stato opposto al vecchio Adamo): cosa che i più antichi Padri fecero subito dicendo: « Come tutti muoiono (alla vita della grazia) in Adamo ed in Eva, così tutti risorgono (alla vita della grazia) in Cristo ed in Maria ». Così hanno ragionato i più antichi Padri e Scrittori. Così ha ragionato S. Giustino (*Dial. c. Tryph.*, PG 6, 709-712). Così ha ragionato S. Ireneo, il quale enunziava, per primo, il cosiddetto principio della « ricapitolazione » (secondo il quale tutto il piano della Redenzione procedette in ordine inverso a quello della prevaricazione): « come il genere umano era stato consacrato alla morte per una vergine, così per una vergine è stato salvato » (*Contra haer.*, l. V, 19, 375-376). Così ha ragionato Tertulliano, il quale parla di « operazione rivale » di Dio, di « ritorsione »: « per quello stesso mezzo (Eva) per cui l'umanità era stata perduta, fu ricondotta alla salute (Maria)... La colpa commessa dall'una credendo, fu cancellata dall'altra credendo » (*De carne Christi*, c. 17, PL 2, 782). Così hanno ragionato, in seguito, innumerevoli altri. Eva ebbe una parte attiva, quantunque secondaria e subordinata, alla nostra rovina; Maria, la nuova Eva, ebbe una parte attiva, quantunque secondaria e subordinata, alla nostra salvezza.

La prima esplicita esposizione di questa idea-base si trova — per quanto ci consta — presso Giovanni Geometra (sec. X). Egli afferma con vigore la corredenzione mariana dicendo che Maria è « la seconda primizia, accetta ed immacolata, offerta al Padre, dopo la prima (Cristo) ». Dice, inoltre: « Noi ti ringraziamo, o Signore e dispensatore, di tutti questi misteri, soprattutto di avere scelto una tale serva dei tuoi misteri. Noi ti ringraziamo per la tua ineffabile sapienza, potenza e bontà e d'esserti degnato di unirti la nostra natura e di glorificarla con una gloria uguale alla tua e di averla fatta Dio in unità di persona, ma soprattutto di esserti degnato di prendere una madre tra di noi e di averla costituita regina dell'universo, del cielo e della terra. Noi ti ringraziamo, o nostro Padre comune, di aver fatto in modo che la tua Madre divenisse nostra madre affinché noi non mancassimo di nessuno dei genitori (padre e madre) e per esserti degnato di accordarci, per mezzo di tutti e due, la filiazione, il nome e la condizione di fratelli. Noi ti ringraziamo *di aver patito per noi dolori sì grandi e di aver voluto che tua madre soffrisse anch'Essa dolori così grandi per te e per noi*, affinché l'onore di aver condiviso le tue sofferenze le valessero non soltanto la comunanza della gloria, ma anche affinché il ricordo delle sofferenze per noi sostenute La spingesse ad operare la nostra salvezza e a conservarci il suo amore non solo a causa della natura, ma anche a causa di tutto ciò che Ella ha fatto per noi nel corso di tutta la sua vita.

« Noi ti ringraziamo perché tu ti sei dato come riscatto (taglia) per noi e perché, dopo di te, tu doni tua madre come riscatto in ogni istante, affinché tu ti immoli una volta per noi, ed Ella s'immola migliaia di volte nella sua volontà, bruciata nelle sue viscere, tutta intera, sia per te, sia per coloro ai quali, proprio come il Padre, Ella ha donato il suo Figlio pur sapendo bene che Lo donava alla morte » (*Joannis Geometrae laus in Dormitionem B. M. Virginis*, presso Wenger A., A.A., L'*Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine, du VI^e au X^e siècle.* Études et Documents [« Archives de l'Orient Chrétien », 5], Paris 1955, p. 407). Ved. anche Galot J., S.I., *La plus ancienne affirmation de la Corédemption mariale. Le témoignage de Jean le Géomètre*, in « Rech. sc. rel. » 45 (1957) pp. 187-208.

2) *Seconda tappa* (dal sec. XII al sec. XVII): è il periodo medio o di transizione, nel quale la dottrina della Corredenzione mariana passa sempre più nettamente dall'implicito (ossia, dall'idea di « nuova Eva ») all'esplicito. Il primo a parlare incidentalmente, ma esplicitamente, dei *meriti riparatori* o corredentivi di Maria, pare che sia stato Eadmero di Canterbury († 1124): « Come Dio, con la sua potenza, creando tutte le cose è Padre e Signore di tutte le cose, così la beata Maria, *riparando tutto coi suoi meriti* è Madre e Signora delle cose ... Maria è Signora delle cose restituendo le singole cose alla loro nativa dignità mediante quella grazia che Ella merita » (*Liber de Excellentia Virginis*, PL 159, 573, 578).

S. Bernardo († 1153), per primo, parla esplicitamente della « soddisfazione » data da Maria per la colpa di Eva: « Essa (Maria) *soddisfì* per la madre (Eva), poiché se l'uomo cadde per mezzo della donna, ecco che non

viene rialzato se non per mezzo di una donna ... riparatrice dei protoparenti » (*Homil. II super « Missus est »*, PL 183, 62). Per la prima volta, inoltre, egli parla esplicitamente *dell'offerta* del Figlio fatta da Maria, nel giorno della Purificazione, « per la riconciliazione di noi tutti », e asserisce che « Dio Padre accettò pienamente l'oblazione nuova e la preziosissima Ostia » (*Serm. III, de Purific.*, PL 183, 370).

Arnoldo di Chartres († 1160), discepolo di S. Bernardo, sviluppa l'idea di « offerta » propria del suo Maestro e diventa il primo più chiaro campione della Corredenzione mariana. Egli asserisce che, sul Calvario, Cristo e Maria « compivano insieme l'opera della Redenzione dell'uomo ... tutti e due offrivano a Dio un identico sacrificio: Lei nel sangue del cuore [attraverso la sua Compassione] e Lui nel sangue della carne [attraverso la sua Passione] ... di modo che Ella, insieme con Cristo, raggiungeva il comune effetto della salvezza del mondo » (*De laudibus B. Mariae Virginis*, PL 189, 1726-1727).

Il vigoroso testo di Arnoldo ha avuto un influsso enorme sopra innumerevoli autori, ed ha suscitato molti assertori espliciti della Corredenzione mariana in senso proprio. Meritano speciale menzione, nel sec. XIII, Riccardo di S. Lorenzo, S. Alberto Magno e S. Bonaventura.

Riccardo di S. Lorenzo († 1260 c.) rileva che sarebbe stata sufficiente, per la nostra redenzione, la Passione di Cristo. Tuttavia, poiché il demonio si era servito di una donna per rovinare il mondo, Iddio non volle « che il genere umano fosse redento e che il demonio fosse condannato dalla morte del solo Figlio », ma volle che al fianco del Figlio vi fosse Maria « affinché il rimedio corrispondesse al peccato [al male] » (*De laudibus B. M. Virginis*, libri XII, tra le opere di S. Alberto M., ed. A. Borgnet, Paris 1890-1899, vol. XXXVI, l. VI, c. IX, n. 4, p. 345 a). Asserisce inoltre che « come non vi fu alcun dolore simile a quello sostenuto da Cristo per la redenzione del mondo, così non vi fu un dolore simile a quello che Essa sostenne nel suo cuore *per la stessa causa* » (l. cit., l. III, c. XII, n. 5, p. 158 b).

S. Alberto Magno († 1280) ha insistito molto sul « principio di consorzio o di associazione » di Maria a Cristo nella Redenzione del genere umano: « Non si direbbe un aiuto simile a Lui, *se non partecipasse in tutto agli stessi suoi atti* » (*Comment. in Matth.* 1, *18*, Op. omn., vol. XXXVII, p. 97).

S. Bonaventura († 1274) insegna che Maria, sul Calvario, co-offrì la Vittima divina (*Collatio 6 de donis Spiritus Sancti*, n. 17, Op. omn., Ad Claras Aquas 1882-1902, vol. 5, p. 486), soddisfece per i nostri peccati (Ibid., n. 16), e versò il prezzo della nostra Redenzione (Ibid., n. 15, p. 484). Il « Mariale » falsamente attribuito a S. Alberto M., echeggia molto questo insegnamento del Dottore Serafico.

Nel sec. XIV, si distinse e superò tutti i precedenti Scrittori, nell'asserire la cooperazione diretta di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva, il Beato Giovanni Tauler, O.P. († 1361). Egli insegna che Maria offrì se stessa, insieme con Cristo, come ostia viva, per la salvezza di tutti (*Sermo pro festo Purificationis B. M. Virginis*. Oeuvres complètes, ed. E.-P. Nöel, n. 5, Paris 1911, p. 61). Asserisce inoltre che Dio « accettò l'oblazione di Lei [sul Calvario] come grato sacrificio ad utilità e salvezza di tutto il genere umano ... e per i *meriti* delle sue afflizioni mutò l'ira di Dio in misericordia ... » (l. cit., vol. 6, pp. 253-255). « Come Eva, usurpando temerariamente il frutto dell'albero della scienza del bene e del male, rovinò gli uomini in Adamo, così tu, dall'albero della croce prendesti in te il dolore, e, sazia d'amarezza, hai redento gli uomini insieme al tuo Figlio » (Ibid., p. 256).

Altrettanto si asserisce in alcuni inni liturgici di quello stesso tempo, allorché incominciò ad apparire il titolo di « Corredentrice ». Vi si dice, infatti, che Ella, patendo insieme al Redentore, divenne Corredentrice: « Ut Compassa Redemptori — Corredemptrix fieres ... »; vi si dice, inoltre, che noi siamo stati redenti dalle pene della madre e del Figlio: « Pro poenis matris et nati — quibus sumus reparati »; e che il perdono della redenzione è stato meritato ai suoi miseri dal Figlio e dalla Madre: « Pro redemptionis venia — quam meruerunt miseris — Filius et Mater nobis »; vi si dice, infine, che senza Maria non è stato versato il prezzo della redenzione: « sine qua [Matre] non est solutum — Redemptionis pretium » (Cfr. Serapion de Jragui, O.F.M. Cap., *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Etad Media*, Buenos Aires 1939, pp. 165, 166, 172). Si ricordi, inoltre, quanto asserisce lo « Speculum humanae salvationis », di cui abbiamo già parlato.

Nel sec. XV, S. Antonino di Firenze († 1459) ripete le vigorose asserzioni dello pseudo Alberto Magno (*Summa Theologica*

pars IV, tit. 15, cap. 20, § 14, ed. di Verona 1740, p. 1064; cap. 14, § 2, p. 1002). Altrettanto fa Dionisio Cartusiano († 1471), insistendo sulla « compassione corredentrice » (*De dignitate et laudibus B. M. Virginis*, lib. 2, art. 23, Op. min., t. IV, Coloniae 1308, p. 99 s.) e parlando del « merito della sua compassione » (Ibid., p. 42).

Nel sec. XVI, appariscono degni di particolare considerazione il Catarino, il P. Priorini e il Salmerón.

Ambrogio Catarino, O.P. († 1552), Arcivescovo di Conza, insegna esplicitamente: 1) che Cristo e Maria, quantunque innocentissimi, con i loro patimenti ci hanno meritato la Redenzione, « principalmente Cristo, come uomo, e poi, come donna, Maria stessa »; 2) che Maria *prima* fu redenta da Cristo (fu Immacolata) e *poi*, insieme a Cristo, ha redento tutti gli uomini; 3) che questa dottrina è « costantissima sentenza di tutti gli antichi » (*Disputatio pro Immac. Dei Gen. concept.*, 3, c. 14).

Il P. Arcangelo Priorini, O.S.M. († 1573) asserisce che « come ad Adamo, nella rovina del mondo, fu dato *un aiuto simile a lui* (Eva), così al nuovo Adamo, nella riparazione del mondo, fu dato un *aiuto simile a Lui*, Maria. Eva aiutò il vecchio Adamo nella morte. Maria invece aiutò il nuovo Adamo nella vita ... Questa fortissima donna, Signora nostra, preparata (da Dio) alla battaglia del dragone, quale vera Giuditta, troncò il capo del vero Oloferne » (Cfr. Roschini G., *I Servi di Maria e l'Immacolata*, Roma 1955, p. 68).

Alfonso Salmerón, S.J. († 1565), teologo del Concilio di Trento, dopo aver ricordato il modo con cui avvenne la rovina del genere umano, passa a parlare del modo con cui avvenne la redenzione del medesimo, dicendo: « Qui avviene il rovescio. L'uomo gusta per primo l'amaro legno della croce e ne porge alla donna, affinché come da due, ma soprattutto dall'uomo, derivò la caduta del mondo, così da due, ma soprattutto da Cristo, derivi la salvezza e la redenzione. Poiché per quanta efficacia possa avere Maria, questa le proviene da Cristo... A causa del potere superiore di Cristo nella redenzione, alla quale sua Madre (del cui aiuto Egli non aveva bisogno) volle partecipare come Corredentrice » (*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, tract. 41, vol. 10, Coloniae Agrippinae 1604, p. 339). Altrettanto, con ricchezza di elementi, asserisce Giodoco Clictoveo (Cfr. Gallus, *Doctrina Corredemptionis, apud Jodocum Clichtoveum (1543)*, in « Marianum » 14 [1952] 293-304). Costui asserisce, fra l'altro, che « la nostra condanna è stata cancellata dall'amarissimo dolore di entrambi [Cristo e Maria] »; « come per mezzo di un uomo [Adamo] e di una donna [Eva], la morte fu introdotta nel mondo, così l'espiazione della colpa fu fatta in modo simile alla commissione della medesima » (*De puritate conceptionis*, pp. 68a-69a). Fonda le sue asserzioni sul Protovangelo (Ibid., pp. 4b-5a).

3) *Terza tappa* (dal sec. XVII ad oggi): è il periodo del pieno sviluppo e della esposizione sistematica della dottrina della Corredenzione mariana.

Il sec. XVII, come fu il « secolo d'oro della Mariologia », così fu anche il « secolo d'oro della Corredenzione mariana ». La cooperazione diretta della Vergine alla Redenzione, non solo viene frequentemente asserita, ma viene anche talmente elaborata e sviluppata nelle sue modalità (merito, soddisfazione, sacrificio e redenzione) che i secoli susseguenti non han potuto aggiungere alcun nuovo elemento di particolare importanza. Il P. Carol, nella sua opera monumentale, adduce ed esamina le testimonianze di ben 124 scrittori (*De Corredemptione B. V. Mariae*, pp. 198-321), occasionate dalla reazione cattolica contro i Protestanti e contro il Widenfeld che negava la legittimità del titolo di « Corredentrice ». La maggioranza (*plerique*) è favorevole alla nostra sentenza, e tra di essi figurano S. Lorenzo da Brindisi, S. Giovanni Eudes, Salazar, Olier, ecc. Alcuni di essi (come il Vulpes, de Rhodes, Reichenberg, Frangipani, Dassier, de Convelt) si servono della terminologia stessa oggi in voga, parlando esplicitamente della cooperazione *immediata* di Maria al sacrificio redentivo della croce.

Anche nel sec. XVIII, nonostante la decadenza della Mariologia, la nostra sentenza è assai comune nella Chiesa. Il P. Carol (op. cit., pp. 321-381) ha esaminato la testimonianza di 53 scrittori e ne ha dedotto che anche in questo secolo, come nel precedente, la maggioranza (*plerique*) ha asserito « in modo non oscuro » la cooperazione immediata alla cosiddetta redenzione oggettiva con termini « equivalenti ». Solo sette od otto parlano in senso restrittivo (non già esclusivo). (Cfr. « Gregorianum », 29 [1948] 119) (*op. cit.*, pp. 381-382).

Nel sec. XIX, il P. Carol (op. cit., pp. 382-480) riferisce e discute i testi di ben 130 scrittori cattolici, dei quali parecchi insegnano la cooperazione immediata della Vergine alla cosiddetta redenzione oggettiva, in vari modi: altri invece si esprimono in modo tale da non potersi trarre un efficace argomento in favore della medesima.

Nel nostro sec. XX, il 50° anniversario (1904) della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione suscitava studi particolari sulla Corredenzione mariana. Nel Congresso Mariano Internazionale, organizzato in tale occasione, il P. Lépicier, O.S.M. (poi Cardinale), presentava una dotta relazione sull'argomento, relazione pubblicata in seguito sotto il titolo *L'Immacolata Madre di Dio, Corredentrice del genere umano* (Roma 1905) e tradotta in francese e in tedesco. Il titolo stesso dell'opera (L'Immacolata... Corredentrice) suscitava subito quell'obiezione che divenne poi il cavallo di battaglia degli avversari, vale a dire: se *Immacolata* (e perciò redenta) come poteva essere *Corredentrice*? Come poteva cooperare alla Redenzione, se una tale redenzione si suppone di già operata (essendo già stata a Lei applicata)? La sua cooperazione immediata, quindi, doveva limitarsi alla sola redenzione oggettiva e non già a quella soggettiva. Così obiettarono al Lépicier il prof. Bartmann (nel 1909), il P. Pietro Plum C.SS.R. (nel 1912), in una relazione tenuta al Congr. Mariano Internazionale di Treviri. Si iniziava così la discussione, alimentata dalle esagerazioni ed intemperanze del P. Godts C.SS.R. (nell'op. *La Corédemptrice*, Bruxelles 1920). Scesero in campo, contro i suddetti, il prof. Lebon e il prof. Bittremieux di Lovanio, il de la Broise e il P. Bainvel. La reazione del Bartmann veniva ripresa e continuata nel 1914 (e poi in seguito) dal P. Lennerz e dai Canonici Smith e Goossens. Molti i Mariologi passati al contrattacco, di modo che oggi la stragrande maggioranza aderisce alla sentenza della cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva (Cfr. Roschini G., *Pio XII e la Corredenzione Mariana*, l. c., pp. 39-47).

4. *La ragione teologica*. La Corredenzione mariana, così come è stata esposta e come è stata accettata dalla stragrande maggioranza dei teologi contemporanei, presenta molteplici convenienze, sia riguardo a Dio, sia riguardo all'uomo.

1. *Riguardo a Dio* la Corredenzione fu conveniente perché per mezzo di essa sono venuti a risplendere di nuova fulgidissima luce i quattro principali attributi divini, ossia: la sapienza, la giustizia, la potenza e la bontà.

1) Risplende la *sapienza divina* la quale per redimere l'uomo dalla schiavitù del demonio, si è servita del medesimo mezzo — la donna — di cui egli (il demonio) si era servito per rovinarlo. In tal modo infliggeva una suprema umiliazione al serpente infernale.

2) Risplende la *giustizia divina* la quale ha disposto che la superbia e il piacere vietato di Adamo e di Eva venissero compensati dall'umiliazione e dai dolori ineffabili del nuovo Adamo e della nuova Eva.

3) Risplende la *potenza divina*, poiché Iddio, con un mezzo così debole e per se stesso inetto — qual è la donna — ha compiuto l'opera più sublime, fuori di Lui, ossia, la redenzione dell'uomo, la riconciliazione con Lui, il riacquisto della vita soprannaturale della grazia perduta col peccato, la riapertura del Cielo.

4) Risplende la *bontà divina* la quale, anziché abbandonare la donna (origine del male) all'abiezione che si era meritata, volle riabilitarla, di modo che come da essa ha avuto origine la morte, da essa avesse anche origine la vita.

2. *Riguardo all'uomo*. Convenientissima riguardo a Dio, la Corredenzione ci appare non meno conveniente anche riguardo all'uomo. Era infatti conveniente che anche una pura creatura — qual è la Vergine — avesse dato quella parte di soddisfazione al peccato di cui era capace, soddisfazione unita a quella dell'Uomo-Dio Redentore.

Inoltre, come un membro dell'umanità (Eva) aveva cooperato con Adamo alla rovina del genere umano, così era conveniente che un altro membro del genere umano, un puro essere umano (Maria) avesse cooperato alla redenzione del medesimo.

B) *Natura della Corredenzione Mariana*. Stabilito il *fatto* della Corredenzione in senso stretto, con prove desunte dalle fonti stesse della Rivelazione, è necessario adesso indagare la *natura* stessa o le modalità di un tale fatto.

La Passione di Cristo e la Compassione di Maria — come abbiamo dimostrato — hanno operato la nostra Redenzione. Ma in che modo? S. Tommaso (*S. Th.*, III, q. 48) insegna che la Passione di Cristo ha operato la nostra Redenzione in quattro modi: a modo di merito (meritandoci la grazia per

duta col peccato); a modo di soddisfare (soddisfacendo pel peccato); a modo di sacrificio (offrendo se stesso, come vittima, sulla croce); a modo di redenzione (offrendo i suoi meriti e le sue soddisfazioni, acquistate col sacrificio della croce, come prezzo del nostro riscatto). Orbene, Maria, con la sua Compassione, ha cooperato alla nostra Redenzione in questi quattro modi, ossia: meritando insieme con Cristo (almeno *de congruo*) la grazia perduta dall'uomo; offrendo, insieme a Cristo, la Vittima divina all'Eterno Padre per la riconciliazione di Lui con l'uomo; versando, insieme a Cristo (con le sue soddisfazioni e coi suoi meriti), il prezzo della nostra Redenzione. Su queste quattro modalità di cooperazione alla nostra Redenzione il consenso dei sostenitori della cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva, può dirsi moralmente unanime.

Il dissenso incomincia quando si passa a determinare, in particolare, la *natura* delle quattro cosiddette modalità con le quali Maria ha cooperato alla nostra Redenzione, ossia: la natura del suo merito, la natura della sua soddisfazione, la natura del suo sacrificio, la natura del suo influsso nella Redenzione.

1. *Natura del merito corredentivo di Maria.* Il primo a parlare del merito di Maria — come abbiamo di già accennato — è stato Eadmero di Canterbury (all'inizio del sec. XII), seguito poi dal Tauler, da Ambrogio Catarino, ecc. Nel sec. XVII, Giovanni Martinez de Ripalda († 1648), per primo (a quanto sembra) incominciò a parlare della possibilità e Cristoforo Ortega († 1686) dell'esistenza di un merito corredentivo « de condigno », contro molti altri teologi di quel secolo che si limitavano ad un merito « de congruo », per cui il Salazar formulò l'assioma teologico, accettato poi da moltissimi: « Ciò che Cristo ci ha meritato *de condigno*, Maria ce l'ha meritato *de congruo* (Cfr. i testi presso Carol, *op. cit.*, p. 486 ss.). Due soli, nel sec. XVIII, sostennero il merito corredentivo « de condigno »: i francescani Carlo del Moral e Domenico Lossada (Cfr. Carol, *op. cit.*, p. 488). Nel sec. XIX, non si conosce alcun sostenitore del merito « de condigno », mentre se ne conoscono parecchi i quali sostengono il merito « de congruo » (Cfr. Carol, *op. cit.*, p. 488). In questo nostro sec. XX, parecchi teologi, specie gli Spagnoli (nel Congresso Mariologico Internazionale del 1950), si sono schierati in favore del merito « de condigno » da essi suddiviso in due generi: uno « de condigno ex toto rigore iustitiae » (quando vi è uguaglianza non solo tra l'opera meritoria e il premio, ma anche tra il premiante e il premiato), e l'altro « de condigno ex mera condignitate », oppure « de condigno relativo », « de condigno sec. quid » (quando manca l'eguaglianza tra il premiante e il premiato). Il primo — così ritengono — è proprio di Cristo, il secondo invece è proprio di Maria. I più, tuttavia, ritengono ancora un merito « de congruo ». Vi è però chi al termine « de congruo » preferisce quello di « supercongruo ».

Sembra che la questione (*de nomine*) possa essere risolta appellando « de digno » il merito corredentivo di Maria.

Il termine « de digno », infatti (un merito cioè *degno* della missione corredentrice di Maria, frutto di una grazia sociale), salva la eguaglianza fra l'opera meritoria (il merito corredentivo) e il premio (la redenzione del genere umano), non già la eguaglianza tra il premiante e il premiato. Il termine « de digno », così inteso, in forza del suo stesso significato etimologico, viene ad esprimere esattamente, da solo, l'identica realtà da altri espressa con due termini, dei quali il secondo è una specie di correttivo del primo (*de condigno ex mera condignitate*, o *de condigno secundum quid*, o *de condigno relativo*).

Il merito di Cristo poi, essendo di valore infinito, dovrebbe chiamarsi « meritum excellentiae » (anziché « de condigno *ex toto rigore iustitiae* », o « de condigno *absoluto* »). In tal modo i termini merito « de condigno » e merito « de congruo » servirebbero ad esprimere, in modo ben determinato, il merito dei semplici cristiani, mistici membri di Cristo.

Posta e risolta in tal modo la spinosa questione terminologica della natura del merito corredentivo di Maria, sembra impossibile un ulteriore dissenso, sia pure di sole parole, fra tutti i sostenitori del merito corredentivo della nuova Eva.

2. *Natura della soddisfazione corredentiva di Maria.* Il primo a parlare, in modo esplicito, del valore soddisfattorio di Mar . par che sia stato (come abbiamo già rilevato) S. Bernardo: « Essa (Maria) soddisfaccia al Padre per la madre (Eva) » (PL 183, 62). Al Mellifluo han fatto eco Arnoldo di Chartres, S. Bonaventura e moltissimi altri. Tutti costoro sostengono una soddisfazione mariana « de congruo », mentre altri (Urrutigoyti, de Vega, del Moral, Lossada) han sostenuto una soddisfazione « de condigno » (Cfr. Carol, *op. cit.*, pp. 488-491).

Che dire?... Anche qui sembra che si debba ripetere ciò che è stato detto intorno al merito corredentivo di Maria. Si tratta quindi di una soddisfazione « de digno », ossia, degna della sua missione Corredentrice, e non già di una soddisfazione « de congruo » oppure « de condigno »: termini da lasciarsi al merito e alla soddisfazione dei semplici fedeli; mentre la soddisfazione redentrice di Cristo si deve chiamare *di eccellenza* (*satisfactio per excellentiam*) poiché col suo valore infinito ha riparato l'infinita malizia del peccato.

3. *Natura della cooperazione di Maria al sacrificio redentivo.* Oltre al valore meritorio e soddisfattorio « de digno », la Compassione di Maria ebbe anche valore *consacrificale*, ossia, Ella cooperò alla nostra salvezza *a modo di sacrificio.* Questa terza modalità della Corredenzione non è che una logica conseguenza delle prime due modalità, poiché Cristo — con la sua Passione (morte *in fieri*) — e Maria — con la sua Compassione — meritarono e soddisfecero *sacrificando*, ossia, offrendo (Cristo) e cooffrendo (Maria) lo stesso sacrificio redentivo. Il primo a parlare della partecipazione di Maria al sacrificio di Cristo, par che sia stato, nel sec. XII (come abbiamo già rilevato), Arnoldo di Chartres (PL 189, 1726). Nei secoli susseguenti — specialmente nel sec. XVII — vari scrittori sottolineavano un tale aspetto. Il dissenso incomincia quando si cerca di determinare se una tale coofferta costituisca un atto sacrificale *propriamente* oppure *impropriamente* detto: questione intimamente connessa con quella del cosiddetto « Sacerdozio di Maria », così vivamente discussa in questi ultimi anni e tuttora in discussione. Si possono distinguere, in genere, due correnti diametralmente opposte.

1) La prima ritiene che l'offerta di Maria costituì un atto sacrificale e sacerdotale in senso vero e proprio; conseguentemente ammette in Maria un sacerdozio analogo al sacerdozio sostanziale di Cristo, incomparabilmente superiore non solo a quello mistico di tutti i cristiani, ma anche a quello ministeriale dei Sacerdoti (pur non avendo Maria il carattere sacerdotale). Così ritiene, per es., il P. Petazzi (*Teologia Mariana*, Venezia, pp. 43-45), il P. Seiler H. (*Corredemptrix*, Roma 1939, pp. 14-32, 131, 138), Sauras E. (*¿Fué sacerdotal la gracia de María?*, in « Est. Mar. » [1948] 387-424). Secondo il P. Sauras, l'ordinazione sacerdotale di Maria fu costituita dalla sola grazia della sua spirituale maternità, analogamente alla grazia capitale del Redentore (l. c., p. 424).

2) La seconda corrente — alla quale aderisce il maggior numero dei Mariologi — pur ammettendo che l'offerta fatta da Maria sul Calvario (abdicando ai « diritti materni » ch'Ella aveva su di Lui) costituì una vera e propria cooperazione al sacrificio redentivo di Cristo, nega tuttavia che una tale cooperazione rivesta la modalità di un vero e proprio atto sacrificale e sacerdotale: conseguentemente, negano in Maria un vero e proprio sacerdozio. L'unico sacerdozio perciò che possa e debba attribuirsi alla Vergine è quello proprio di tutti i cristiani, quantunque in grado incomparabilmente superiore, a causa della sua singolare missione e dignità. Ella è un membro *eminente*, singolare, del mistico corpo di Cristo. Con ragione perciò il Santo Offizio ha proibito che Maria venga rappresentata con vesti sacerdotali ed ha vietato il titolo di « Vergine-Sacerdote » (Cfr. Laurentin, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, in « Marianum » 10 [1948] 160-178). Si tratta di un titolo perlomeno equivoco e perciò da bandirsi.

4. *Natura della cooperazione di Maria alla Redenzione stessa.* Questa quarta ed ultima modalità è come la logica conseguenza e — si potrebbe dire — il riepilogo, la sintesi delle tre modalità precedenti, alle quali nulla aggiunge di reale e di positivo. La « redenzione », infatti, è una locuzione metaforica che esprime, per se stessa, *una soluzione del prezzo* fatta a Dio per la liberazione dell'uomo dalla schiavitù di Satana nella quale era incorso peccando. Dice perciò — in senso proprio — la liberazione dell'uomo peccatore dal reato di *colpa* e dal reato di *pena* (ossia, dalla schiavitù di Satana), liberazione fatta con il sacrificio della Croce, ossia, col valore *meritorio* e *soddisfattorio* della Passione di Cristo e della Compassione di Maria (*prezzo* della liberazione da tale schiavitù).

Il primo a parlare in modo esplicito di questa modalità pare che sia stato Arnoldo di Chartres, e, più ancora, S. Bonaventura, lo pseudo-Alberto M. e poi innumerevoli altri (Cfr. Carol., *op. cit.*, pp. 404-496, 563-568).

Anche sulla natura di questa quarta formalità della cooperazione immediata di Maria alla Redenzione del genere umano, non esiste ancora un pieno accordo. Si possono distinguere, infatti, tre sentenze: la prima è la più comune; le altre due, invece, sono piuttosto particolari. Esse, tuttavia, non

si escludono, anzi, piuttosto, si completano.

1) La prima — la sentenza più comune — ritiene che la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione consista precisamente nel fatto che i suoi meriti e le sue soddisfazioni (insieme ai meriti e alle soddisfazioni di Cristo, e appoggiati ai medesimi) sono stati *richiesti e accettati* dall'Eterno Padre per la riconciliazione del genere umano con Lui, ossia, han costituito un unico totale principio della nostra salvezza. Così, tra gli altri, ritiene M.-I. Nicolas, O.P. (*La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption*, in « Rev. Thom. » 47 [1947] 20-42) insieme a molti altri.

2) La seconda sentenza spiega la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione mediante *un certo influsso morale* che Ella avrebbe esercitato *sulla volontà stessa di Cristo*, in modo da determinarlo moralmente ad offrire se stesso in sacrificio per tutto il genere umano. Egli — Cristo — sarebbe stato mosso dall'ardente supplica e intercessione di Maria Madre sua, rappresentante, per divino consiglio, fin dall'Incarnazione, tutta la umanità: commosso dai meriti (« de congruo ») di Lei, Cristo avrebbe dato in dono, a tutta l'umanità, i meriti (« de condigno ») della sua Passione e morte; e l'Eterno Padre li avrebbe accettati, insieme a quelli di Maria, per la nostra redenzione. L'ardente supplica di Maria presso il Figlio sarebbe stata perciò una « conditio sine qua non » della Redenzione del genere umano. Mentre quindi la prima sentenza concentra la cooperazione immediata di Maria nell'*offerta* del sacrificio della croce, questa seconda sentenza invece la concentra sulla *volontà umana* di Cristo. A coloro i quali obiettano che, secondo la S. Scrittura, Cristo, nel compiere la Redenzione, appare completamente ed unicamente dipendente dalla volontà del Padre, e non già da quella della Madre, i sostenitori di questa seconda sentenza rispondono dicendo che tutto, in definitiva, dipende dalla volontà dell'Eterno Padre, la quale giunge a Cristo tramite la volontà umana di Maria. Così ritengono i Padri H. Seiler e P. Straeter, S.J. (*De modalitate Corredemptionis B. M. Virginis*, in « Gregorianum » 28 [1957] 320-323).

3) La terza sentenza ritiene che Maria, come vera Madre di Cristo, aveva uno stretto diritto di proteggere la vita del suo divin Figlio da tutti gli ingiusti aggressori. Con l'abdicazione ad un tale naturale diritto (abdicazione dolorosa contenuta implicitamente nel libero consenso da Lei dato alla maternità messianica) Ella veniva a rimuovere, obbedendo all'Eterno Padre, un impedimento all'immolazione sacrificale del Figlio, e, in tal modo, forniva l'elemento *materiale* per l'atto redentivo (vale a dire, forniva ciò da cui procede la « materialità » della Redenzione: la vita, il sangue del Figlio da effondersi quale « prezzo » della Redenzione), mentre Cristo costituiva l'elemento *formale* (il sacrificio cioè della propria vita, l'effusione del sangue, « prezzo » della Redenzione), in obbedienza al decreto dell'Eterno Padre. Nella prevaricazione, Adamo appare come principio « formale », mentre Eva vi appare come principio « materiale ». Eva, infatti, cede a Satana e presenta ad Adamo il frutto proibito, la « materia intorno alla quale » si ha il peccato di Adamo, iniziando così il peccato (« dalla donna ha avuto inizio il peccato »: Eccl. 25, 33); Adamo poi « ascolta la voce della sua compagna » (Gn. 3, 17) e mangiando il frutto ricevuto da Eva, consuma, come principio « formale », il peccato, la rovina dell'umanità.

La nostra redenzione perciò dipende dalla rinunzia di Cristo, come da elemento formale, e dalla rinunzia di Maria, come da elemento materiale. Questa rinunzia di Maria non è meramente accessoria, ma è necessaria in quanto richiesta per disposizione divina. I due elementi, tuttavia, costituiscono un'unica causa morale della nostra Redenzione. Inoltre, siccome l'obbedienza di Cristo imprime il suo carattere soteriologico alla cooperazione di Maria, i suoi meriti a nostro vantaggio diventano corredentivi « de condigno ». Tale è la opinione del P. Tiburzio Gallus, S.J. (*Ad B. M. Virginis in Redemptione cooperationem*, in « Divus Thomas » (Plac.) 51 [1948] 113-135; Id., *Mater dolorosa « principium materiale » Redemptionis obiectivae*, in « Marianum » 12 [1950] 227-249).

BIBL.: FRIETHOFF C., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Roma 1936; DILLENSCHNEIDER CL., C.SS.R., *Marie au service de notre Rédemption: le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice*, Haguenau 1947; ID., *Pour une Corédemption mariale bien comprise*, in « Marianum » 11 (1949) pp. 121-258; ID., *Le mistère de la Corédemption mariale*. Theories nouvelles. Exposé, appréciation critique, synthèse constructive, Vrin, Parigi, 1951; CAROL J. B., O.F.M., *De Corredemptione B. V. Mariae*. Disquisitio positiva, Civitas Vaticana, 1950, 643 pp.; BERTETTO D., S.D.B., *Maria Corredentrice. La cooperazione prossima e immediata di Maria alla Redenzione cristiana*, Ed. Paoline, Alba, 1951, 146 pp.; il vol. II (1943) e il vol. XIX (1958)

di «Est. Mar.» è tutto sulla Corredenzione; anche il vol. II (1951) di «Mar.-St.» è tutto sullo stesso soggetto.

II. *M. di Maria nella distribuzione delle grazie* (ossia, cooperazione all'applicazione dei frutti della Redenzione). La divina tragedia della Redenzione degli uomini ha due atti o aspetti: quello con cui essa venne *operata* e quello con cui essa viene di continuo *applicata* ai singoli individui del genere umano. La cooperazione di Maria si estende sia all'uno che all'altro di questi due atti. Il primo vien chiamato da alcuni «mediazione terrestre» e il secondo «mediazione celeste». Dopo aver illustrato la cooperazione di Maria al primo di questi due atti (*fatto* e *natura* della cooperazione alla Redenzione), passiamo ora ad illustrare il secondo.

Anche qui illustreremo i due punti fondamentali della questione, vale a dire: 1) il *fatto* della cooperazione di Maria all'applicazione dei frutti della Redenzione (ossia, alla distribuzione di tutte le grazie); 2) la *natura* di una tale cooperazione.

A) *Il fatto della cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie.*

Preliminari. 1. *Spiegazione dei termini.* Intendiamo provare che Maria coopera, ossia, ha una causalità (ne determineremo poi la *natura*) nell'applicazione dei frutti della Redenzione, ossia, nella distribuzione di tutte e singole le grazie divine, a tutti e singoli gli uomini (nella cosiddetta Redenzione *soggettiva*). Si tratta perciò di una cooperazione o causalità universale, sia oggettivamente sia soggettivamente: *oggettivamente*, poiché si estende a *tutte* le grazie (grazia santificante, grazie attuali, virtù teologiche e morali infuse, doni dello Spirito Santo, carismi ed anche favori temporali in quanto sono ordinati al bene spirituale), ossia, si estende a tutto ciò che dà, conserva, accresce e perfeziona la vita soprannaturale della grazia divina; *soggettivamente*: poiché si estende a tutti gli uomini di ogni tempo, nessuno eccettuato, e perciò sia a quelli che hanno preceduto Maria sia a quelli che l'hanno susseguita (specialmente dopo la sua gloriosa Assunzione): ai primi, a modo di causa *finale*, ossia: Iddio ha dato loro la grazia in vista dei futuri meriti di Cristo e di Maria; ai secondi, invece, a modo di causa *efficiente* almeno morale, ossia: Iddio ha dato e dà loro la grazia mediante l'*attuale* cooperazione di Maria. Ciò si suole significare con l'espressione metaforica: per volere di Dio «tutte le grazie passano *attraverso le mani di Maria*», anche quelle che noi chiediamo direttamente sia a Cristo, o a Dio, sia ai vari Santi. Tutte le grazie: non si ha alcun indizio di qualche eccezione. Con ciò però non s'intende dire che non si possa ottenere da Dio alcuna grazia senza chiederla *esplicitamente* a Maria. Si dice *esplicitamente*, poiché implicitamente vi è sempre l'invocazione a Maria, dal momento che noi chiediamo a Dio le grazie sempre secondo l'ordine da Lui stabilito; e l'ordine da Lui stabilito è precisamente questo, di non concedere alcuna grazia se non attraverso la cooperazione o la causalità di Maria.

2. *Nota teologica.* Siccome una tale tesi — come vedremo — è insegnata apertamente e ripetutamente dal Magistero ecclesiastico ordinario ed universale, riteniamo che essa sia da ritenersi non solo teologicamente certa, ma anche di *fede divina*, quantunque non ancora solennemente definita.

3. *Gli avversari.* I Protestanti e gli acattolici, in genere, negano una tale verità. Tra i cattolici, nel sec. XVII, essa fu rigettata, come priva di fondamento, da Teofilo Raynaud S.J. (*Diptycha Mariana*, 10, 14; Op. omn. 7, Lione 1665, p. 224), nel sec. XVIII da Lodovico Antonio Muratori (Lamindo Pritanio) il quale la bollava di «errore», di «esagerazione devota» (*Della regolata devozione dei Cristiani*; Opere, vol. 6, Arezzo 1768, pp. 199-200), difeso poi da un «Anonimo» (suo nipote), e dal P. Giovanni Crisostomo Trombelli (*B. V. Virginis vita et gesta*, presso Bourassé, IV, 27-75). Recentemente poi si sono pronunziati in modo simile i professori Giovanni Ude (*Ist Maria die Mitlerin aller Gnaden*? Bressanone 1928), Antonio Fischer (in «Beilage zur Ausburger Postzeitung», febbraio 1924. Cfr. «L'ami du Clergé» (42 [1925] pp. 49-51), il Poschmann (Cfr. «Theologische Revue», 27 [1928] col. 261-265), e Jean Guitton (Cfr. Most G., *Jean Guitton and the Mediatrix of all Graces*, in «The Homiletic and Pastoral Review» 53 [1953] pp. 698-701). Costoro ammetono che Maria influisce nella elargizione di tutte le grazie non già in modo diretto, ma solo in modo indiretto, in quanto cioè ci ha dato Cristo che è la fonte di ogni grazia.

1. *L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.* I Romani Pontefici, particolarmente nell'ultimo secolo, hanno insegnato ripetutamente, in modo esplicito e in documenti diretti a tutta la Chiesa, appellandosi alla fede della medesima, una tale verità. Ci limitiamo qui ai principali.

1) Benedetto XIV ha appellato Maria Santissima « fiume celeste con il quale tutti i doni della grazia vengono portati nel cuore dei poveri mortali » (Bolla *Gloriosae Dominae* del 27 settembre 1748; Op. omn., vol. XVI, ed. Prati 1846, p. 428).

2) Pio VII (1800-1823) appella Maria « Dispensatrice di tutte le grazie » (*Ampliatio privilegiorum ecclesiae B. M. Virginis ab angelo salutatae in coenobio Fratrum Ordinis Servorum B. M. V. Florentiae*, A. D. 1806, presso Bourassé, VII, col. 546).

3) Pio IX (1846-1878) asserisce che « Dio ha affidato a Maria il tesoro di tutti i beni, affinché ciascuno sappia che attraverso di Lei noi otteniamo ogni speranza, ogni grazia ed ogni salvezza, poiché è sua volontà che noi otteniamo ogni cosa per mezzo di Maria » (nella Enciclica *Ubi primum* del 1849).

4) Leone XIII (1878-1903) faceva queste vigorose affermazioni: « Con tutta verità e proprietà è lecito affermare che, dell'immenso tesoro di ogni grazia recataci da Cristo (giacché la grazia e la verità per Gesù Cristo fu fatta) niente assolutamente (« nihil prorsus ») viene a noi comunicato, così avendo stabilito Iddio, *se non per mezzo di Maria*. E siccome a nessuno è dato di andare al Padre se non per mezzo del Figlio, così, ordinariamente, nessuno può andare a Cristo se non per mezzo della sua Madre ... Quanta sapienza e misericordia risplende in questa disposizione della Provvidenza divina! ... Questo piano di tenera misericordia da Dio attuato in Maria e da Cristo ratificato con la sua ultima volontà, fu, fin dall'inizio, compreso con immensa gioia dai SS. Apostoli e dai primi fedeli; fu compreso ed insegnato dai venerandi Padri della Chiesa; fu concordemente compreso, in ogni tempo, dal popolo cristiano ... Non si spiegherebbe senza una *fede divina* il prepotente impulso che ci spinge e dolcemente ci trascina a Maria » (Encicl. *Octobri mense* del 22 settembre 1891; Cfr. ASS 24 [1891] 195-196). Altrettanto ripete nelle Encicliche *Supremi Apostolatus* del 1883 e *Superiore anno* del 1884.

5) S. Pio X (1903-1914) dichiara Maria « Distributrice di tutte le grazie che Cristo ci ha conquistate con la sua morte e col suo sangue » (Encicl. *Ad diem illum* del 2 febbraio 1904; Cfr. ASS 36 [1903-1904] 453-454).

6) Benedetto XV (1914-1922) asseriva che « siccome tutte le grazie che l'Autore di ogni bene si degna concedere ai poveri discendenti di Adamo, per un benevolo disegno della Provvidenza divina, vengono dispensate dalle mani della SS. Vergine », ne deduceva che anche la grazia di una buona morte ci viene attraverso le mani di Maria (Lett. Ap. *Inter sodalicia* del 1918: AAS 10 [1918] 182). Dichiarava inoltre (in seguito ad un « voto » del P. Lépicier) che « tutti i doni, anche i miracoli operati dai Santi, debbono attribuirsi alla mediazione della Madre di Dio », poiché Essa è appellata dai Padri « Mediatrice di tutti i Mediatori » (Cfr. *Actes de Benoît XV*, vol. II, 1926, p. 22). Infine, nel 1921, dietro richiesta del Card. Mercier, istituiva la festa, con Messa ed Ufficio, di « Maria Mediatrice di tutte le grazie » (Cfr. « La Vie Diocésaine », 10 [1921] pp. 96-106).

7) Pio XI (1922-1939) chiama Maria « Mediatrice di tutte le grazie presso Dio » (Encicl. *Miserentissimus Redemptor*; Cfr. AAS 20 [1928] 178).

8) Pio XII (1939-1958) in vari documenti ha insegnato esplicitamente una tale verità (Cfr. Bertetto D., *La Mediazione celeste di Maria nel Magistero di S. S. Pio XII*, in « Euntes docete », 9 [1956] pp. 134-159). Così, per es., nel Radiomessaggio del 13 maggio 1946, tra l'altro, asseriva: « Associata come Madre e Ministra al Re dei Martiri nell'opera ineffabile dell'umana Redenzione, gli è sempre associata, con un potere quasi immenso, nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano » (Cfr. « L'Osservatore Romano », 19 maggio 1946; AAS 38 [1946] 266).

Al chiaro insegnamento degli ultimi Papi sull'argomento ha fatto eco l'Episcopato in vari Concili provinciali, e nella Lettera inviata da ben 450 Vescovi al Card. Mercier in favore della definizione dogmatica della Mediazione universale di Maria nella distribuzione di tutte le grazie (Cfr. « Regina dei Cuori », 8 [1921] p. 57).

2. *Fondamenti biblici.*

1) Nel *Vecchio Testamento* abbiamo il cosiddetto Protovangelo (Gn 3, 15): « Io porrò inimicizie ... ». In questo testo, Maria ci vien presentata intimamente ed indissolubilmente associata a Cristo in tutta l'opera della nostra salvezza; ma l'opera della nostra salvezza — come abbiamo rilevato nei « Preliminari » — abbraccia due atti o fasi: l'acquisto di tutte le grazie (la cosiddetta Redenzione oggettiva) e la distribuzione delle medesime (la cosiddetta Redenzione soggettiva). Maria quindi, unita a *tutta* l'opera della nostra salvezza, come ha cooperato all'acqui-

sto di tutte le grazie, così coopera anche alla distribuzione delle medesime.

2) Nel *Nuovo Testamento* abbiamo la proclamazione della maternità soprannaturale, universale di Maria (Gv 19, 26-27), nella quale è implicita la distribuzione di tutte le grazie, poiché, in definitiva, s'idenfica con essa. Maria, infatti, quale madre soprannaturale di tutti gli uomini, comunica a tutti la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale o santificante), la conserva, la sviluppa, la perfeziona (mediante le grazie attuali) fino a che la vita di grazia non si muti in vita di gloria, e la vita del tempo in vita dell'eternità. La maternità soprannaturale di Maria, quindi, proclamata da Gesù sul Calvario, include, da parte di Maria, la cooperazione alla distribuzione di tutte le grazie, di tutti i frutti della Redenzione, anzi, si identifica con essa.

Effettivamente, i benefici divini si dividono in due serie: quelli spirituali e quelli materiali. Orbene, il *primo* della serie dei benefici *spirituali*, la santificazione del Battista (Lc 1, 41-45), e il *primo* della serie dei benefici *materiali*, la conversione dell'acqua in vino alle nozze di Cana di Galilea (Gv 2, 1-11) si sono avuti con la cooperazione di Maria. Nulla, perciò, vieta, anzi, è al sommo conveniente che anche *tutti* gli altri benefici delle stesse due serie si abbiano col concorso di Maria.

3. *Fondamenti tradizionali.* La Tradizione sul nostro argomento si può dividere in tre grandi periodi: 1) dal sec. I al sec. VIII; 2) dal sec. VIII al sec. XVI; 3) dal sec. XVI al sec. XX.

1) *Dal sec. I al sec. VIII.* In questo primo periodo la verità che ci occupa è contenuta in modo *implicito* nella dottrina di *Maria nuova Eva*, associata a Cristo, nuovo Adamo, nell'opera della Redenzione, ossia, nell'opera della rigenerazione soprannaturale dell'umanità alla vita della grazia perduta col peccato dei due capostipiti. Eva e Maria sono le prime madri dell'umanità: Eva fisicamente, secondo la carne, e Maria spiritualmente, secondo lo spirito, nell'ordine soprannaturale della grazia. Orbene, è proprio della madre dare la vita, conservarla, svilupparla: cosa che, nell'ordine soprannaturale — come abbiamo di già rilevato — si identifica con la distribuzione di tutte le grazie, sia quella abituale che quelle attuali.

Il testo più esplicito di questo primo periodo è quello di Theoteknos vescovo di Livias (del sec. VI) nella «Omelia sulla Assunzione della santa Theotòkos», n. 9, recentemente edita dal Wenger: «Ella è partita per il cielo come Mediatrice di tutti... E siccome Ella è sicuramente accetta presso Dio, Ella ci procura le grazie spirituali... Durante il tempo in cui Ella era sulla terra, Ella vegliava su tutti, Ella era come una provvidenza universale per tutti i suoi soggetti. Elevata al cielo, Ella rimane per il genere umano un baluardo inespugnabile, intercedendo per noi presso il suo Figlio e Dio» (Wenger A., A.A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle.* Études et Documents, Paris 1955, pp. 289-291).

2) *Dal sec. VIII al sec. XVI.* In questo secondo periodo e, in modo particolare, nel sec. XII, si ha il passaggio della nostra tesi dall'implicito all'esplicito. In Oriente: S. Germano di Costantinopoli († 733) così apostrofa Maria: «Nessuno se non per mezzo tuo, o Santissima, raggiunge la salvezza. Nessuno, se non per mezzo tuo, viene liberato dai mali. Nessuno, se non per mezzo tuo, riceve doni. Nessuno, se non per mezzo tuo, riceve per misericordia il dono della grazia» (*Homil. in S. Mariae Zonam*, PG 98, 307). In Occidente: S. Pier Damiani († 1072) così dice alla Vergine: «Nelle tue mani si trovano i tesori delle misericordie di Dio» (*Serm. 44, in Nativ. B. M. V.*, PL 144, 740).

Colui però che ha formulato in termini precisi ed inequivocabili la nostra tesi è S. Bernardo († 1153), vero «Dottore della Mediazione Mariana». Asserisce: «Questa è la volontà di Colui che stabilì che noi avessimo tutto pel tramite di Maria... Egli ti diede Gesù quale Mediatore. Cosa non potrebbe ottenere un tale Figlio da un tale Padre?... Maria te lo ha dato *come fratello.* Ma forse tu hai timore della sua divina Maestà poiché, pur diventando uomo, Egli rimane tuttavia Dio, vuoi avere anche chi *interceda per te* presso di Lui? Corri a Maria!» (*In Nativ. B. M. V.*, PL 183, 441). Ed altrove: «Iddio ha voluto che non avessimo nulla che non passasse attraverso le mani di Maria» (*Homil. 3, in Vigil. Nativ. Dom.*, n. 10, PL 183, 100).

Si notino qui tre cose: 1) si tratta di mediazione *universale*, riguardante tutte le grazie; 2) si tratta di mediazione *diretta*, per via cioè d'intercessione, e non solo *indiretta*, ossia, per averci dato Gesù, fonte di ogni grazia, come pretende il Prof. Ude (*op. cit.*,

pp. 86-87); 3) si tratta di una mediazione che è conseguenza *del volere divino*, della posizione di Maria, nuova Eva, nel piano divino dell'ordine presente. In tale senso i testi del Mellifluo Dottore sono stati intesi ed echeggiati, di secolo in secolo, da Papi, Teologi, Oratori, Poeti (tra i quali merita speciale menzione l'Alighieri), ecc.

A S. Bernardo fecero eco i suoi discepoli ed innumerevoli altri, fra i quali lo ps.-Alberto M., Riccardo da S. Lorenzo, S. Bonaventura, Giacomo da Varazze, Giovanni Gersone, ecc. (Cfr. Roschini G., *La Madonna...*, vol. II, pp. 450-468). Lo ps.-Alberto M. asserisce che Maria « è piena di tutte, numericamente, le grazie, le quali tutte, numericamente, passano per le sue mani » (*Mariale*, q. 164). Sono anche degni di particolare menzione Teofane Niceno e S. Bernardino da Siena. Il primo afferma: « Dico in modo assoluto che, di tutti i doni esimi ed increati dello Spirito divino che ci vengono impartiti e che ci saranno ancora impartiti, e mediante i quali veniamo costituiti fratelli e coeredi di Cristo, la Dispensatrice e la genuina Distributrice è la Madre di Colui che, per la sua ineffabile bontà, volle esser chiamato nostro fratello, e ciò non solo perché Ella dispensa i doni del Figlio suo secondo la natura ai fratelli di Lui secondo la grazia, ma anche perché Ella li impartisce ad essi come a figli propri e genuini non tanto per la cognizione della natura quanto per quelli della grazia » (*Sermo in SS. Deiparam*, ed. Jugie, Roma 1935, p. 205).

S. Bernardino da Siena afferma: « Tutti i doni, le virtù e le grazie dello Spirito Santo, vengono concesse per le mani di Lei a chi Ella vuole » (*Serm. 5, de Nativ. B. M. V.*, cap. 8, Op. omn., vol. IV, Lugduni 1650, p. 96).

3) *Dal sec. XVI al sec. XX.* In questo periodo, la nostra tesi non solo viene comunemente asserita — come nel periodo precedente — ma viene anche illustrata, approfondita, precisata, dimostrata, discussa e finisce col diventare pienamente vittoriosa.

Nel sec. XVI sono degni di particolare menzione S. Tommaso da Villanova, Alfonso Salmerón, Giovanni Osorio e Pietro Morales. S. Tommaso da Villanova afferma: « Tutto ciò che vien dato al genere umano, non viene dato senza di Lei ... » (*Concio Dom. 2 post Epiph.*, Ed. de Vitte, t. 4, p. 214: Cfr. V. Capánaga, O.S.A.R., *La mediación de la Virgen María según Santo Tomás de Villanueva*, in « Est. Mar. » 1 [1942] pp. 271-283). Alfonso Salmerón S.J. asserisce altrettanto: « Tutti i doni delle grazie e i benefici di Dio non discendono a noi se non per mezzo della Vergine » (*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, tract. 5, vol. 3, Coloniae Agrippinae 1604, pp. 39-40). Giovanni Osorio S.J. diceva: « Siccome da Essa dipende ogni nostro bene nessuno può dire: posso fare a meno di Maria » (*Concio de singulari devotione ad B. M. Virginem et de eius Rosario*, t. IV, p. 29). Pietro Morales: « Cristo Signore è la fonte, Maria è l'acquedotto ... Nessuna grazia viene dal cielo sulla terra che non passi per le mani di Maria » (*In cap. I Matthaei*, L. II, Tract. IX, p. 159, Ed. 1869).

Nel sec. XVII, si incomincia, col P. Poiré († 1637), a proporre e a provare il nostro tema *in forma di tesi*, mentre nei secoli precedenti vi si accennava solo occasionalmente. Il P. Poiré stabilisce la tesi: « La S. Vergine dispone di tutte le grazie del Salvatore in particolare ». E spiega quell'« in particolare » distinguendo tre diverse maniere, vale a dire: *a*) per aver ricevuto in sè l'Autore della grazia; *b*) perché s'impegna ad impetrare, in generale, le grazie necessarie alla nostra salvezza; *c*) perché ci ottiene tutte e singole le grazie. Prova poi la sua tesi con tre ragioni, ossia: *a*) perché vede distintamente in Dio ogni nostra necessità; *b*) perché Madre di Cristo e Madre dei cristiani, membri di Cristo, « portandoci Ella nei suoi fianchi fino a che siamo qui sulla terra »; *c*) perché « Ella ha ricevuto, in modo eminente, le grazie e i favori di tutti gli stati e di tutte le condizioni che si trovano, sia tra gli Angeli che tra gli uomini », avendo Ella meritato « per titolo di convenienza » tutte le grazie meritate da Cristo « per titolo di giustizia » (*La triple couronne de la B. V. Mère de Dieu*, tr. II, cap. 10, § 3, ed. 1849, pp. 382-386).

Sono degni di particolare menzione, nel sec. XVII, Francesco Suárez, S. Roberto Bellarmino, Stefano Binet S.J., Ferdinando Quirino de Salazar S.J., Giorgio De Rhodes S.J., Cristoforo de Vega S.J., Giovanni Crasset S.J., Giustino Wiechowita O.P., Angelo Paciuchelli, il Ven. Olier, S. Giovanni Eudes, Enrico M. Boudon, Giov. Batt. Novati, Bossuet ecc. e soprattutto S. Luigi M. da Montfort il quale su questo caposaldo mariologico ha basato la sua robusta spiritualità mariana contenuta nel « Trattato della vera devozione » e nel « Segreto di Maria » (Cfr.

Roschini G., *La Madonna...*, vol. II, pp. 471-481).

Nel sec. XVIII la nostra tesi entra nella fase della *discussione*: sia la tesi che le prove di essa vengono sottoposte ad un esame critico rigoroso che sconfina nell'ipercritico presso Lodovico Antonio Muratori (Lamindo Pritanio) e presso il suo nipote (Lamindo Pritanio redivivo) che sorse in sua difesa. Contro le asserzioni del Muratori e del suo nipote insorsero parecchi, sia in Italia che all'estero (Cfr. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1414 ss.). Si distinsero, fra tutti, il P. Benedetto Piazza S.J. (*Christianorum in Sanctos, Sanctorumque Reginam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio a praepostera cuiusdam scriptoris reformatione, sacrae potissimum antiquitatis monumentis ac documentis vindicata simul et illustrata*, Palermo 1751), e S. Alfonso M. de Liguori, per il quale la nostra tesi era « vera ed indubitabile », mentre per i suoi predecessori era soltanto « pia e probabile » (*Le glorie di Maria*, ed. Napoli 1776, Introd., p. 4). Egli asserisce che una tale tesi « oggidì non può non asserirsi *comune* fra i Teologi e Dottori » (Ibid.), ed è « in tutto conforme a' sentimenti della Chiesa » (Ibid.).

Nel sec. XIX, dopo la reazione antimuratoriana, la nostra tesi non solo continuò ad essere comunemente asserita, senza voci discordi, ma penetrò anche, come tesi ben precisata, nei vari trattati teologici e mariologici (Cfr. Roschini G., *La Madonna...*, II, pp. 489-490).

Nel sec. XX si ha il pieno trionfo della tesi. Si inizia infatti la pubblicazione di imponenti *monografie* sull'argomento (Godts, Bittremieux, Lépicier); si inizia, per opera del Card. Mercier, un movimento inteso ad ottenere la definizione dogmatica della M. di Maria, per studiare la quale Benedetto XV istituiva tre commissioni di teologi: una romana, un'altra belga ed una terza spagnola; si giunge ad ottenere, da Benedetto XV, per opera del Card. Mercier († 1921), la « festa di Maria, Mediatrice di tutte le grazie » (31 maggio); si inizia la costruzione di templi in onore della Mediatrice di tutte le grazie: la prima è quella eretta dai PP. Montfortani a Lovanio nel 1922; si organizzano Congressi per l'approfondimento della tesi, a cominciare da quello di Bruxelles del 1922.

4. *Ragioni teologiche.* Tutti i principii mariologici, sia quello primario, sia quelli secondari, esigono che la Vergine venga proclamata Dispensatrice di tutte le grazie.

L'esige, innanzitutto, il primo principio della Mariologia, ossia, *la Maternità universale di Maria*, la maternità cioè sia verso Cristo che verso i cristiani. L'esige *la maternità* (fisica, naturale) *verso Cristo*, poiché il Figlio non può non avere una certa comunanza di beni con la Madre, non può non condividere con Lei il suo universale dominio, sia nel regno della natura che in quello della grazia. L'esige *la maternità* (spirituale, soprannaturale) *verso tutti i Cristiani*, ai quali Maria deve comunicare la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale) e tutte quelle grazie che la preparano, la conservano, la sviluppano (le grazie attuali) e perciò esiste un nesso strettissimo, inscindibile, anzi, una reale identità tra la spirituale maternità di Maria e la distribuzione di tutte le grazie.

Oltre al primo principio, esigono una tale conclusione anche tutti i principii secondari della Mariologia.

L'esige il « *principio di singolarità trascendente* »: in forza infatti della sua singolare, trascendente dignità, Maria ha un singolare, trascendente potere sul cuore di Dio, un singolare, trascendente dominio nel regno della grazia.

L'esige il « *principio di convenienza* »: 1) *da parte del Padre* il quale, avendo dato al mondo il suo divin Figlio per mezzo di Maria, era conveniente che desse al mondo, per mezzo di Maria, anche tutte le grazie dateci con Lui; 2) *da parte del Figlio*, il quale, avendo associato la Madre all'acquisto del tesoro di tutte le grazie, era del tutto conveniente che l'avesse associata a sè anche nella distribuzione del medesimo; 3) *da parte dello Spirito Santo*, poché tra lo Sposo e la Sposa vi è una certa comunanza di beni, di tutti i beni.

L'esige il « *principio di eminenza* »: se i Santi, infatti, possono impetrare da Dio molte grazie, è logico supporre che la Regina dei Santi, la più vicina a Dio, possa e debba impetrarle tutte, avendole tutte, a suo modo (*de digno*) meritate. Inoltre, in forza di un tale principio, Maria ha ricevuto in modo eminente tutte le grazie concesse a tutti gli altri e perciò da Lei ridondano sugli altri.

L'esige, infine, il « *principio di analogia* » o somiglianza fra Cristo e Maria: Mediatore, per natura, d'ogni favore il Figlio; Mediatrice, per grazia, di ogni favore, la Madre. Conseguentemente, « accostiamoci con fidu-

cia al trono della grazia », a Maria, « per trovare misericordia e grazia al momento opportuno ».

B) *Natura della cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie.*

Preliminari. 1. *La singolare importanza della questione* appare dalle grandi conseguenze della medesima riguardo alle relazioni che legano la Vergine alla vita intima della Chiesa, mistico Corpo di Cristo, e a quella dei suoi singoli membri.

2. *Il problema nei suoi termini precisi.* Intorno al *fatto*, ossia all'esistenza dell'influsso o cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte e singole le grazie a tutti e singoli gli uomini, esiste oggi — come abbiamo già veduto — un consenso moralmente unanime. Il dissenso incomincia allorchè si passa a determinare la *natura* di un tale fatto, se cioè un tale influsso o causalità sia soltanto *morale*, movendo cioè Dio, con la sua intercessione, a concedere agli uomini la grazia; oppure se, oltre ad un tale influsso morale, sia da ammettersi anche un influsso o causalità *fisica*, nel senso che Ella coopera con Dio (come strumento mosso da Dio, causa principale) alla produzione stessa della grazia nelle anime. Chi afferma e chi nega. La questione è del tutto analoga a quella della causalità della Umanità di Cristo e dei Sacramenti della Nuova Legge nella produzione della grazia.

3. *Tre sentenze.* Una *prima sentenza* (quella della causalità morale) ritiene che *Dio solo* produce immediatamente la grazia nelle anime, in vista dei meriti e della intercessione di Maria SS., la quale, per ciò, solo in modo mediato influirebbe in tale produzione, in quanto cioè con i suoi meriti e con la sua intercessione, muove Dio (a modo di causa finale) a produrre la grazia nell'anima. Sarebbe quindi soltanto causa morale della grazia.

Una *seconda sentenza* (quella della causalità fisica strumentale *dispositiva* alla grazia) ritiene che Maria produce immediatamente nell'anima degli uomini non già *la grazia* (prodotta soltanto da Dio in vista dei meriti e dell'intercessione di Lei) ma *la disposizione* alla grazia o un titolo esigitivo della medesima (ossia, la sua azione sarebbe come uno strumento indicativo della persona alla quale dev'essere concessa, da Dio, la grazia, non già uno strumento perfettivo o produttivo della medesima). Questa sentenza si riduce alla prima, poichè, in definitiva, è sempre Dio solo che produce direttamente la grazia nell'anima, senza servirsi, in tale produzione, di strumento alcuno.

Una *terza sentenza* (quella della causalità fisica strumentale *produttiva* della grazia) ritiene che Dio, causa principale, si serve di Maria (ossia, degli atti del suo intelletto e della sua intercessione) come di strumento fisico per produrre nell'anima degli uomini la grazia stessa (e non già una *disposizione* o un titolo esigitivo della grazia). La medesima grazia, perciò, viene simultaneamente prodotta da Dio, come da causa principale, dalla Umanità di Cristo (strumento ipostaticamente congiunto a Dio), da Maria (strumento separato supersacramentale), dai Sacramenti e dai loro Ministri (altri strumenti separati) strumentalmente, di modo che la stessa grazia è, subordinatamente, divina, cristiana, mariana e sacramentale, essendo essa prodotta da Dio (causa principale), da Cristo, da Maria e dai Sacramenti (cause strumentali).

Se questo problema si dovesse risolvere con la sola autorità, ossia, col numero degli aderenti alle tre sentenze, la terza sentenza riporterebbe indiscutibilmente la palma. Una diligente indagine su oltre un centinaio di Mariologi intorno alla presente questione, ha dato questo risultato: una quarantina circa sono in favore della prima e della seconda sentenza; una sessantina si dichiarano in favore della terza sentenza; cinque, circa, si dichiarano neutri. Si deve inoltre tener presente che i sostenitori delle prime due sentenze, fatta qualche rara eccezione, han trattato la questione solo di passaggio (senza approfondirla), mentre i sostenitori della terza sentenza l'han trattata di proposito, ampiamente. All'autorità quindi, come vedremo, si aggiunge anche il peso della ragione in favore della terza sentenza.

4. *Sintesi della dottrina metafisica delle cause.* Per rendersi pienamente conto della verità della terza sentenza e della scarsa attendibilità delle altre due, è utile richiamare brevemente alla memoria la dottrina metafisica delle cause.

La causa *efficiente* è quella che con la sua stessa azione produce l'effetto. La causa *finale*, invece, è quella che muove un altro a produrre l'effetto (e perciò non è essa stessa che, con la sua azione, lo produce).

La causa efficiente si suddivide, comunemente, in fisica e morale. Causa efficiente *fisica* è quella che con la sua azione fisica produce l'effetto; mentre causa efficiente *mo-*

rale è quella che, con la sua azione morale (col consiglio, con la preghiera, ecc.), muove un altro a produrre fisicamente l'effetto (si riduce perciò alla causa finale).

La causa efficiente fisica, a sua volta, si suddivide in *principale*, se produce l'effetto per *virtù propria* (che ha l'essere completo e stabile in essa; così, per es., il fuoco riscalda) ed in *strumentale*, se produce l'effetto per virtù *derivatale* dalla causa principale (la quale, perciò, ha in essa un essere incompleto, fluente; così, per es., la sega produce uno scanno). Lo strumento perciò ha una virtù *propria* (per es., il segare è proprio della sega) ed una virtù *strumentale* (per es., segando, produrre uno scanno). In forza della virtù propria, lo strumento influisce nell'effetto in due modi: *a*) inducendo nel soggetto, intorno al quale opera la causa principale, una *disposizione previa* all'effetto (per es., la sega, segando, ossia, scindendo il legno, lo dispose a ricevere la forma di scanno); *b*) *modificando la virtù* ricevuta dalla causa principale, di modo che l'effetto (prodotto insieme alla causa principale) sia bensì simile alla causa principale (al modello cioè che il falegname o l'artista ha nella sua mente) ma rivesta anche una modalità derivatagli dallo strumento stesso. Il primo modo d'influsso dello strumento (la disposizione previa) *precede* l'effetto; mentre il secondo (la modificazione della virtù ricevuta) *attinge* l'effetto stesso e perciò costituisce la *ragione formale* dello strumento.

Per prevenire poi le obiezioni che potrebbero essere fatte nell'applicazione di una tale teoria, è necessario tener presente che lo strumento di una causa illimitata, infinita (Dio) e lo strumento di una causa limitata, finita (l'uomo) in qualche cosa convengono ed in altre differiscono. *Convengono* in questo, che l'effetto viene attribuito *tutto* sia alla causa principale che a quella strumentale, e non già una parte all'una e un'altra parte all'altra: l'effetto infatti procede da entrambi: principalmente dalla causa principale e secondariamente da quella strumentale. *Differiscono* invece in tre cose, vale a dire: 1) la causa principale finita (l'uomo) per produrre un dato effetto, ha bisogno dell'*azione previa dispositiva* dello strumento, poichè, data la sua limitatezza, non può produrre immediatamente l'effetto; mentre la causa principale infinita (Dio) non ne ha alcun bisogno, potendo produrre immediatamente l'effetto.

Di qui ne segue: 2) che l'*azione previa dispositiva* dello strumento della causa principale finita (che ne ha bisogno) deve essere sempre *proporzionata* all'effetto da produrre; poichè, in caso diverso, inutilmente un tale strumento verrebbe adibito; al contrario, per l'*azione previa dispositiva* degli strumenti della causa principale infinita, non si richiede affatto che essa sia proporzionata all'effetto da produrre, ma è sufficiente che essa abbia una certa attitudine con cui possa realmente concorrere a produrre l'effetto, poichè Iddio si serve degli strumenti non già per bisogno, ma per pura condiscendenza, e perciò può supplire ciò che manca allo strumento, rendendolo atto a produrre un dato effetto.

Finalmente: 3) lo strumento della causa principale finita (e perciò stesso *circoscritta* in un luogo determinato) per produrre un dato effetto in un dato soggetto, ha bisogno di essere congiunto con quel soggetto mediante un *contatto fisico*; al contrario, lo strumento della causa principale infinita (e perciò *incircoscritta*) realmente e intimamente presente in tutte le cose (e perciò presente sia in Maria che negli uomini) basta che sia congiunto col soggetto in cui opera mediante un *contatto virtuale*.

Quantunque perciò la Vergine (come pure l'Umanità di Cristo) sia lontana dagli uomini (in cielo), si ha tuttavia un vero contatto di virtù (non già di supposito) tra la virtù strumentale della medesima (derivata in Lei da Dio incircoscritto) e tutti gli uomini nei quali l'effetto soprannaturale della grazia viene prodotto, poichè la causa principale (Dio) ovunque presente, può deferire dovunque, a qualsiasi soggetto, la virtù della causa strumentale.

Ciò premesso, dimostreremo come la sentenza della causalità fisica strumentale di Maria nella produzione della grazia nelle anime, ossia, nell'applicazione dei frutti della Redenzione, sia solidamente fondata: 1. nel Magistero Ecclesiastico ordinario; 2. nella S. Scrittura; 3. nella Tradizione; 4. nei principi della Mariologia.

1. *L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico ordinario.* In vari documenti degli ultimi Romani Pontefici (Pio IX nella Bolla *Ineffabilis Deus*; Leone XIII nelle Encicliche *Octobri mense* e *Adiutricem populi*; San Pio X nell'Enciclica *Ad Diem illum*; Benedetto XV nell'Enciclica *Inter Sodalicia*) si possono vedere *varie allusioni*, più o meno chiare, alla nostra sentenza. Una menzione

esplicita della medesima, tuttavia, si ha soltanto nell'Enciclica *Ad coeli Reginam* di Pio XII. Ivi si dice: « La B. Vergine non ha avuto soltanto il supremo grado, dopo Cristo, dell'eccellenza e della perfezione, ma anche una partecipazione di quell'*influsso* con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini. Se infatti il Verbo opera i miracoli e infonde la grazia per mezzo della Umanità che ha assunto, e si serve dei Sacramenti, dei suoi Santi, come di strumenti per la salvezza delle anime, perchè non può servirsi dell'ufficio e dell'opera della Madre sua santissima per distribuire a noi i frutti della Redenzione? » (Cfr. AAS 46 [1954] 636).

L'interrogazione, qui, non è altro che una interrogazione retorica la quale, perciò, suppone una risposta affermativa. Il senso quindi del surriferito testo non può essere che questo: non si può negare a Maria ciò che è stato concesso alla Umanità di Cristo, ai Sacramenti, ai Santi; orbene, alla Umanità di Cristo, ai Sacramenti e ai Santi è stato concesso di essere gli *strumenti* di Dio (causa principale) per produrre nelle anime la grazia per la salvezza delle anime; dunque la stessa cosa è stata concessa a Maria.

Che l'Umanità sacrosanta di Cristo, innanzitutto, oltrechè causa morale, sia anche causa fisica strumentale produttiva della grazia nelle anime, è dottrina di S. Tommaso e di quasi tutti i tomisti, di Suàrez, dei Salmanticesi ecc.; ed è anche maggiormente conforme ai testi della S. Scrittura, della Tradizione e alla stessa ragione.

Che i Sacramenti della Nuova Legge, inoltre, siano anch'essi cause fisiche strumentali nella produzione della grazia nelle anime (che non vi oppongono un obice) può dirsi sentenza teologicamente certa, poichè è insegnata da S. Tommaso, da tutti i tomisti, da molti teologi gesuiti e di altri Ordini religiosi, di modo che oggi — secondo il Michel — vere « legioni di Teologi » militano in favore della medesima (Cfr. DthD, *Sacrements*, col. 618). Sembra anzi la sola sentenza conforme al Concilio di Trento secondo il quale i Sacramenti *contengono* la grazia da essi significata e la *conferiscono* a coloro che li ricevono. Solo della causa strumentale fisica e perfettiva (non già di quella solo dispositiva, e, tanto meno, di quella morale) si può asserire che contiene e conferisce (direttamente) la grazia. Lo stesso Concilio, inoltre, parlando delle « cause » della nostra giustificazione, ossia, della grazia, asserisce che il Battesimo è « causa strumentale » della medesima. Orbene, per « causa strumentale » della giustificazione o della grazia non si può intendere altro che lo strumento fisico propriamente detto, poichè solo un tale strumento fisico, stando come *in mezzo* tra la causa principale e l'effetto, con la sua stessa azione (modificativa di quella della causa principale) arriva fino alla produzione dell'effetto. Lo strumento infatti (il Sacramento) non *muove* la causa principale (Dio) a produrre l'effetto (la grazia), ma *viene mosso* dalla causa principale (Dio) a produrre (insieme alla medesima) l'effetto il quale procede *tutto* (quantunque in modo diverso) sia dalla causa principale sia da quella strumentale.

Che i Santi, infine, e le loro reliquie vengano da Dio adibiti come strumenti per la salvezza delle anime, per operare miracoli ecc. appare assai chiaramente dalla agiografia cristiana.

Orbene, ciò che è stato concesso ad altri (all'Umanità di Cristo, ai Sacramenti, ai Santi), non può negarsi alla Madre di Dio e Madre nostra, in tutte quelle cose che riguardano la santificazione di tutti e singoli uomini. L'Enciclica *Ad coeli Reginam*, perciò, insegna apertamente la causalità fisica strumentale di Maria nella produzione della grazia nelle anime, ossia, nell'applicazione dei frutti della Redenzione.

2. *Prove tratte dalla S. Scrittura.* Nella S. Scrittura si trovano solidi fondamenti per la nostra sentenza. Nel *Vecchio Testamento*, nel Protovangelo (Gn 3, 15), Maria appare indissolubilmente associata al Figlio suo Redentore in tutta l'opera della nostra salvezza; appare cioè associata non solo all'acquisto, ma anche alla distribuzione di tutte le grazie, in modo secondario e subordinato. Orbene, se la causalità di Cristo nella distribuzione di tutte le grazie è — secondo la maggior parte dei teologi — non solo morale ma anche fisica strumentale, non si vede per quale motivo non possa e non debba dirsi altrettanto anche della cooperazione di Maria alla medesima.

Nel *Nuovo Testamento* vi è un caso tipico della causalità fisica strumentale di Maria nella santificazione del Battista (Lc 1, 40), santificazione fatta da Dio mediante la *voce* di Maria (strumento di una tale santificazione). Dalla narrazione di S. Luca infatti emergono chiaramente due cose: 1) la

santificazione del Battista, espressa dalla esultanza di lui nel ventre materno, come appare dal contesto (si ha infatti l'adempimento della profezia fatta dall'Angelo a Zaccaria: «sarà riempito di Spirito Santo fin dal ventre di sua madre»), dalla comune esposizione dei Padri, dei teologi, degli esegeti e dal Magistero Ecclesiastico ordinario (Leone XIII nell'Enc. *Jucunda semper*); 2) la *causa* di una tale santificazione fu la *voce* e la presenza di Maria, come appare anche qui dal contesto («Non appena udì [Elisabetta] il *saluto* di Maria... *esultò* il fanciullo»: intimo nesso tra i due fatti), dall'autorità dei Padri, dei teologi, degli esegeti e dal Magistero Ecclesiastico ordinario (Leone XIII, nella suddetta Enciclica).

Ciò posto, è sufficiente questo solo fatto per provare la *possibilità* della causalità fisica strumentale di Maria nella produzione della grazia. Questo fatto fu evidentemente *conveniente* (si tratta infatti della convenienza di una cosa già fatta, e non già della convenienza di una cosa da farsi). Conseguentemente, per le grazie che susseguono la santificazione del Battista, si tratta non già della convenienza di fare una cosa, ma solo della convenienza di *proseguire* a fare una cosa già fatta, ossia di continuare, con nuovi innumerevoli anelli di grazia, il primo anello della catena. Nella santificazione quindi del Battista (operata strumentalmente dalla voce di Maria) si verifica il celebre effato: *Potè* (perchè lo fece), *convenne* (poichè lo fece), *lo fece*; o meglio: lo fece, e perciò potè farlo, era conveniente che lo facesse.

3. *Prove tratte dalla Tradizione.* Si possono trarre da quattro capi: 1) dalla nozione di «Mediatrice»; 2) dal nesso intimo tra l'impetrazione e la distribuzione delle grazie; 3) da alcuni modi di dire dei Padri, dei Dottori, dei Teologi e della Liturgia; 4) da alcune metafore che esprimono la cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie.

1) *Dalla piena nozione di «Mediatrice»* attribuita comunemente alla Vergine. La Mediatrice infatti sta come in mezzo tra i due estremi (Dio e l'uomo) deferendo all'uno le cose dell'altro (deferisce a Dio le preci dell'uomo e all'uomo i benefici di Dio). Se dunque la Vergine si limitasse solo a deferire a Dio le preci dell'uomo (ossia, se con la sola intercessione muovesse Dio a concedere la grazia) senza deferire all'uomo i benefici di Dio (la grazia), non sarebbe più vera e propria Mediatrice nel senso pieno della parola.

2) *Dall'intimo nesso esistente fra l'impetrazione e la distribuzione delle grazie.* L'impetrazione e la distribuzione delle grazie sono bensì due cose distinte, ma non già separate: sono come due aspetti di una identica realtà (la mediazione...). L'impetrazione (o intercessione) di Maria, dopo essere stato segno manifestativo della sua materna volontà relativamente alle grazie da impetrarci (moto verso Dio), diventa mezzo (strumento di Dio) per trasmettercele (moto verso l'uomo). Così si esprime Lanspergio: Essa [Maria] «haec filiis suis *impetrat*, impetrataque *dispensat*» (*In festo Immac. Conc.*, Opera, Monsterolii 1892, t. II, p. 38). Gli autori, a volte sottolineano il primo moto, a volte il secondo, e a volte tutti e due. Il secondo moto — evidentemente — suppone il primo.

3) *Da alcuni modi di dire dei Padri, dei Dottori, dei Teologi e della Liturgia.* Sono questi: *a*) «Per le mani di Maria»; *b*) «Dispensatrice di tutte le grazie». *a*) Scrisse S. Bernardo: «Iddio nulla ha voluto darci che non passasse per le mani di Maria» (*Serm. III, in Vig. Nativ. Dom.*, PL 163, 100). Da allora in poi, questo modo di dire è stato ripetuto da innumerevoli teologi e oratori. La Vergine stessa si degnò di apparire a S. Caterina Labouré con le mani dalle quali emanavano sulla terra raggi di luce. È una metafora usata per esprimere che tutte le grazie derivano *immediatamente* da Maria, non già — evidentemente — come da causa fisica principale (cosa propria di Dio) ma come da causa fisica strumentale. Non si può quindi limitare l'azione di Maria alla sola intercessione delle grazie: le mani, infatti, oltre ad essere simbolo di *orazione* (si ricordi l'Orante delle Catacombe) sono anche, e soprattutto, strumento di *azione*.

b) Molto frequente, nella letteratura mariana, è anche l'espressione: «Dispensatrice di tutte le grazie». Così, per es., Giovanni Geometra, nel sec. X: «Essa dispensa a tutti tutte le cose, a chi vuole, quando vuole, quanto vuole e quel che vuole» (*Serm. in Deip. Annuntiat.*, PG 106, 846). Lo stesso ripetono molti altri. Orbene, l'ufficio d'impetrare le grazie è distinto da quello di dispensarcele: il primo si compie con l'orazione o intercessione e appartiene all'ordine della causalità morale; mentre il secondo si compie con l'azione dispensativa delle grazie già ottenute e appartiene al-

l'ordine della causalità efficiente. Si può dare l'impetrazione della grazia senza la dispensazione della medesima (come nei Santi). Nella Vergine si ha l'una e l'altra.

4) *Dall'uso di alcune metafore.* Esse sono: *a*) « Acquedotto », « Canale »; *b*) « Maria Collo della Chiesa ».

a) Assai spesso, fin dal sec. VIII, Maria viene chiamata, metaforicamente, « Acquedotto » o « Canale » (S. Bernardo ha un sermone intero sull'« Acquedotto »). Orbene, l'acquedotto sta come in mezzo tra la fonte (Cristo, fonte di grazia) e il campo da irrigare (gli uomini); congiunge inoltre il fonte (Cristo) col campo da irrigare (gli uomini) e trasmette agli uomini immediatamente le acque (la grazia) della fonte. Ne segue perciò che Maria, insieme a Cristo, trasmette alla Chiesa e a tutti i suoi membri la grazia. Limitare la causalità dell'acquedotto (Maria) alla sola intercessione della grazia (che è *previa* alla trasmissione della medesima) equivarrebbe a svuotare la suddetta metafora di ciò che essa ha di più proprio e specifico: l'immediata congiunzione della fonte col campo da irrigare.

Ciò che è stato detto della metafora dell'acquedotto va ripetuto per altre metafore simili, come quella di « canale », « vena », « via », « porta », ecc.

b) Maria inoltre, fin dal sec. XI, assai di frequente viene appellata « Collo della Chiesa ». Il Collo (Maria) è situato in mezzo, tra il Capo (Cristo) e il suo corpo (la Chiesa e tutti i suoi membri); e congiunge immediatamente il Capo col corpo, trasmettendo immediatamente al corpo tutti gli influssi soprannaturali del Capo, ossia, tutte le grazie. Ne segue perciò che Maria (il Collo) insieme con Cristo (il Capo) trasmetta immediatamente a tutto il corpo (alla Chiesa e a tutti i suoi membri) gli influssi soprannaturali della grazia.

4. *Prove tratte dai principii della Mariologia.* Da tutti i principii della Mariologia, sia da quello primario che da quelli secondari, si può trarre una prova in favore della nostra sentenza.

1) *Il primo principio della Mariologia* si risolve, in definitiva, nella « maternità universale », ossia, nella maternità di Maria sia verso Cristo che verso i cristiani.

a) In forza della maternità *verso Cristo* (Uomo-Dio e Redentore), Maria ebbe, per così dire, una duplice pienezza di grazia: una pienezza *individuale* (in quanto madre dell'Uomo-Dio) ed una pienezza *sociale* (in quanto madre del Redentore dell'Umanità), ossia, ebbe una pienezza di ridondanza su tutti gli uomini, di modo che anche di Maria, oltrechè di Cristo, quantunque in modo subordinato, possiamo ripetere: « della pienezza di Lei tutti noi abbiamo ricevuto ».

b) In forza della sua maternità (spirituale) *verso i Cristiani,* Maria deve dare direttamente a tutti e singoli *la vita* soprannaturale della grazia (come la madre dà vita della natura); deve poi curarla (con le grazie attuali) fino a che non abbia raggiunto, in cielo, il suo perfetto sviluppo: cose tutte che importano un vero influsso fisico diretto — strumentale — su di noi. Senza di ciò Ella non potrebbe dirsi, in senso vero e proprio, Madre nostra soprannaturale, poichè non darebbe la vita della grazia e non la curerebbe, ma moverebbe soltanto Iddio (con la sua intercessione) a darla e a conservarla. Questo ci sembra l'argomento più valido in appoggio alla nostra sentenza.

2) *Anche i principii secondari della Mariologia* ci portano alla stessa conclusione.

a) In forza del *principio di singolarità,* Maria trascende incomparabilmente tutte le altre pure creature, e perciò deve trascendere anche i Santi tutti nella erogazione delle grazie, nel senso che oltre ad ottenerle con la sua intercessione (come i Santi) le dispensa anche (con una causalità fisica strumentale), poichè diversamente non si distinguerebbe da essi, e non li trascenderebbe.

b) In forza del *principio di convenienza,* tutto ciò che ha Cristo per natura, è conveniente che l'abbia anche Maria per grazia. Orbene, all'Umanità di Cristo conviene per natura la causalità fisica strumentale nella distribuzione delle grazie; è quindi conveniente concedere una tale causalità anche a Maria.

c) In forza del *principio di eminenza* si deve attribuire alla Madre del Creatore, in qualche modo, tutto ciò che è stato da Dio concesso alle creature. Ma Iddio ha concesso ai Sacramenti e ai ministri dei medesimi di essere cause fisiche strumentali della grazia; dovette quindi concedere la stessa cosa anche a Maria Santissima.

d) In forza del *principio di analogia* o somiglianza con Cristo, ai vari privilegi dell'Umanità di Cristo corrispondono analoghi privilegi in Maria. Orbene, l'Umanità di Cristo è causa fisica strumentale della grazia; altrettanto si deve perciò dire di

Maria. Associata a Cristo nel *fatto* della distribuzione di tutte e singole le grazie, non si vede alcun motivo plausibile per cui debba dissociarsi da Lui nel *modo* di distribuirle. Maria quindi è causa fisica strumentale nella distribuzione delle grazie.

Conclusione. Da quanto siamo andati esponendo, appare quanto continua e reale sia *la presenza e l'operazione* di Maria nel mondo, in tutta la Chiesa ed in ogni membro della medesima.

Presenza operosa di Maria in tutta la Chiesa. Si tratta, evidentemente, non già di una presenza per essenza, che è tutta propria di Dio; nè di una presenza corporale o per contatto di quantità, poichè questa è propria dei corpi, e il corpo di Maria SS., insieme con l'anima, si trova in Cielo soltanto. Si tratta perciò di una presenza *virtuale*, ossia, di una presenza per contatto di virtù, mediante la sua potenza operativa, presenza simile a quella del sole che, pur trovandosi in cielo, illumina, riscalda e feconda la terra.

Presenza operosa di Maria anche in tutti e singoli i membri della Chiesa.

Siccome la Chiesa, mistico Corpo di Cristo, è composta di membri (i Cristiani), Maria è anche maternamente, operosamente presente in tutti e singoli i membri della Chiesa, infondendo ad ognuno di essi la vita soprannaturale della grazia, conservandola e sviluppandola (con le grazie attuali) fino a che non si muti in vita di gloria. Anche di Maria, fatte le debite proporzioni, si può ripetere ciò che fu detto di Cristo: « Virtus de illo exibat et sanabat omnes » (Lc 6, 19).

BIBL.: GODTS, C.SS.R., *De definibilitate Mediationis universalis Deiparae*, Bruxelles 1904; BOVER J., S.I., *De B. V. Maria universali gratiarum Mediatrice*, Barcinone 1921; BITTREMIEUX J., *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges 1926; LEBON J., *La Doctrine de la Médiation Mariale*, Lovanio 1939, estr. da « Eph. Theol. Lov. » 16 (1939) pp. 655-744; DRUWÉ E., S.I., *La médiation universelle de Marie*, presso Du Manoir, I, 417-572; CUERVO M., O.P., *La Virgen Maria mediadora de gracia*, in « Ciencia tom. » 77 (1950) pp. 457-477; SPIAZZI R., O.P., *La Mediatrice della Riconciliazione umana*, Belardetti, Roma, 1951 (Studi Mariani, 4) 450 pp.; GIAMBERARDINI G., O.F.M., *La mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana*, Cairo 1952, VIII-124 pp.; GORDILLO. M., S.I., *La mediazione di Maria Vergine nella teologia bizantina*, in « Rev. Et. Byz. » 11 (1953) pp. 120-128; SEBASTIAN W., O.F.M., *De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice. Doctrina Franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730*, Romae 1952 (Bibliotheca Mediationis B.V.M.) XXIII-222 pp.; HERMANS J., S.M.M., *Les modalités de la coopération de Marie dans la distribution des grâces*, Nicolet, 1960 (Tracts Marials 105) 30 pp.; ROSCHINI G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione Redemptionis*, in « Maria et Ecclesia » II, pp. 223-295.

MELITONE (Ps. S.). — A M., che si presenta come vescovo di Sardi e discepolo di S. Giovanni († 195) e che protesta di voler emendare un racconto eretico di un certo Leucio sulla dormizione e assunzione di Maria, è dovuto il *De Transitu Virginis* (PG 5, 1231d-1240-a). Si discute a che tempo risalga. Secondo alcuni risalirebbe alla fine del V sec. e all'inizio del VI (Così Balić C., *Testimonia de Assumptione*, Roma 1948, t. I, pp. 137-138); secondo il P. Jugie (*La mort et l'Assomption*, Roma 1944, p. 112) sarebbe anteriore al sec. VII, probabilmente del 550 circa.

MESE DI MAGGIO. — Alla dea Flora ed alle oscene feste floreali che si celebravano nel mese di M., i cristiani han sostituito Maria e le caste manifestazioni in onore di Lei. Il primo ad associare al M. l'idea di Maria pare sia stato Alfonso X Re di Spagna (V. *Alfonso X*, nel sec. XIII. Tra i suoi « Cantici di Santa Maria », ve n'è uno che incomincia con l'invito: « Ben venga il maggio! ... », perchè, con la sua serena letizia, ci invita a pregare Maria coi nostri cantici dinanzi ai suoi altari. Gli orefici di Parigi, nel sec. XIV, il 1º di maggio, erano soliti portare a Notre-Dame un sacro « Maio » o pianta, adorna di brillanti, nastri ed emblemi.

Nel sec. XVI, nel 1549, il benedettino Volfango Seidl († 1562) pubblicava, in Monaco di Baviera, un opuscolo dal titolo « Maggio spirituale », che è come un primo abbozzo embrionale del mese mariano. Anche S. Filippo Neri († 1596) era solito esortare i giovani a prestare atti di particolare ossequio a Maria (ornare di fiori le sue immagini, cantare canzoncine, compiere fioretti spirituali ecc.) durante il mese di M.

Nel sec. XVII i novizi domenicani di Fiesole, in occasione del « Calendimaggio », organizzarono, nelle prime domeniche di M., particolari dimostrazioni di omaggio a Maria. Nel 1701, tali ossequi vennero estesi a tutte le domeniche di M.; in seguito poi, vennero estesi a tutti i giorni del mese.

Verso la fine del sec. XVII, a Napoli, nella Reale Chiesa di S. Chiara, durante il mese di M., veniva onorata ogni sera, per un'ora, la Vergine con sacri cantici e con la

benedizione del SS. Sacramento. Nel 1699, il Cappuccino P. Lorenzo von Schnueffis, pubblicava una raccolta di cantici mariani pel mese di M.

Nel 1725, la pia pratica veniva, per così dire, codificata, dal Gesuita veronese P. Annibale Dionisi (1679-1754) nel suo libretto «Il mese di Maria, ossia il mese di M. consacrato a Maria con l'esercizio di vari fiori di virtù proposti ai vari divoti di Lei... da praticarsi nelle case, dai padri di famiglia, nei monasteri, nelle botteghe ecc.». Questo libretto, nel corso di un secolo, ebbe 18 edizioni. Nel 1758, il P. Lalomia S. J., nel suo «Mese di M.» (che raggiunse ben presto oltre 60 edizioni), alle quotidiane considerazioni morali proposte dal P. Dionisi, sostituiva le considerazioni sulla vita, i privilegi e le virtù di Maria.

Nella prima metà del sec. XVIII, il mese di M., dalle famiglie e comunità religiose, passò alle Chiese.

Così, nel 1739, veniva praticato, in forma pubblica, nella chiesa parrocchiale di Grezzana, nel veronese, per opera del Parroco Girolamo Amigazzi. Ben presto una tale pratica si estendeva a quasi tutte le parrocchie del veronese, fino a che i giansenisti non spinsero il Vescovo Morosini a proibirla. Ciò però non impedì alla pia pratica la diffusione in varie città d'Italia. Contribuì non poco a tale diffusione il celebre «Mese di Maggio» del P. Alfonso Muzzarelli (1749-1813) pubblicato nel 1785 e da lui inviato a tutti i Vescovi d'Italia. L'Opuscolo, nel solo secolo passato, ebbe oltre un centinaio di edizioni e varie traduzioni in lingue straniere. Lo stesso Muzzarelli, nel 1803, introdusse in Roma, nell'Oratorio del Caravita, la pia pratica del mese di M., ben presto imitato da una ventina di chiese Romane.

Durante la prima metà del sec. XIX una tale pratica era già diffusa in quasi tutte le nazioni di Europa, negli Stati Uniti d'America, e perfino in varie diocesi della Cina. Pio VII, nel 1815, e Pio IX, nel 1859, concedevano particolari indulgenze. Nella seconda metà dello stesso sec. XIX, il mese di M. era già esteso in quasi tutte le parrocchie dell'orbe cattolico.

Al mese di M. sono stati aggiunti, in seguito, altri due mesi sacri alla Vergine: quello di settembre, sacro all'Addolorata, istituito dai Servi di Maria verso la metà del sec. XIX; e il mese di ottobre, sacro alla Madonna del Rosario, sorto in occasione delle apparizioni dell'Immacolata a Lourdes, propagato specialmente dai Padri Domenicani.

BIBL.: CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, vol. I, pp. 404-447, ed. II, Torino 1943; FERRINI, *Il primo centenario del mese mariano*, Roma 1883; MANGANOTTI, *Il mese di M. nel secolo decimottavo*, Modena 1892; VANNUCCI P., *Il mese di m. ricercato nella sua istituzione e nelle sue origini*, Firenze 1876; LATTEY C., *The Mont of Mary*, in «Clergy Rev.» 29 (1948) pp. 325-330; RANCH C., *Le Mois de M.*, in «Paroisse et Lit.» 31 (1949) pp. 169-171.

MESSICO. — Nella storia mariana del M., la nuova Spagna, ha singolare rilievo il nome dello spagnolo Hernán Cortés (1485-1547) il più grande fra i «conquistadores» spagnoli. Dopo essere stato, nel 1504, a S. Domingo e nel 1511 a Cuba, nel 1519 guidò la conquista del regno degli Atzechi, nel M.. L'8 novembre 1519 entrava in Città del M. Il celebre e santo frate Toribio de Benavente (chiamato, dagl'Indiani, Motolinia) così scriveva di lui al Re di Spagna: «Dal momento del suo ingresso nella Nuova Spagna, egli ha lavorato molto per dare agli Indiani la conoscenza dell'unico vero Dio e dello Spirito Santo...». Narra poi come, dopo aver assoggettato le tribù selvagge, egli era solito rovesciare gl'idoli e porre in luogo di essi le immagini della Madonna (Cfr. Bayle Fr., S.J., *Cortés y la evangelización de Nueva España*, in «Missionalia Hispanica», vol. 5 [1948] p. 37). Così fece in Cozumel ed in Tabasco, in Campoal e Flaxcala. Egli presentava la S. Croce o il Crocifisso con un'immagine della Madre di Dio, e il cappellano esponeva il mistero dell'Incarnazione (Cfr. José Castro Seone, O.M., *El Padre Bartolomé de Olmedo, capellán del ejercito de Cortés*, ibid., vol. 6 [1949] 62). A Cozumel le immagini di Maria venivano usate come segno di amicizia; un'immagine di Maria venne piazzata sull'antica rituale piramide indiana sopra il mare, dov'era l'idolo principale (Cfr. *Interrogatorio grande de descargos de Cortés*, «Colección 27», 318-319; Torres de Mendoza, ibid., p. 66).

Il titolo più frequente sotto il quale Cortés e i conquistatori veneravano la Vergine era quello della Madonna di Guadalupe dell'Extremadura, venerata in tutta la Spagna. In tutte le loro necessità, in tutti i pericoli, essi ricorrevano a Lei. Una tale devozione Cortés la propagò in tutto il Messico (Cfr.

Bayle, art. cit., « Razón y Fe », 83 [1928] p. 505).

Dopo aver inflitto una grande sconfitta agl'Indiani di Rio di Grijalva, Cortés ordinava che un grande dipinto della Madonna di Guadalupe, la Vergine col Bambino tra le braccia, fosse messa dinanzi a loro, obbligandoli ad ascoltare una spiegazione della dottrina cristiana e del ruolo della Vergine nella Redenzione (Cfr. « Missionalia Hispanica », 1948, art. cit. p. 18). Quando i legati del Capo Moctezuma ammirarono lo spettacolo dell'intera armata spagnola inginocchiata per la recita dell'Angelus, Cortés si rivolse al suo cappellano Fr. Olmedo e gli disse che quella era una buona occasione per spiegare loro il significato di quei loro atti religiosi.

Nel 1519, nella vittoria riportata sopra i selvaggi di Tabasco proprio nel giorno della festa dell'Annunciazione, Cortés riconobbe pubblicamente l'aiuto ricevuto, in quei momenti critici, dalla Madonna, e a perenne segno di gratitudine ordinò che venisse costruita una chiesa col titolo di « Madonna della Vittoria », e consacrò a Lei la prima colonia spagnola di quella provincia. Più tardi, i capi delle tribù Tabascane, attratti dalla Madonna e dal suo divin Figlio, chiedevano quattromila immagini, affinché Gesù e Maria stendessero il dominio sulle loro tribù e sulle loro case (Cfr. De Solis A., *Historia de la Conquista de México*, Madrid 1822, vol. I, p. 118).

Durante una furiosa battaglia con gli indiani Tlascaliani, Cortés, vicino alla disfatta, si raccomandò alla Vergine Immacolata di Guadalupe e immediatamente travolse le forze nemiche, e occupò un colle strategico sul quale avevano costruito un tempio. Cortés ordinò di abbatterlo, e dopo la vittoria finale costruiva su quel sito una chiesa in onore della Madonna dei Rimedi. Soggiogata Tlascala, i suoi guerrieri divennero alleati di Cortés nella vittoria riportata su Città del M. Come premio per la loro lealtà, Cortés donava loro una bandiera della Madonna fatta a mano (Cfr. « Razón y Fe », art. cit., vol. 83, pp. 321-322). Il 5 ottobre 1521, Cortés veniva nominato da Carlo V Capitano Generale della Nuova Spagna.

Nella tragica « Notte triste », allorché gli Spagnoli con Cortés furono assaliti dagli indiani, si udivano i soldati spagnoli implorare l'aiuto della Madonna, e lo stesso Cortés, il quale giaceva moribondo sul campo di battaglia, vittima del morso di uno scorpione velenoso, promise alla Madonna di Guadalupe di visitare il suo Santuario in Extremadura e di offrirle doni se la vita gli fosse risparmiata. Esaudito, sciolse il suo voto.

Giunto nella Spagna, nonostante gli urgenti affari ch'egli doveva trattare con la Corte, prima di tutto volle recarsi al Santuario di Guadalupe per farvi una novena di veglie e di preghiere. Dopo aver ringraziato la Vergine, tra gli altri doni le offrì anche, come ricordo, uno scorpione ricoperto di perle e smeraldi, oltre ad elemosine per i poveri e per la celebrazione di sante Messe (Cfr. Bernal Díaz, *Conquista de Nueva España*, c. 195: Cfr. Bayle C., « Razón y Fe », art. cit., p. 320). Nel suo testamento, egli disponeva che fossero edificati nel M. una chiesa ed un Seminario per i nativi sotto il titolo dell'Immacolata Concezione. Egli aveva protetto sempre le Missioni francescane del M.

La celebre apparizione della Madonna, nella Città di M., all'indiano Juan Diego (v. Guadalupe) nei giorni 9-12 dicembre 1531, dieci anni dopo l'epopea della conquista della Nuova Spagna (1519-1521), ebbe un influsso singolare sulla evangelizzazione e sulla fioritura cristiana di tutto il M. Il M. contava allora due diocesi, con un milione circa d'indiani battezzati. Ciò che impediva in modo particolare la loro conversione era la poligamia. L'apparizione della Vergine rovesciò ben presto la situazione: secondo Motolinia, nel breve spazio di sette anni (1531-1538), più di otto milioni di indiani si sarebbero fatti battezzare (Cfr. *Marie*, Nicolet, 1954, p. 33). Ai Francescani, si aggiunsero ben presto i Domenicani e gli Agostiniani. Fatto unico nella storia della Chiesa: nessuna nazione, come il M., si è convertita così rapidamente al Cristianesimo. E ciò grazie a Maria e alla sua apparizione. « Tutto il paese — scriveva nel 1568 lo storico Bernal Díaz del Castillo — ricorre a questa devozione » (Ibid., p. 34). A questa straordinaria primavera cristiana e mariana nel M. alludeva Pio XII nel Radiomessaggio del 12 ottobre 1945 in occasione del 50° dell'incoronazione della Madonna di Guadalupe. Questa Madonna è ritenuta « l'Imperatrice d'America e Regina del M. ».

Non vi è diocesi e città di qualche importanza nel M. che non abbia un Santuario dedicato a Maria. Alcune città, come quella

di Guanajnato e di Zacatecas, hanno sul loro stemma l'immagine di Maria. La statua della Madonna di Zacatecas (distrutta poi da un incendio) e quella di Guanajnato (che esiste tuttora) furono donate al M. dai Re di Spagna nel sec. XVI. I principali Santuari mariani del M. sono: N. S. del Villaggio, patrona della diocesi di Queretaro (vescovo e fedeli anche avanzati in età vi vanno in pellegrinaggio a piedi per otto giorni); N. S. di Zapopam a Jalisco; N. S. di S. Giovanni dei Laghi; N. S. del Rosario di Talpa, veneratissima nella diocesi di Tepic; N. S. dei Dolori, patrona di Tepic; N. S. di Ocotlan e Tlascala, patrona dell'archidiocesi di Puebla; N. S. la Soccorrevole, non lungi dalla capitale del M., ecc.

Maria, nel M. viene onorata sotto circa 200 titoli, ma il principale è quello di N. S. di Guadalupe.

Nella recente persecuzione religiosa del M., la fede dei messicani, insieme alla devozione dei medesimi verso la Madonna di Guadalupe, si è manifestata in modo eccezionale, con episodi eroici, degni della prima era cristiana.

BIBL.: VARGAS UGARTE R., S.J., *Historia del culto de Maria en Ibero-américa y de sus imágenes y santuarios mas celebrados*, 2ª ed., Editorial-Huarpes, S. A. Ciudad de Buenos Aires; CARRILLO Y ANCONA C., *La civilización yucateca o el culto de la Virgen Maria en Yucatán*, Mérida, Diaz Massa; BONANO S., C.M.F., *Our Blessed Lady's influence in the discovery of America and during the colonial period of the United States*, in « Eph. Mar. » 5 (1955) pp. 47-60; ROMERO J. A., S.J., *La piété du peuple Mexican envers la Vierge Marie*, presso Du Manoir, V, pp. 285-293.

METILDE (S.). — Monaca benedettina di Helfta, morta nel 1283. È autrice del *Liber specialis gratiae* ove si trova un « Piccolo trattato su Maria SS. » (Ed. dei Benedettini di Solesmes, Poitiers-Paris 1878, pp. 143-163). Vi commenta i testi liturgici e, in modo particolare, l'« Ave Maria ».

METODIO d'OLIMPIA (Ps.). — Gli è stato attribuito il *Sermo de Simeone et Anna* (PG 18, 348a-381d), composizione posteriore a M. d'O. († 311 c.) e appartenente al tempo delle controversie cristologiche (Cfr. Aman E., nel DthC., 10, 1613). Il Bardenhewer (*Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. B., Herder, t. II, ed. 1914, p. 351-) attribuisce a Metodio Patriarca di Costantinopoli dall'842 al 846. Questa attribuzione è insostenibile perché il suddetto discorso fa parte degli Omeliarii del sec. VII ed è, probabilmente, del sec. V. I 31 manoscritti citati da Ehrahard sono per Metodio di Patara (Cfr. Laurentin-Table, p. 158).

MICHELE DI S. AGOSTINO (von BALLAERT). — Nato a Bruxelles nel 1622, a 18 anni emetteva i voti religiosi fra i Carmelitani della sua città. Fu per molti anni professore di Teologia, nonché Provinciale. Ha lasciato una diecina di opere, tra le quali *La vita in Dio ed in Maria* (in fiammingo), Malines 1669 (tradotta e pubblicata dal P. Ignazio del B. G. in *Maria Madre e Regina*, Roma 1949). In essa parla di una « Vita marieforme » (conforme al beneplacito della Madre di Dio) a fondamento della quale pone il principio: « nessuna grazia viene impartita agli uomini senza che passi per le mani di Maria ». Egli insegna a vivere, ad agire, a soffrire ed a morire con Maria: « in Maria e per Maria ». Inculcò questa dottrina alla sua figlia spirituale Maria Petyt (Maria di Santa Teresa). Morì nel 1680.

BIBL.: JOAQUÍN DE LA SAGRADA FAMILIA, O.C.D., *Esclavitud de amor, piedad filial y vida marieforme*, in « Rev. espir. » 11 (1954) pp. 215-238; JUAN MARÍA DE SAN JOSÉ, *Miguel de San Augustin, O. C. D., Intimidad con Maria*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1952, 244 pp.; CATENA CL. M., O.C., *La Consacrazione a Maria in S. Luigi Maria Grignion de Montfort e nel Ven. M. di S. A., O. Carm.*, in « Analecta O. Carm. » 16 (1951) pp. 3-43.

MILONE di SANT'AMANDO. — Poeta latino. Fiorì nella seconda metà del sec. IX († verso l'871) nel Belgio. Fu amico di Hinkmaro. Canta Maria nel suo *Carmen de sobrietate* (MGH, poet. lat. III, 645-647). Così parla della cooperazione di Maria alla Redenzione: « Sed crucis in ramis pomo pendente salubri - Progenito de carne tua, tu planctibus instans, - gaudia quis (= quae?) mundo veniunt, iam clave recepta - Ducis adoptivos ad coeli culmina natos » (l. c., 645). Ancora: « Per te diffusa est in totum gratia mundum » (Ibid.). Pieno di fiducia esclama: « Tu mihi protectrix dominatrix auxiliatrix » (l. c., 646).

BIBL.: SCHEFFCZYK L., *Das Mariengeheimnis in Fröemmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*. Erfürte theologische Studien, vol. 5, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1959, pp. 47; 383 ss.

MIRACOLI MARIANI. — Di M. operati da Maria nel corso dei secoli se ne raccontano innumerevoli. Molte poi sono le collezioni di tali M. Alcuni si trovano negli *Octo libri Miraculorum* (PL 71, 705-828) di S. Gregorio di Tours (538-594), nei *Dialogorum libri IV* (PL 77, 149-430) di S. Gregorio M. (c. 540-604), nel libro *De corpore et sanguine Domini* di Pascasio († 865), in alcuni opuscoli e lettere di S. Pier Damiani (specialmente nel *De bono suffragiorum*, PL 145, 559-572 e nel *De variis miraculosis narrationibus et de variis apparitionibus et miraculis*, PL 145, 571-590), nel *Libro arabo del Transito della B. Vergine* (Cfr. Rops, *I Vangeli della Vergine*, forse del sec. X); in alcuni scritti di S. Anselmo di Canterbury († 1124), di Sigberto di Genebloux († 1112); nel *De laude S. Mariae* (PL 156, 537-578) e nel *De vita sua* (PL 156, 837-962); di Guiberto di Nogent († 1124); presso Onorio d'Autun († 1130), Pietro il Venerabile († 1157) ed Elinando († 1229). Vi sono poi la collezione di Soissons (*De miraculis B. V. Mariae in Urbe Suessoniensi*, PL 179, 1777-1800) dovuta ad Ugo Farsit, verso il 1143; quella di Rocamadour (*Miracula Dei Genitricis et perpetuae Virginis Mariae Rupis Amatoris* del 1172 circa; Cfr. Alte E., in « Bull. de la Soc. scientifique, historique et archéologique de la Corrèz », 28 [1906] pp. 543-597; 29 [1907] pp. 31-242; 339-420); quella di Laon (*De miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, 961-1018) composta prima del 1150.

Le più antiche raccolte latine di M. M., di diversa origine, risalgono alla seconda metà del sec. XII, e sono: quelle del manoscritto di Copenaghen Thott 128, e quella del manoscritto Philips 25142 dell'Università di Chicago (edito da E. F. Dexter, *Miracula Sanctae Virginis Mariae*, Madison 1924, p. 61). Verso il 1141, vari M. M. vennero raccolti dal Benedettino Gualtiero di Cluny nell'opuscolo *De miraculis B. V. Mariae* (PL 173, 1379-1386). Al benedettino inglese Guglielmo di Malmesbury è attribuita la raccolta (tuttora inedita) di 55 racconti dal titolo *Liber Miraculorum Sanctae Dei Genitricis semperque Virginis* (si trovano nella Biblioteca di Salisburgo, n. 97).

A queste collezioni in lingua latina, seguirono tosto varie raccolte di M. M. nelle varie lingue d'Europa (in Irlanda, Spagna, Germania, Inghilterra, Provenza, Ungheria, Italia) in prosa e in versi, specie nei secoli XIII e XIV. Le collezioni italiane dei M. M. si trovano in parecchi manoscritti dei secoli XIV e XV, di cui ci ha dato l'elenco Ezio Levi in *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine* (Bologna 1917, pp. XIV-XXXII). La più copiosa raccolta italiana di M. M. è quella del pisano Duccio di Gano (Cod. Vatic. Barb. Lat. 4032) con 186 racconti. La raccolta però che ebbe maggiormente fortuna in Italia fu quella dal titolo *Il libro del Cavaliere* (così chiamato dal primo miracolo) con 74 miracoli, edito a Milano da Filippo di Lavagna nel 1474 (ebbe poi moltissime edizioni, e, recentemente, è stato nuovamente edito da Piero Misciattelli, *I miracoli della gloriosa Vergine Maria*, Milano 1929).

Il Bollandista P. Poncelet (v. bibl.), nel 1922, compilava un elenco dei diversi manoscritti dal sec. VI al XV, dando l'« incipit » di circa 1.800 miracoli e del volume che ne contiene l'edizione completa. Nel 1920, l'Holik (v. bibl.) ne curava un supplemento.

Ai nostri giorni sono celebri i prodigi operati da Maria Immacolata a Lourdes (il gabinetto medico di constatazione ne ha approvati parecchie migliaia; v. Lourdes). Occorre tuttavia tener presente che, anche nei prodigi operati dai Santi, non è assente l'intervento di Maria, come ha dichiarato Benedetto XV nel discorso in occasione della promulgazione dei due miracoli per la Canonizzazione di S. Giovanna d'Arco.

BIBL.: PONCELET A., S.J., *Miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta index postea perficiendus*, in « Anal. Boll. » 21 (1902) pp. 241-360; HOLIK FL., *Index miraculorum marianorum indici A. Poncelet in anal. Boll. t. XXI vulgato superaddendus a Floriano Holik compositus*, Budapestini, typis consortii Stephanaei, 1920, 22 [1] p. 23 cm.; VILLECOURT L., *Les collections arabes des miracles de la sainte Vierge*, in « Anal. Boll. » 42 (1924) pp. 21-68; 266-287.

MISSIONI (Regina delle). — Nessuno, dopo Cristo, ha tanti e così stretti rapporti con le M. come Maria, Madre di Lui. « Nei due termini " Maria " e " Missioni " si esprime tutto il divenire, lo sviluppo e il compimento del regno di Dio sulla terra, in tutti i tempi ed in tutti i campi, in tutti i popoli ed in tutte le nazioni. Solo per mezzo di Maria il mondo può giungere a Cristo e a Dio » (Freitag A., *Maria e le M.*, p. 95, v. bibl.).

La rivelazione cristiana, infatti, confermata dall'esperienza dei secoli, c'insegna

che Maria è inseparabile da Gesù, che la conoscenza e il culto dell'Una è inseparabile dalla conoscenza e dal culto dell'Altro. Per questo i progressi del Cristianesimo nel mondo van di pari passo col progresso della devozione a Maria, e viceversa. Le ragioni di questo fatto incontestabile sono varie.

Una prima e fondamentale ragione va ricercata nell'impossibilità di concepire il Verbo Incarnato, Cristo, senza quella « rosa in cui il Verbo Divino — carne si fece » (Parad., XXIII, 73-74). Quel medesimo decreto che riguardava Cristo, abbracciava anche Maria (v. Predestinazione). Per questo Cristo e Maria si presentano indissolubilmente congiunti nella luce profetica (dalla donna del Protovangelo alla donna della Apocalisse), nel desiderio, nell'aspettazione e nel culto dei popoli. Ed anche per questo ci si presentano intimamente uniti, mente e cuore, prima con una strettissima unione fisica (durante i nove mesi nei quali Gesù visse, letteralmente, la vita di Maria) e poi con una strettissima unione morale, in tutta l'opera della nostra salvezza, nell'acquisto e nella distribuzione di tutte le grazie della Redenzione.

Una seconda ragione la troviamo in quella sapientissima disposizione della Provvidenza divina la quale ha voluto che, come Maria è stata la via per cui Gesù è venuto a noi, così fosse la via per cui noi andiamo a Gesù. Il motto luminoso « Ad Jesum per Mariam » si è attuato e si va attuando nel mondo. Maria è la via per cui l'uomo va a Cristo: via facile, breve, perfetta, sicura.

Una terza ragione possiamo riscontrarla nella perenne sollecitudine invisibile ed anche, a volte, visibile per la diffusione e conservazione della fede del suo Divin Figlio. È sintomatico, a questo riguardo, il primo miracolo operato da Cristo a Cana di Galilea, dietro la intercessione di Maria (Gv 2, 1-11). L'Evangelista ha cura di rilevare che, attraverso quel primo tra i « segni » generatori della fede, « i discepoli credettero in Lui »: il primo zampillo di fede cristiana, dunque, e, quel che più conta, da parte dei banditori stessi della fede, ripete le sue origini da Maria. La storia poi ci dirà che molti altri miracoli mariani, in seguito, spingeranno moltitudini di anime alla fede di Cristo.

Una quarta ragione possiamo vederla in quel delizioso incanto che Ella, nella sua qualità di donna, nel suo candore di Vergine e nella sua tenerezza di Madre, viene ad aggiungere al dogma cristiano, a tutto il Cristianesimo. La bellezza, naturale e soprannaturale, e la bontà rendono la Vergine vera calamita dei cuori, vera esca delle anime assetate di luce e di amore. Il nome di Maria, Madre di Dio e Madre nostra, è come una mirra preziosa che col suo profumo attrae, delizia e ricrea. È la via dilettevole che conduce a Gesù. Far brillare agli occhi degli infedeli la Vergine e rapirne, incatenarne i cuori, è tutt'uno. Il Card. Pie, dopo aver riferito che S. Francesco Saverio aveva trovato i popoli « ribelli al Vangelo, tutte le volte che accanto alla croce del Salvatore aveva dimenticato di mostrare l'immagine della Madre », conferma questa tesi col riferire le seguenti asserzioni fiorite sul labbro di un missionario: « Quando si parla loro (agli infedeli) di Dio Creatore, Onnipotente, rimangono stupiti, e se lo adorano, lo fanno tremando; ma allorché si parla loro di Gesù e si dice loro che questo Figlio di Dio è nato da una donna, che ha avuto una madre, e che questa Madre di Dio è insieme la madre di tutti gli uomini, allora essi si sciolgono in lacrime e si dànno a trasporti di gioia » (*Oeuvres*, t. VI, pp. 448-449, Parigi 1801).

A nessuno quindi può recar meraviglia il fatto della pronta ed estesa diffusione del culto Mariano presso tutti i popoli ai quali è stata e vien predicata la fede di Cristo.

E i frutti meravigliosi di questo culto, specie nel mondo pagano, sono davvero incalcolabili. A nessuno, infatti, può sfuggire l'influenza moralizzatrice e civilizzatrice che esercita per se stessa la candida e affascinante figura della Vergine, così trascendente eppur così vicina all'umanità, sulla mente, suoi cuori, sui costumi degli infedeli. Particolarissimo poi è l'influsso che Essa esercita sulla donna che, non di rado, privata dei diritti di persona, si trova abbassata al livello di cosa, di schiava dell'uomo.

Né meno notevole è l'influsso esercitato dalla Vergine sulle arti nei vari paesi dell'orbe. Non esagerava affatto il Nicolas allorchè scrisse: « Tout ce qu'il y a eu de grand, de saint, de fort, de fécond, de créateur et de civilisateur dans le mond chrétien s'est inspiré de la dévotion à Marie » (*La Vierge Marie*, t. IV, L. III, c. IX, p. 238).

Un rapido sguardo ai vari paesi del mondo missionario di ieri e di oggi prova con dati di fatto la presenza materna e mediatrice di Maria nel mondo missionario, confer-

mando in pieno le parole del P. Poiré: « Se si è veduta l'idolatria cacciata dall'Europa, dall'Asia, dall'Africa e da una parte dell'America; se gli oracoli son cessati, se i templi sono stati demoliti, gli altari distrutti, gli dèi infranti e trascinati ignominiosamente per le strade; se il vero Dio è stato conosciuto là dove il demonio s'era fatto adorare, ciò si deve, dopo il Salvatore del mondo, alla sua beata Madre, che ha mosso cielo e terra per spargere dovunque le lacrime del suo onoratissimo Figlio » (*La triple couronne de la Mère de Dieu*, t. III, pp. 244-245, Casterman, Tournai, 1849). E prima ancora del P. Poiré, con maggior forza ed autorità, S. Cirillo d'Alessandria aveva scritto: « Salve, o Madre di Dio, Maria, tesoro venerando di tutto il mondo..., per mezzo della quale la preziosa croce viene celebrata e adorata in tutto l'universo; per mezzo della quale il cielo esulta, gli Angeli e gli Arcangeli vengono allietati, i demoni fugati, il diavolo tentatore cadde dal Cielo e la creatura caduta viene assunta in Cielo; per mezzo della quale ogni creatura, dalla pazzia degli idoli avvinta, è venuta alla cognizione della realtà; per mezzo della quale il santo battesimo viene amministrato ai credenti, e l'olio dell'esultanza; per mezzo della quale in tutta la terra sono state fondate le chiese, per mezzo della quale le genti vengono condotte alla penitenza... per mezzo della quale gli Apostoli predicarono la salute alle genti... » (*Homil. IV*, PG 77, 991). Ella — come si è espresso Filippo di Harveng — presiede ai destini della Chiesa, seguendo con occhio vigile i lavori degli Apostoli per quanto essi siano dispersi nello spazio e nel tempo, sempre pronta a soccorrerli e vegliando sopra ciascuno di loro con un cuore di Madre (PL 203, 253).

BIBL.: CIARAPPA A., *Maria e le M.*, in « Euntes » (Rivista per Seminaristi), maggio 1940, pp. 1-4; CALDENTEY M., T.O.R., *Nuestra Señora Santa Maria Reina y Señora de las Misiones según el Beato Ramón Lull*, in « España Misionera », a. 1944, pp. 37-59; LUIS A., C.SS.R., *La Santisima Virgen y las Misiones: Acción de Maria en la obra de las Misiones*, in « Illuminare », a. 1948, pp. 16-19; 35-37; CHAPPOULIE H., *Les missions et la spiritualité mariale*, presso Du Manoir, I, pp. 897-902; MC DONNEL TH. I., *Queen of the Missions*, in « Am. eccl. rev. » 121 (1949) pp. 441-446; DE MONDREGANES PIO M., O.F.M. Cap., *Maria Santisima y las Misiones*, in « Euntes docete » 2 (1949) pp. 49-63; OMAECHEVARRIA I., O.F.M., *Reina de las Misiones*, Bilbao (1951), 21 pp.; PERBAL A., O.M.I., *Maria Regina delle M.*, in « Euntes docete » 4 (1951) pp. 275-288; COAIG L., *Congressus marianus Urbaniani Collegii de Propaganda Fide* (Romae, 29-31 octobris 1950), in « Marianum » 13 (1951) pp. 125-127; SEUMOIS A. V., *Maria nei paesi di missione*, in « Enc. Mar. Theotócos », pp. 220-229; COSTANTINI C., *La Madonna nelle M.*, Roma, Centro Intern. di comparazione e sintesi (1954), 16 pp.; DOMINGUEZ O., O.M.I., *Immaculata Conceptio et opus missionarium*, in « Virgo Immaculata » XIII, pp. 152-167; FREITAG A., *Maria e le M.*, in « Mariologia » di P. Sträter, III, 1958, pp. 93-120; OGGÈ E., I.M.C., *La Madonna missionaria*, Torino, ed. Missioni Consolata (1960), XII-356 pp.

MODESTO di GERUSALEMME (S.). —

Nel 614 appare igumeno nel monastero di S. Teodosio nel deserto di Giuda. Riparò varie chiese di Gerusalemme (tra le quali quella del Calvario) di cui divenne, nel 630, Patriarca. Morì il 17 dic. del 634.

Fozio ci fa sapere di aver letto, sotto il nome di Modesto, tre discorsi: uno *In mulieres unguentiferas*, un altro *In Hypapantem* e un terzo *Encomium in Dormitionem SS. Deiparae*, che è il solo giunto fino a noi integro (PG 86, 3277-3312). L'autenticità di questo discorso è stata ed è tuttora molto discussa (v. Laurentin-Table, p. 168). Va posto alla fine del sec. VII o al sec. VIII.

BIBL.: CARLI L., *L'Encomion in dormitionem SS. Deiparae di S. Modesto di Gerusalemme*, in « Marianum » 2 (1940) pp. 386-400.

MOMBAER GIOVANNI (1460-1501). —

Fu Canonico Regolare Lateranense, Abate di Livry (Belgio). Nel cap. 24 del suo *Rosetum* (Mauburnus J., C.R.L., *Rosetum Exercitiorum Spiritualium, materia praedicabili, admixtum*, apud H. Bordonum, Mediolani 1603, pp. 547-608) espone tutto il dogma mariano. Dipende molto da Riccardo da S. Lorenzo.

BIBL.: DEBOGNIE P., C.SS.R., *Jean Mombaer de Bruxelles, Abbé de Livry, ses écrits et ses réformes*, Lovanio 1928.

MONSABRÉ GIACOMO M. LUIGI, O.P. —

Nato a Blois nel 1827, fu accettato fra i Domenicani dal P. Lacordaire nel 1835.

Fu uno dei più famosi oratori del suo tempo. Iniziò la sua carriera oratoria a Lione, nel 1857, e la proseguì a Bruxelles e a Londra. Nel 1870 veniva ufficialmente nominato predicatore del pulpito di Notre-Dame di Parigi, e nelle quaresime che vanno dal 1873 al 1890 vi esponeva brillantemente tutto il « Dogma cattolico », tradotto in italiano da Mons. Bonomelli, Vescovo di Cremona. Lasciò parecchi « discorsi » sulla Ma-

donna racchiusi nel vol. *La Vierge Marie. Principaux extraits de ses oeuvres, rassemblées par le Chan. J. Chapeau*, Lethielleux, Parigi, 1934.

BIBL.: OLLIVIER P., *Padre M.*, in «Il Rosario», Memorie domenicane, a. 1907, pp. 158-60; 209-16; JANVIER P., in «Nouvelles Religieuses» 15 dic. 1927; 15 genn., 15 febbr., 15 marzo, 1 aprile 1928.

MORTE. — È di fede che Maria «al termine della sua vita terrena, fu assunta in anima e corpo alla gloria del cielo» (v. Assunzione). Si discute, fra i teologi, se sia morta e risorta, oppure se sia stata assunta in Cielo in anima e corpo senza passare attraverso la m. e la resurrezione. Pio XII, nel definire dogma di fede l'Assunzione, ha voluto, intenzionalmente, prescindere dalla questione della m. e resurrezione di Maria, lasciandola perciò alla libera discussione dei teologi. È noto come Pio XII, nel dicembre del 1950, nell'accordare un'indulgenza ad una preghiera alla Vergine Assunta da recitarsi dalle Congregazioni Mariane, cancellava da essa le parole: «dopo la vostra beatissima morte» (Cfr. «Acies ordinata», dicembre 1950). Esponiamo qui rapidamente gli argomenti addotti sia dai mortalisti sia dagli immortalisti.

I. *Gli argomenti dei mortalisti.* In favore della m. e susseguente resurrezione di Maria SS. si adducono i seguenti argomenti:

1) La «tradizione» è tutta in favore della m. di Maria. Così, per es., Bartolomeo Beverini O.M.D., per provare la m. della Vergine, fa appello alla «tradizione vetustissima, alla concorde sentenza dei Padri Latini e Greci, all'universalità dei Teologi, alla fede degli Storici e ai *testi oculari* (Dionigi l'Areopagita)» (*De corporali morte Deiparae*, Ed. C. Balić O.F.M. [Biblioth. Assumpt. B. M. V., 4] Roma 1950, p. 93). Altrettanto ripetono tutti i moralisti, antichi e recenti (così, per es., Balić C., *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in coelum*, Roma 1945, p. 56; Lennerz H., *De B. Virgine*, ed. III, Roma 1938, p. 58). È l'argomento principale dei mortalisti.

2) All'argomento desunto dalla «tradizione», i mortalisti aggiungono le seguenti quattro ragioni teologiche: 1ª la m. di Maria è conseguenza della sua «natura» corruttibile, non già «pena» del peccato originale originato (ossia, contratto); 2ª oppure, è conseguenza del peccato originale originante che ha spogliato la natura umana del dono preternaturale della immortalità; 3ª oppure, è una morte «corredentrice» richiesta per la Corredenzione; 4ª oppure, finalmente, è una morte «assimilatrice» a Cristo: è morto il Figlio — dicono — dunque doveva morire anche la Madre: la conformità della Madre al Figlio l'esige (v. Scelzi G., C.SS.R., *La morte della Vergine in conformità con Cristo nel pensiero della Chiesa Greca*, in «Marianum» 19 [1957] pp. 90-114).

II. *Gli argomenti degli immortalisti.* Gli immortalisti dimostrano l'infondatezza degli argomenti addotti dai mortalisti e adducono argomenti in favore delle loro tesi.

1. Infondatezza degli argomenti dei mortalisti: 1) La cosiddetta «tradizione» sulla m. di Maria non esiste, o meglio, procede tutta da una sorgente inquinata. Ed infatti, i più antichi e più autorevoli propagatori di una tale opinione, si ricollegano tutti, per loro esplicita dichiarazione, ad un falso teste «oculare» che si dice presente, insieme agli Apostoli, alla pretesa m. di Maria: lo pseudo-Dionigi l'Areopagita (v.), vissuto verso la fine del sec. V, e, più probabilmente, agli inizi del sec. III (v. Roschini G., *Delucidazioni sullo pseudo-Dionigi e la morte di Maria SS.*, in «Palestra del Clero», n. 23, dic. 1953). Asseriscono, infatti, la m. di Maria, in base all'asserzione del falso teste oculare Dionigi l'Areopagita, S. Giovanni da Tessalonica, S. Germano di Costantinopoli, S. Andrea di Creta, lo ps.-Giovanni Damasceno (che poi entrò nel Breviario Romano), S. Tommaso da Villanova, S. Pietro Canisio, Martino del Rio, il Card. Baronio, Cristoforo de Castro, Francesco Suarez, ecc. Quest'ultimo, per es., insegna: «bisogna dire senza alcun dubbio che la B. Vergine è morta», perché così hanno affermato «gravissimi ed antichissimi Padri» (Damasceno, Epifanio, Andrea di Creta, Giovenale di Gerusalemme, Metafraste), i quali «*tutti* riferiscono Dionigi l'Areopagita» (*Comm. ac Disp. in Tertiam Partem D. Thomae*, Q. XXXVIII, Disp. XX, sectio 1). Ora lo ps.-Dionigi, fino alla fine del sec. XVI (e da alcuni fino alla fine del XIX) è stato ritenuto come vero Dionigi e perciò vero teste «oculare» della m. di Maria. Le varie testimonianze perciò sono tutti rivi inquinati derivanti da una sorgente inquinata: lo ps.-Dionigi. Non si può quindi parlare di una tradizione «storica» e, tanto meno, di una tradizione «dogma-

tica », trasmessa da Padri e Scrittori tratti in inganno — per loro esplicita dichiarazione — dallo ps.-Dionigi (v. Roschini G., *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*, in « Marianum » 21 [1959] pp. 16-80). Inoltre, molti i quali affermano la morte, la giustificano con un motivo che in Lei non esiste: la contrazione del peccato originale. Questi fattori hanno avuto un ruolo determinante nella tradizione storica sulla m. di Maria.

2) Né meno deboli sembrano gli argomenti o fondamenti dogmatici addotti dai mortalisti. 1° La cosiddetta morte-natura (ossia, la morte necessità della natura) non regge. La morte, infatti, nel presente ordine di natura elevata all'ordine soprannaturale (l'unico ordine storico, di fatto, esistito), oltreché conseguenza della natura (intrinsecamente corruttibile, mortale) è anche, insieme, conseguenza penale (cessazione cioè della forza preternaturale « estrinseca » capace d'impedire la corruttibilità intrinseca) sia in Adamo che nei suoi discendenti. Perfino in Cristo la morte è « morte-pena » (e non soltanto morte-natura), pena cioè del peccato altrui, ordinata a dar vita non solo alla morte dell'anima, ma anche a quella del corpo di tutti i colpevoli discendenti di Adamo. È ben vero che la preservazione di Maria dalla colpa originale esclude « direttamente » la sola macchia della colpa; ma non è men vero che una tale preservazione escluda per se stessa « indirettamente » anche la « conseguenza penale » della colpa, la morte, a meno che non si provi che la morte sia stata richiesta, in Lei, da un altro titolo (per Cristo quello di « Redentore », e per Maria quello di « Corredentrice »). Ed eccoci 3° alla cosiddetta « morte-corredentrice ». È fuor di dubbio che Cristo — per ordinazione divina, come risulta dalla Rivelazione — dovette redimerci con la sua « morte fisica ». Ma da ciò non ne segue affatto che la Corredentrice abbia dovuto corredimerci con la morte fisica, potendo bastare a ciò la « morte mistica », ai piedi della croce. La Redenzione del genere umano, infatti fu « completa « sul Calvario con la morte fisica del Redentore e con la morte « mistica » di Maria. La Corredentrice non è un duplicato del Redentore. Fra l'Uno e l'Altra vi è analogia (morte fisica in Cristo e morte mistica in Maria) non già univocità (morte fisica in entrambi). Tanto più che la morte del Redentore, a differenza di quella della Corredentrice, ebbe un valore « sacrificale ». Finalmente, 4° vi è la cosiddetta « morte-assimilatrice », ossia: se è morto il Figlio, dovette morire anche la Madre, in forza della conformità della Madre al Figlio. Ma gli immortalisti rispondono dicendo che l'argomento prova troppo e perciò non prova nulla. In forza di tale « conformità », si potrebbe anche concludere che la Madonna, come il suo divin Figlio, è morta « crocifissa » sul Calvario, insieme con Lui: cosa falsissima. La Madonna, sul Calvario, fu « crocifissa » e morì « misticamente », non già « fisicamente »: morì con Lui in cuor suo, trafitta dalla spada del dolore » (Così Leone XIII nell'Enciclica *Jucunda semper*). A Cristo Redentore, infatti, venne predetta la Passione « fisica » e la morte « fisica » (Is 51), mentre alla Corredentrice venne predetta una « Compassione mistica » ed una morte « mistica » (Lc 2, 35). Si noti, inoltre, la stridente dissomiglianza fra la morte del Figlio (in un oceano di dolore) e quella di Maria (in un oceano di amore gaudioso). Infine, gli immortalisti ritorcono l'argomento dei mortalisti dicendo: è morto il Figlio; dunque non doveva morire la Madre. Ed infatti, la preservazione di Maria dalla morte (come pure la preservazione dalla colpa originale, unica causa, nell'ordine presente, della morte) è tutta effetto della morte di Cristo: è il primo e più grande trionfo della medesima. Essa, per i meriti di Cristo suo Figlio, fu l'unico essere umano sfuggito al quadruplice morso del serpente infernale: il morso del peccato nell'anima, quello della concupiscenza nella carne, quello delle doglie nel parto e quello della morte e della incinerazione (v. Gallus T., *Ad Argumentum quoddam Conceptionis quo exeunte Medioaevo etiam Assumptio demonstratur*, in « Divus Thomas » [Pl.], a. 1948, p. 325 ss.). Maria quindi è l'unico membro del genere umano che sia rimasto puro, integro, come uscì dalle mani di Dio, del tutto immune dagli attacchi di Satana.

Con ragione perciò il prof. Laurentin, quantunque militi fra i mortalisti, ha confessato che, « mentre tutte le convenienze conducono in modo convergente e senze restrizione al fatto della glorificazione corporea anticipata dalla santissima Vergino, le convenienze in favore della morte sona nello stesso tempo meno numerose e contrariate [neutralizzate] da altre » (*Compendio di Mariologia*, ed. Paoline, II ed., Roma 1956, p. 172). Riguardo poi al genere

di morte toccata a Maria (la morte d'amore) il Laurentin giustamente osserva: « Si vede male perché un eccesso d'amore avrebbe comportato la *separazione* dell'anima, piuttosto che l'assunzione di quel corpo verginale » (Ibid., p. 175).

Né la « tradizione », quindi, né le ragioni teologiche provano la m. della Madonna.

3) Oltre ad elidere gli argomenti addotti dai mortalisti in favore della m. della Madonna (tradizione e ragioni teologiche), gli immortalisti portano non pochi argomenti in favore della loro tesi, desunti sia dalla « tradizione », sia dalla ragione teologica.

1º La « tradizione » della immortalità di Maria. Il primo a porsi esplicitamente la questione sul modo con cui la Vergine terminò la sua vita terrena è stato, a confessione di tutti, il Palestinese S. Epifanio (v.) nel sec. IV. Tale fine, secondo il Santo, « non fu ordinaria, ma piena di miracolo ». Egli ignora completamente l'esistenza di una « tomba » di Maria in Gerusalemme, e pur non decidendosi fra la morte e la non-morte, ammette come plausibile un passaggio immediato di Maria alla gloria del Cielo (senza passare attraverso la morte) come sembrerebbe indicare — dice il Santo Dottore — S. Giovanni nel cap. XII della sua Apocalisse (*Haer.* 78, 23, PG 42, 737). All'inizio del sec. V, il Prete Timoteo di Gerusalemme (vissuto, sembra, verso il 400) asserisce che « la Vergine è rimasta fino ad oggi immortale, poiché Colui che aveva dimorato in Lei, l'ha trasferita nei luoghi della sua ascensione » (v. Jugie M., *La mort et l'Assomption*, pp. 70-76). Nel sec. VI, un codice dell'anonimo Piacentino (dell'a. 570) si limita a dire che « nella stessa valle [di Giosafat] vi è la casa di S. Maria dalla quale dicono che [la Vergine] sia stata sollevata ai Cieli » (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, s. IV-VIII, p. 203). Nel sec. VIII, Tuzaredo asseriva che « nessuna storia insegna che Essa [Maria] sia stata condannata alla passione o a qualsiasi genere di morte: "aut qualibet morte mulctari" » (PL 99, 1235c). Inoltre, è sintomatico il più alto silenzio, voluto da non pochi Padri e Scrittori, sulla m. di Maria (per es., S. Ambrogio, S. Bernardo, Guerrico d'Igny, S. Anselmo, S. Bruno di Segni, Pietro d'Acqui, Pietro Comestor, Raul Ardente, ecc.). Si può anche rilevare che « i teologi dell'Assunzione hanno avuto molto più difficoltà, anzi esitazione, a giustificare la morte [appresa, come confessano essi stessi, dal falso teste « oculare » pseudo-Dionigi da loro ritenuto per vero] che non l'Assunzione; alcuni confessano esplicitamente il loro imbarazzo a questo riguardo » (Laurentin, l. c., p. 175). Infine, i Padri e Scrittori, pur asserendo la m. di Maria (in forza del falso teste oculare Dionigi), hanno avuto cura di esimere la Madonna dalla « corruzione », non avvertendo che la vera e propria « corruzione » (quella sostanziale) è costituita precisamente dalla separazione dell'anima dal corpo (poiché l'anima è forma sostanziale del corpo) mentre la corruzione del cadavere è soltanto « empirica », ossia, risoluzione del corpo negli elementi che lo compongono. Si potrebbe obbiettare: Cristo stesso ha subito la corruzione sostanziale (filosofica, ossia, la separazione dell'anima dal corpo) ma non già quella « empirica ». Si risponde però dicendo che il caso di Maria sarebbe stato molto diverso — come ha rilevato lo stesso Laurentin (l. c., p. 177, nota) — da quello di Maria; il corpo di Cristo morto, infatti, ha conservato sempre la sua identità personale, poiché rimase sempre (anche quando fu separato dall'anima) ipostaticamente unito alla persona del Verbo, mentre il corpo morto di Maria (quel corpo che aveva generato la stessa Vita) avrebbe perduto la sua identità personale e perciò sarebbe rimasto puramente e semplicemente estraneo alla persona di Lei. Ciò posto, nessuna meraviglia se, non ostante le asserzioni contrarie, non siano mancati gli assertori dell'immortalità di Maria. Così, nel sec. XVII, nel 1667, un certo « Atanasio » (pseudonimo) affermava che la morte di Maria era « frivola ed apocrifa » (v. Beverini, *op. cit.*) ed un altro autore dello stesso secolo componeva un discorso sull'immortalità di Maria (*Tractatus de Immortalitate B. M. V.*, ed. C. Balić, Roma 1948, p. XXXI). Nel sec. XVIII, un teologo gesuita, il P. Ignazio de Camargo († 1772) scriveva un intero trattato sull'immortalità di Maria, edito dal P. Balić. Nel sec. XIX, dopo la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, si accese una vera controversia sulla m. della Vergine, capeggiata dal genovese Domenico Arnaldi (v.). Fu seguito dal Prof. Giuseppe Pennacchi, dell'Ateneo di Propaganda Fide, da Mons. Antonio Virdia, Conventuale, Vescovo di Cariati, da Gaetano Guastalla y Schuvellier, dal P. Giuseppe M. Angelucci, O.S.M., dal P. Martino Jugie, ecc. Dopo la definizione dell'Assunzione, i sostenitori dell'im-

mortalità della Madonna sono molto aumentati: una quindicina pubblicavano scritti in difesa della medesima (v. bibl.).

2° Ragioni teologiche in favore dell'immortalità di Maria. *a*) L'immortalità di Maria e l'Immacolata Concezione: pena e colpa sono correlativi, di modo che l'una non può stare senza l'altra. Ciò posto, la preservazione dalla pena è implicita nella preservazione dalla colpa. Si può perciò asserire che l'immortalità di Maria è «implicitamente» rivelata nella preservazione dalla colpa originale, di cui la morte, nell'ordine presente, è conseguenza penale (oltrechè condizione di natura). Maria infatti non è una «discendente qualunque» da Adamo peccatore, ma è una «discendente singolare», eccezionale, che non va accomunata con tutti gli altri, poiché mentre tutti gli altri «hanno peccato in Adamo» e perciò sono morti, Essa, ed Essa sola, non ha «peccato in Adamo» e perciò non è morta. Preservata, in via «eccezionale», dalla colpa (morte dell'anima), doveva essere anche preservata, in via «eccezionale», dalla pena (morte del corpo, sempre connessa, nella S. Scrittura, con la morte dell'anima).

b) L'immortalità di Maria e la sua verginità perpetua. Abbiamo di già rilevato come la vera «corruzione» è quella sostanziale, metafisica (la separazione dell'anima dal corpo), non già quella «empirica» (la risoluzione del cadavere nei suoi elementi). Ciò posto, «ci si può chiedere se Colui che ha preservato questo corpo materno, questo santuario, dalla minima deflorazione, ha permesso l'alienazione, la rottura, la disgregazione, reale anche se non apparente, che la corruzione metafisica implica» (Laurentin, *op. cit.*, p. 177, nota).

c) L'immortalità di Maria e l'immortalità della Chiesa. Osserva giustamente il Laurentin: «Sotto molti aspetti, Maria rassomiglia alla Chiesa più che al Cristo. Più precisamente, là dove si differenzia dal Cristo, è per rassomigliare alla Chiesa. Poiché non è morta sul Calvario assieme a Cristo, ma si è configurata spiritualmente alla sua morte, come la Chiesa fa mediante la fede e il bagno di rigenerazione, può sembrare conveniente che condivida anche con la Chiesa il privilegio dell'immortalità. Perché, a interpretare bene i testi, sembra che la Chiesa, al giorno della Parusia, non morrà. Se fosse lo stesso della " Theotócos ", la legge secondo la quale Ella anticipa nella sua persona (individualmente) tutto ciò che la Chiesa realizza collettivamente dopo di Lei, dall'origine senza macchia alla glorificazione corporea, si verificherebbe in modo più perfetto. Maria, rivestendo l'immortalità, senza deporre il corpo mortale, sarebbe più perfettamente l'icone escatologica della Chiesa incorruttibile» (*op. cit.*, p. 173). E il Laurentin confessa sinceramente: «l'argomento... c'impressiona». E conclude: «È dunque presumibile che Maria rivestì l'immortalità senza deporre il suo corpo mortale» (Ibid., nota).

BIBL.: GALLUS T., *La Vergine immortale*, Belardetti, Roma, 1949; DE ROSA MARIO, O.M.I., *Il trionfo della personalità*, in «Marianum» 14 (1952) pp. 321-327; ARGEO MANCINI, S.D.B., *Appunti di Mariologia*, in «Palestra del Clero» 31 (1952) pp. 217-221; P. ROSSI A. M., O.d.M., *La Bula dogmática «Munificentissimus Deus» y la muerte de la Santísima Virgen*, in «Estudios» 7 (1951) pp. 377-395; P. ANTONINO M. BASSO, O.S.M., *Fu immortale la Madonna?*, in «La Madonna di Monteberico», a. 1951, pp. 150-155; P. ALFONSO LÓPEZ QUINTAS, O.d.M., *Sugerencia sobre la definición dogmática de la Asunción*, in «Estudios» 7 (1951) pp. 215-231; LONKE J., *De dogmatica definitione Assumptionis Mariae Corporea*, in «Collationes Brugenses» 47 (1951) p. 437; MARÉ TH., O.M.I., *L'immortalité de Marie; doctrine conquérante*, in «Notre-Dame du Cap», n. di dic. 1952, pp. 6-11; P. ERMANNO MORIN, O.M.I., *Immortelle parce que Toute Belle*, ibid., pp. 13-16; MONS. U. LATTANZI, *L'Assunzione di Maria SS. Immacolata nel quadro dell'Escatologia Paolina*, in «Virgo Immaculata» X, pp. 203-207; Mons. P. C. LANDUCCI, *L'ipotesi dell'immortalità corporea dell'Immacolata alla luce del dogma*, ibid., pp. 208-217; CATALDO DI MARCO. *La Trionfatrice della morte*, Tivoli 1954, 66 pp.; CASTONGUAY E., O.M.I., *La fin terrestre de la Mère de Dieu*, Montréal 1956; trad. it. di P. Lustrissimi, O.S.M., Roma, Edizioni «Marianum» 1957; CIRACENIC G., *Studio-Conversazione sul Transito di Maria SS.* Epilogo riassuntivo, Napoli 1957; DRISCOLL S. E., O.F.M. Cap., *The Blessed Virgin, Our Mother Immortal*, in «Marianum» 21 (1959) pp. 81-92.

«MUNIFICENTISSIMUS DEUS». — Costituzione Apostolica di Pio XII, in data 1° nov. 1950, per la definizione dogmatica dell'Assunzione. Ne diamo lo schema.

I. *Introduzione*: Iddio tempera le tribolazioni con le gioie, nella vita sia dei popoli sia dei singoli uomini, come pure in quella di Pio XII concedendogli, fra tante tribolazioni, la gioia di veder crescere sempre più la «pietà mariana», la contemplazione e «l'approfondimendo dei privilegi mariani».

II. *Corpo dell'Enciclica.* Dio e la Chiesa nei riguardi dell'Assunzione corporea della Vergine.

1. Dio, che amò «ab aeterno» Maria, concepì «ab aeterno» un piano su di Lei, e

lo realizzò nel tempo, sia quanto agli eccelsi privilegi di Lei sia quanto alla manifestazione della loro armonia.

2. La Chiesa ha sempre riconosciuto la liberalità di Dio verso Maria e la perfetta armonia dei privilegi a Lei concessi, l'ha custodita, l'ha chiarita ogni giorno di più, specialmente ai nostri giorni, ciò che riguarda l'Assunzione, arrivando a prepararne, a chiederne e a pronunziarne, per bocca del Papa, la « definizione ».

3. Comune fede della Chiesa sull'Assunzione ai nostri tempi. 1) Allorché Pio IX definì il dogma dell'Immacolata Concezione, l'Assunzione si irradiò di nuova luce, essendo due verità « strettamente connesse » fra di loro. 2) Definita perciò l'Immacolata Concezione, i fedeli nutrirono subito una più fondata speranza di veder presto definita anche l'Assunzione. 3) Fu così che i fedeli, autorità laiche e religiose, Cardinali, Vescovi, Istituti ecc. e anche Padri del Concilio Vaticano presentarono al Papa « petizioni » e « voti » per una tale definizione, petizioni e voti che si sono poi intensificati, accompagnati e seguiti da studi e da Congressi mariani nazionali ed internazionali. 4) In seguito a questo sempre crescente movimento assunzionistico, il Papa prega per ottenere luce dallo Spirito Santo, ordina e disciplina studi più severi sull'argomento, prescrive la raccolta e il vaglio di tutte le petizioni inviate alla S. Sede. 5) Il Papa, inoltre, nel 1946, invia una Lettera Enciclica a tutti i Vescovi chiedendo il loro parere sulla definibilità e sull'opportunità della definizione. I Vescovi risposero affermativamente, quasi all'unanimità, a tutte e due le domande. 6) Questa singolare « conspiratio » (unità, convergenza) dei Vescovi e dei fedeli, fornisce al Papa la concorde dottrina del Magistero Ecclesiastico ordinario ed universale guidato e assistito dallo Spirito di verità e perciò di inerranza, dottrina, quindi, per se stessa certissima, inerrante, rivelata da Dio e perciò contenuta nel deposito della Rivelazione.

4. Comune fede della Chiesa nell'Assunzione attraverso i secoli: 1) antichità e progresso di questa comune fede: *a*) varie testimonianze, « indizi e vestigi »; 2) S. Scrittura: testi e riflessioni. I fedeli, istruiti e guidati dai loro Pastori, hanno imparato dalle S. Scritture che la Madonna, secondo la profezia di Simeone, ha tanto sofferto e in vita ed è stata spiritualmente trafitta presso la croce del Figlio; 3) così pure, non durarono fatica ad ammettere che la Madre di Dio, come prima il Figlio suo, sia morta, ammettendo però la incorruzione della sua salma; che anzi, illuminati dalla grazia e mossi da filiale pietà verso la Madre di Dio, contemplarono sempre più chiaramente la coerenza e l'armonia dei privilegi di Maria inferiori soltanto a quelli accordati all'Umanità di Cristo. 4) Questa medesima fede è attestata: *a*) dal culto verso l'Assunta (templi, immagini, città, diocesi, regioni, istituti dedicati all'Assunta); *b*) dalla Liturgia sia orientale che occidentale (festa della Dormizione, Assunzione, crescente solennizzazione della festività per opera della S. Sede); *c*) Santi e grandi Dottori e Teologi della Chiesa i quali insegnarono non solo la « incorruzione » del corpo esanime della Vergine, ma anche il di Lei trionfo sulla morte e la sua celeste glorificazione, a somiglianza di quella del Figlio. Essi si sono fondati: *a*) sulla S. Scrittura, ossia, sulla Maternità (argomento fisico) e sulla Filiazione o amore del Figlio verso la Madre (argomento morale); *b*) e « massimamente » nella tradizione patristica, sin dal sec. II, intorno al parallelismo Adamo-Cristo ed Eva-Maria e, conseguentemente, nella loro unione « nella lotta e nella vittoria » sul demonio e sulla morte da lui introdotta nel mondo.

5. Definizione dell'Assunzione fatta da Pio XII, dopo aver numerato i benefici che da essa si attende.

III. *Conclusione*: minaccia delle pene ai fedifraghi.

BIBL.: ALDAMA J. DE, S.J., *Boletín Asuncionista. Los primeros comentarios de la Bula « M. D. »*, in « Est. ecl. » 25 (1951) pp. 375-406; NERNEY D. S., S.J., *M. D. The Assumption of Our Lady*, in « Studies » 1953, pp. 75-82; PEINADOR M., *La Bula « M. D. ». Consideraciones generales y criterios para su interpretación*, in « Est. Mar. », vol. XII, pp. 17-41.

MUSICA MARIANA. — Limitandoci all'Occidente, la storia della M. M. s'inizia col canto fermo o omofonico, che va a sfociare nel canto polifonico, al quale fa seguito la musica classica o romantica e contemporanea.

1. L'omaggio reso dal *canto fermo od omofonico* (detto « Gregoriano » da S. Gregorio Magno, il quale, nel sec. VI, raccoglieva e codificava melodie in canto fermo già in uso prima di lui) alla Vergine nella liturgia supera incomparabilmente quello reso a tutti gli altri Santi, inferiore soltanto a quello reso a Cristo. Questi atti di omaggio

si trovano sparsi sia nel « Graduale » che nell'« Antifonario » o « Vesperale ».

Nel « Graduale » sono degni di nota l'« Ave Maria » dell'Offertorio della IV Domenica d'Avvento (in tono ottavo) e l'Antifona di primo tono « ad Benedictus » della stessa Domenica (che ispirò la nota composizione polifonica del da Victoria), il maestoso Introito « Salve Sancta Parens... » di Sedulio (sec. V), le soavissime melodie per la festa della Purificazione (« Adorna thalamum tuum, Sion... Amplectere Mariam, quae est coelestis porta... ») e delle altre feste mariane.

Nell'« Antifonario » o « Vesperale », basti nominare le soavissime melodie degli inni « Jesu, corona virginum » di S. Ambrogio, l'« A solis ortus cardine... » di Sedulio, l'« Ave Maria Stella », forse di Venanzio Fortunato († 601), ecc.

Tra le melodie mariane gregoriane più recenti non vanno dimenticate le mirabili antifone « Assumpta est Maria », « Virgo prudentissima, quo progrederis... » « Pulcra es » (della fine del Seicento), le quattro antifone finali di saluto alla Vergine, quattro gioielli non solo letterari, ma anche musicali, ossia: la notissima « Salve Regina » (v.), l'« Alma Redemptoris Mater » (v.), l'« Ave, Regina coelorum » (v.) e « Regina coeli, laetare » (v.), che hanno ispirato i musicisti d'ogni tempo e d'ogni luogo.

Tra le « Antifone mariane » son degne di rilievo il « Sub tuum praesidium » (v.), la « Salve, mater misericordiae », la « Inviolata, integra et casta es, Maria », ecc.

Oltre a questi canti mariani liturgici, sorse in varie nazioni Europee una musica popolare mariana. Si ebbero così in Italia i « Laudesi » che si adunavano periodicamente per cantare « Laudi » a Maria (dai quali sorgeva, a Firenze, nel 1233, l'Ordine dei Servi di Maria) con i loro « Laudari » o raccolte ufficiali di « Laudi », di cui abbondano gli archivi delle chiese e dei monasteri. Nella Spagna sono rimaste celebri « Las Cantigas de Santa María », oltre 400 canti mariani, parole di Alfondo X « El Sabio » (1252-1284) (v.), musicate da diversi autori.

2. *Il canto polifonico*, ossia, il canto a più voci (in contrapposizione a quello omofonico gregoriano) ha le sue radici nel sec. X. Sorto in Francia e nei Paesi Bassi, passò ben presto in Italia e nella Spagna. Tutti i grandi maestri della musica polifonica hanno reso devoto omaggio alla Vergine con canzoni, mottetti, antifone, litanie, madrigali a tre, quattro, sei, otto voci, ecc. Così, per es., il fondatore della scuola fiamminga Guglielmo Dufay († 1474) rivestiva di note le prime stanze della celebre « Canzone alla Vergine » del Petrarca, e musicava vari « Magnificat », lo « Stabat Mater », ecc.; Josquin de Prés († 1521) lasciava la Messa « Ave Maria Stella » e quella « Gaudeamus », musicava l'« Ave Maria », lo « Stabat Mater » ecc.; Costanzo Festa († 1545) romano, fra i mottetti ne ha uno a Maria Regina.

Tre nomi emergono sugli altri: Pier Luigi da Palestrina, Orlando di Sasso e Tommaso Ludovico da Victoria. Il Palestrina († 1594) non solo è il principe della musica sacra, ma è anche il principe dei musicisti mariani. Ha lasciato 12 Messe dedicate alla Madonna, fra le quali la Messa « Assumpta est Maria », 35 « Magnificat » (anche a otto voci), molti mottetti mariani, una « Salve Regina » a cinque voci, un mirabile « Stabat Mater », una collana di « Madrigali spirituali » dedicati alla Madonna, la celebre « Ave Maria » ecc. Del di Lasso († 1594), fiammingo, sono degni di nota i suoi 180 « Magnificat ». Del da Victoria († 1611), spagnolo, autore di molti pregevoli mottetti mariani, van ricordati la Messa « Ave Maris Stella », il « Magnificat », ecc., oltre alla notissima « Ave Maria » snl tema di quella gregoriana.

A questi massimi esponenti della polifonia, si possono aggiungere Cristoforo Morales († 1553), Giovanni Animuccia († 1571), Paolo Agostini († 1629), autore dei « Salmi della Madonna ».

3. *La musica classica, romantica e contemporanea.* Verso il tramonto del secolo XVI, la storia della musica registrava una profonda trasformazione di stile. Questa trasformazione fa capo a Claudio Monteverdi (1567-1643), Maestro di Cappella a Cremona, a Mantova e a S. Marco di Venezia (1613), tormentato dalla brama di giungere a forme ed espressioni nuove, ondeggiando « tra i modi rigorosi della polifonia tradizionale e i moderni, policromi e fantasiosi dell'associazione di voci e strumenti » (F. Abbiati, *Storia della musica*, II, Milano 1941). Alla Madonna ha offerto i « Vespri della Vergine » scritti per 6 voci e 6 strumenti, la mirabile « Cantata sopra Santa Maria », numerosi mottetti e « Magnificat », oltre alla « Missa Beatissimae Virginis », la « Salve Regina », ecc.

Tra gli « Oratori » mariani, son degni di menzione i cinque Oratori scritti dal pa

lermitano Alessandro Scarlatti († 1757) per glorificare la Vergine, di cui fu sempre devotissimo: la SS. Annunziata, l'Assunzione, la Concezione, l'Addolorata (stupendo) e la Madonna del Rosario. Compose, inoltre, due « Stabat Mater ».

Il protestante Giovanni Sebastiano Bach († 1750) lasciava il suo monumentale « Magnificat » per soli, cori ed orchestra, oltre ad una cantata per l'Annunciazione ed un'altra per la Visitazione di Maria. Ci hanno lasciato notevoli interpretazioni dello « Stabat », Agostino Stefani († 1738), Antonio Vivaldi († 1741), Luigi Boccherini († 1805), Giuseppe Haydin (1809) e, sopra tutti, Giovanni Batt. Pergolesi († 1736). Il P. Giovanni Batt. Martini († 1754) volle che le sue prime produzioni musicali date alle stampe fossero un omaggio alla Vergine: « Litaniae atque Antiphonae finales » a 4 voci ed organo. Giovanni Paisiello († 1815) oltre ai numerosi mottetti, ha lasciato l'Oratorio « La Concezione della Vergine ». Il Mozart, oltre alla « Messa d'incoronazione », scrisse mottetti mariani (Ave Maria, Regina coeli, Litanie) e vari « Magnificat ». Il celebre graduale « Sancta Maria, Mater Dei » è stato qualificato come un sublime atto di dedizione personale a Maria. Schubert († 1828), oltre alla notissima « Ave Maria », compose un « Magnificat », due « Stabat Mater » e quattro « Salve Regina ». Gioacchino Rossini († 1868) offrì alla Vergine un'« Ave Maria » a 4 voci e il celebre « Stabat Mater », certamente aliturgico, ma non privo di punti di grande potenza. Giuseppe Verdi († 1901) oltre alle « Laudi alla Vergine », oltre ad un'« Ave Maria », ad uno « Stabat Mater », dedicava alla Madonna anche splendidi brani dell'« Otello » (l'« Ave Maria » con cui si apre l'ultimo atto), dei « Lombardi alla prima crociata » (l'« Ave Maria », parafrasata « Vergine Santa, Madre di Dio... ») e della « Forza del Destino » (« Madre, pietosa Vergine » e « La Vergine degli Angeli »). Altrettanto han fatto Amilcare Ponchielli († 1886) nella sua « Gioconda » (« A te questo Rosario »), Arrigo Boito († 1918) nel suo « Mefistofele » (« Salve Regina, s'innalzi un'eco... ») e Pietro Mascagni († 1945) nella « Cavalleria Rusticana » (« Regina Coeli... ».

Ai nostri giorni, tra i più grandi musicisti glorificatori della Vergine, brillano i nomi di Lorenzo Perosi, Raffaello Casimiri, Pietro Magri, Licinio Refice, Bonaventura Somma (ha avuto molta fortuna la sua celebre « Ave Maria »), Domenico Bartolucci, Pellegrino Santucci O.S.M., ed altri.

Un accenno, infine, all'omaggio reso alla Vergine dalla musica puramente « strumentale », specialmente nei concerti d'organo, il quale cominciò a comparire in chiesa verso il sec. XI. Ci hanno lasciato magnifici pezzi mariani per organo, ispirati a temi gregoriani, il francese Titelouze († 1633), il Frescobaldi nei suoi « Fiori musicali » (1695) di cui un intero gruppo è dedicato alla Madonna, il Monteverdi, il Vivaldi, ecc.

BIBL.: TARQUINI A. M., O.S.M., *Maria nell'arte musicale italiana*, in « Maria e l'Italia » Roma, Sales (1943) pp. 95-100; DUFOURCQ N.-SPYCKET S., *Esquisse d'une histoire de la musique en l'honneur de la Vierge*, presso Du Manoir, II, Parigi 1952, pp. 383-400; ANICHINI G.-CASSIANO DA LANGASCO, *La Madonna nella musica*, in « Enc. Mar. Theotócos », Ed. II, Genova-Milano (1957) pp. 759-770.

MUSSO CORNELIO. — Nacque a Piacenza nel 1511 e morì in Roma il 9 gennaio 1574. Entrato giovanissimo tra i Minori Conventuali, fu teologo profondo e oratore celeberrimo. Nel 1541, a soli trent'anni, veniva eletto vescovo di Forlì e Bertinoro e poi, nel 1544 di Bitonto. Mai però raggiunse le sue sedi. Salí i pulpiti delle principali città d'Italia. Nei sabati della Quaresima del 1540, spiegò il Cantico « Magnificat » (*Delle Prediche Quaresimali*, Venezia 1596). Nel 1558 predicò a Zara sulla « Purificazione della Vergine » (*Prediche Quaresimali del Rev. Mons. C. M. sopra l'Epistole e Vangeli correnti* ecc., Venezia 1596, vol. I, Pred. 4-libr., p. 145). Nell'agosto del 1543 parlò a Venezia nella chiesa dei Frati Minori sulla « Beata Vergine » e a Vienna, nel 1560, sulla « Purità e Santità di Maria Madre di Cristo Verbo di Dio ». Lasciò anche una *Vita di Maria Vergine, Madre del Cristo* (Cacchi, Napoli, 1592).

BIBL.: CANTINI G., O.F.M., *C. M. dei Frati Minori Conventuali (1511-1574) Predicatore, Scrittore e Teologo al Concilio di Trento*, in « Miscell. Franc. » 41 (1941) pp. 146-174; 424-463.

N

NARSES (S.) di LAMBRON. — Innografo armeno del sec. XII, autore di inni alla Madonna.

BIBL.: MÉCÉRIAN J., S.J., *La Vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie. Grégoire de Narek et Narsès de Lambron.* Beyruth [Publications de l'Institut de Lettres Orientales] 1954 (Collection Arménologique, 1).

NAZARETH. — Al tempo di Cristo e di Maria era una oscura borgata della Galilea (parte settentrionale della Palestina), a 140 Km. da Gerusalemme. Oggi, invece, conta circa 10.000 abitanti, la cui maggioranza è cristiana. L'antica N. doveva occupare la parte orientale della odierna cittadina, prospiciente la vallata di Esdrelon, ai piedi del monte Nebi Sain a circa 300 m. sul mare. Doveva prevalentemente constare, come risulta dai recenti scavi archeologici, di grotte scavate nel pendio della collina: le più rozze, ad uso di ripostigli, e le più comode, alle quali si aggiungeva, sul davanti, qualche rudimentale stanza, ad uso di abitazione. N., come tutte le borgate dell'antica Palestina, sorgeva presso una fonte, detta poi « la fontana della Vergine ».

Sul luogo ove abitò la sacra Famiglia ed ove avvenne l'Annunciazione e l'Incarnazione del Verbo, sono stati eretti, successivamente, cinque santuari: 1) il primo, prebizantino, scoperto recentissimamente (Cfr. Bellarmino Bagatti, *La scoperta di un Santuario pre-bizantino a N.*, in « L'Osserv. Romano », n. 108, 8 maggio 1960, p. 5) e che, secondo il *Cronicon* del Prefetto del Pretorio Flavius Lucius Dexter (amico di S. Girolamo e pretore in Palestina verso la fine del sec. IV e gli inizi del sec. V), risalirebbe agli Apostoli, poiché sarebbe stato consacrato nell'a. 42 d. C. da S. Giacomo il Maggiore (PL 31, 139-42); 2) il secondo, quello bizantino, risale agl'inizi del sec. V; 3) il terzo è del VII sec. ed è quello eretto dai Crociati; 4) il quarto venne eretto dai Francescani nel 1730; 5) il quinto sta sorgendo col contributo di tutta la cristianità. In più di venti pezzi rimasti del primo santuario, si nota qualche graffito col nome di « Maria », a quanto sembra, in una invocazione.

Per comprendere l'ambiente in cui si trovava il primitivo santuario di N., occorre tener presente come in quel tempo sia rimasta per secoli la parentela di Cristo, di cui l'ultimo membro noto agli storici è S. Conon, martirizzato in Asia nel 249. Dinanzi al Giudice il quale gli chiedeva le sue generalità, il martire rispose: « Sono della città di N. di Galilea, sono della parentela di Cristo a cui presto culto fin dai miei antenati; Lui riconosco Dio sopra tutti ». Restando quindi a N. la parentela di Gesù, erano rimaste anche le proprietà, compresa la casa della Vergine, e perciò anche i ricordi familiari.

Secondo il Bagatti (v. bibl.), nel sec. II d. C., N. era abitata da Ebrei (i quali vi rimasero fino al sec. VI) in mezzo ai quali il conte Giuseppe di Tiberiade fece costruire una chiesa pei cristiani.

I principali santuari di N. sono: 1) quello dell'Annunciazione, sulla Casa di Maria; 2) quello della Nutrizione o Casa di S. Giuseppe, ricostruito nel 1914; 3) la Chiesa di S. Gabriele, ricostruita nel sec. XVII, presso la fontana di cui parla il *Protovangelo* di Giacomo; 4) quello del « Tremore » dedicato alla Vergine (Lc 4, 30) del quale il da Poggibonsi, nel 1347, attestava l'esistenza.

BIBL.: BAGATTI B., *Nazareth*, in « Enc. Catt. » VIII, coll. 1702-1704; OLIVAN A., O.F.M., *Maria nella sua terra*, Milano 1958.

NEWMAN (Card.) GIOVANNI-ENRICO. — Nato a Londra nel 1801 da famiglia calvinista, nel 1824, dopo aver compiuto i suoi studi ad Oxford, fu nominato diacono anglicano e nel 1828 curato di Santa Maria

la chiesa dell'Università. Nel 1845, in seguito all'approfondimento della Scrittura e dei Padri, si convertiva al Cattolicesimo. Nel 1847 veniva ordinato sacerdote e nel 1879 da Leone XIII veniva insignito della porpora. Morì a Birmingham, nell'Oratorio, nel 1890. Maria, nella sua vita, ebbe una parte preponderante nel condurlo al porto della Chiesa. Quando ricevette la Cresima, al suo nome volle aggiungere anche quello di Maria. Ha lasciato molti scritti, ed ha difeso, contro gli Anglicani, il culto e i privilegi di Maria specialmente nell'op. *A Letter to the Rev. E. B. Pusey on his recent «Eirenicon»*, Londra 1866. V. anche Newman J. H., card., *The new Eve*, Oxford, N. Bookshop [1952], 96 pp.

BIBL.: FRIEDEL FR. J., S.M., *The Mariology of N.*, New York 1928; CHIMINELLI P., *Maria nella vita e nel pensiero di J. H. N.*, in «Studium» a. 1939, pp. 285-298; MURPHY T. A., *N. and the devotion to our Lady*, in «Irish Eccl. Record» 72 (1949) pp. 385-396; DAVIS F. H., *N. and Our Lady*, in «Clergy Review» 34 (1950) pp. 369-379; UNGER J., O.F.M.Cap., *Cardinal N. and Apocalypse XII*, in «Theological Studies» 11 (1950) pp. 356-367; MACHADO DA FONSECA F., S.J., *N. e o dogma da Assunção*, in «Verbum» 7 (1950) pp. 501-506; LAROS M., *Kardinal N. und das «neue Dogma»*, in «Neue Ord.» 5 (1951) pp. 6-26; MESSNER J., *Das unbeflekte Herz. Litanei und Betrachtungen nach Kard. J. H. N. und M. J. Scheeben*, Marianische Verlag, Innsbruck 1950, 122 pp.; DAVIS I. H., *La Mariologie de N.*, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 533-552; ID., *Doctrina Mariana Cardinalis N.*, in «Alma Socia Christi» XI, pp. 233-243; LATHOUD D., A.A., *La Madonna nel pensiero e nella vita di N.*, in «Unitas» 7 (1951) pp. 250-260; SCHNEIDER P., O.S.B., *Marienbild des Anglikanischen N.*, in «Newman Studies», Nuerenberg 1954; VICTORY D. J., *The Immaculate Conception in N.*, in «Euntes docete» 7 (1954) pp. 147-156; WILLAM FR. M., *J. H. Kard. N. und die Lehre von der Unbefleckten Empfaengnis Marias*, in «Virgo Immaculata» XIV, pp. 119-146; DU MANOIR H., S.J., *Marie, nouvelle Eve, dans l'oeuvre de N.*, in «Bull. Soc. Franç. d'Ét. Mar.» 14 (1956) pp. 67-90.

NICARAGUA. — Gl'inizi della colonizzazione dell'America centrale furono poco fortunati. Nel 1508, Alonso de Ojeda e Diego di Nicuesa ottenevano dal Re di Spagna il diritto di conquistare e colonizzare le coste del Mar Caraibi dal Capo di Vela, in Venezuela, al Capo delle Grazie di Dio in N. Alonso de Ojeda, nel viaggio verso S. Domingo, ove si recava in cerca di rinforzi, fece naufragio sulle coste di Cuba. Stretto da difficoltà d'ogni sorta, egli si rivolse alla Vergine, di cui portava un'immagine, e fece voto, se l'avesse liberato, di lasciare una tale immagine nel primo villaggio che avrebbe scoperto, perché vi fosse pubblicamente venerata. La Vergine lo esaudì facendogli incontrare il Cacico (= capo) al quale regalò l'immagine.

La costa del Pacifico del N. coi territori vicini veniva esplorata, nel 1522, da Gil González Dávila. Costui aveva sempre con sé, nei suoi viaggi, un'immagine della Madonna. Minacciato un giorno da una spaventosa tempesta, il González, rattrappito per i reumatismi, si affidò alla Madonna.

All'arrivo in N. del colonizzatore Francesco Hernandez de Córdoba, gl'indigeni gli domandarono croci ed immagini di Maria, perché, dopo la visita fatta loro un anno prima da Gil González Dávila, avevano sperimentato il suo potente patrocinio nelle malattie e nelle avversità della vita.

Il più celebre santuario del N. e, si può dire, di tutta l'America centrale, è quello di N. S. della Concezione di El Viejo. Si tratta di una statuetta alta circa 50 centimetri che, secondo documenti degni di fede, sarebbe stata donata da S. Teresa di Gesù al suo fratello Rodrigo allorché partì per il nuovo mondo, e da costui o da un suo figlio, donata poi ai Francescani di El Viejo.

Sono molto venerate, inoltre, in N., altre quattro immagini: quella di N. S. della Mercede, patrona della città di León; quella di N. S. della Concezione, una statua venerata nella cattedrale di Granada, che risale al sec. XVI e che si dice apparsa un giorno sulle onde del lago di N., presso il quale sorge Granada.

Sono degne di rilievo due forme folkloristiche di culto mariano in N.: la «Purissima» e l'«Atabal». La «Purissima» consiste in novene celebrate dalla maggior parte delle famiglie del N. La statua della Madonna viene adornata con magnificenza. Ad Essa si elevano canti accompagnati da fischietti ad acqua, da tamburi, corni, ecc. da parte dei membri della famiglia, dei vicini, amici, ecc. Terminate le preghiere, viene servito un rinfresco. Questa novena di feste termina con la «Gritería», l'ultimo giorno della novena, il 7 dicembre. Il saluto tradizionale, in tale occasione, è questo: «Donde viene a noi tanta gioia?». Risposta: «Dalla Concezione di Maria». A mezzanotte del 7 dicembre, tutte le campane della città, dei villaggi e dei casali suonano a festa e si accendono i fuochi d'artificio.

L'«Atabal», proprio, da secoli, della città di Granada, consiste in un colossale tam-

buro che, accompagnato da altri tamburi più piccoli, percorre tutte le vie della città dietro l'immagine della Madonna del Rosario, tutte le notti del sabato del mese di ottobre. Il suono del tamburo si interrompe, di tanto in tanto, per permettere al popolo di intonare quartine e distici in onore della Madonna.

BIBL.: ARGÜELLO F., *Le Culte Marial en Amérique Centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

NICEFORO CHUMNOS. — Da lui è stato redatto l'*Edictum de festo Dormitionis* (PG 140, 1497c-1526) pubblicato da Andronico II, Imperatore dal 1282 al 1328); Cfr. Jugie M., *La mort et l'Assomption*, Roma 1944, p. 329.

NICETA Bizantino. — Fiorì nella seconda metà del sec. IX. Nella *Refutatio et eversio epistolae ab Armeniae Principe missae* (PG 105, 587a-668c; Cfr. PG 105, 583-586) vi sono elementi sulla maternità verginale, sull'Immacolata (603a-604a; 623a-624a; 625b-626b; 643c-644c; 653d-654d; 665b-666b) ecc.; mentre nella *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs* (669a-806d) confuta il Corano (la *Confutatio II*, 723c-730c, è completamente mariana).

BIBL.: GORDILLO M., in «Enc. Catt.», VIII, 1837.

NICETA DAVID di Paflagonia. — Scrittore bizantino del sec. IX-X. Oltre alla *Oratio in diem natalem SS. Dei Genitricis* (PG 105, 15a-28b) ha vari elementi mariani nei seguenti scritti: 1) *Oratio in laudem Sancti Andreae* (53d-80c); 2) *Oratio in laudem S. Joannis* (99c-128b); 3) *Oratio in laudem Sancti Jacobi Alphei* (145d-164c); 4) *Oratio in laudem Sancti Philippi Apostoli* (163c-196c); 5) *Oratio sancti Judae Apostoli* (253b-270b); 6) *Oratio in laudem Sancti Marci Apostoli* (283d-300d); 7) *Oratio in laudem Sanctae Teclae* (301a-336b); 8) *Oratio in laudem Sanctae Anastasiae* (335b-372d); 9) *Oratio in laudem Sancti Hyacinthi Amastrensis* (417d-440d); 10) *Oratio in laudem Sancti Gregorii Theologi* (439d-488a: sola versione latina); 11) *Vita Sancti Ignatii Archiepiscopi* (487b-574d); 12) *Exegesis Carminum arcanorum Magni Gregorii Theologi* (577b-582d).

In questi passi vengono illustrate la Maternità divina e verginale, l'Immacolata (553a-554a), l'Assunta (123b-126a; 127a-128a), la Regalità (333d-334d; 349b-450c).

BIBL.: GORDILLO M., in «Enc. Catt.», VIII, 1837.

NICOLA da LYRE. — Fu dell'Ordine dei Frati Minori; nato verso il 1270, morì nel 1349. Insegnò teologia nell'Università di Parigi dal 1308 al 1310. Dal 1319 fino al 1324 resse la Provincia di Francia e lasciò almeno 12 opere, tra le quali le *Postillae perpetuae in V. et N. T.* (1322-1331), *De differentia translationis nostrae et hebraica littera V. T.* (1333), *Probatio adventus Christi* (tra il 1331 e il 1334), e le *Postillae morales seu mysticae* (1339). Molto interessanti sono le sue postille a vari luoghi mariani o da lui ritenuti tali. L'importanza di tali postille appare dal fatto che esse sono — secondo il P. Spicq — «mediae aetatis novissimum vere exegeticum opus» (*Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* [Bibliothèque Thomiste] XXVI, Parigi 1944, p. 7).

BIBL.: VERNET F., *Nicolas de Lyre*, in DthC (1926) p. 1411 ss.; ADINOLFI M., O.F.M., *Due strane postille di Nicola di Lyre:* Prov. 30 19d e Sal. 87, 5a, in «Rivista biblica» 6 (1958) pp. 25 5 262; ID., *De mariologicis Lyrani postillis in Pss 8, 5*; 19. 6c-6; 22, 10-11; 67, 7a, in «Antonianum» 34 (1959) 322-335; ID., *Maria et Ecclesia in Cantico Canticorum*, in «Divus Thomas» 62 (1959) 559-565; ID., *De Mariologicis Lyrani postillis in Prophetas medii aevi exegeseos lumine perpensis*, Jerusalem 1959.

NICOLA di S. ALBANO. — Nato all'inizio del sec. XII, fu prima monaco a Motiéramey presso Troyes. Ebbe occasione di conoscere S. Bernardo al Concilio di Sens, nel 1141, e fu incaricato di portare al Papa Innocenzo II gli scritti di lui intorno ad Abelardo (Cfr. PL 182, 357). Sentendosi attratto a Chiaravalle, vi entrò verso il 1145 e, dopo la professione, divenne segretario di S. Bernardo, di cui, verso il 1151, tradì la fiducia (Cfr. PL 182, 500). Espulso da Chiaravalle, si ritirò, probabilmente, a Motiéramey ove finì i suoi giorni dopo il 1176. L'ultima lettera infatti che si ha di lui è stata scritta da Motiéramey ed è diretta all'arcivescovo di Reims (1176-1202).

Il suo stile echeggia molto i discorsi mariani di S. Bernardo, al quale furono anche attribuiti.

A lui vanno restituiti i seguenti discorsi mariani falsamente attribuiti a S. Pier Damiani: 1) *Sermo 11 de Annunt.* (PL 144, 557a-563a = PL 184, 832d-838d); 2) *Sermo 23 in nativ. S. Joannis Baptistae* (PL 144, 627b-637a = PL 184, 991b-1002); 3) *Sermo 40 in Assumpt.* (PL 144, 717a-722c); 4) *Sermo de S. Victore* (PL 144, 732b- 733b; *su Maria:* 733cd); 5) *Sermo 44 in Nativ. B. M. V.* (PL 736b-740d); 6) *Homilia 60 de vigilia Natalis Domini* (PL 144, 839b-846a = PL 184, 839); 7) *Anonymi quidam de Nativitate Salvatoris* (PL 944, 848b-853b = PL 184, 827c-832d). Cfr. Ryan J., *Saint Peter Damiani and the sermons of Nicholas of Clairvaux*, in « Mediaeval Studies » (1947) pp. 151-161.

A lui, inoltre, appartiene il *Liber Magistri Nicholai de celebranda conceptione B. Mariae contra Beatum Bernardum* (edito da C. H. Talbot in « Rev. Bénéd. » 64 [1954] pp. 92-117) come ha dimostrato, contro il P. Modrić (*Doctrina de conceptione B. V. Mariae in controversia saec. XII*, in « Virgo Immaculata » V, 21, nota 31), il P. De Aldama in « Marianum » 22 (1960) pp. 506-511.

BIBL.: MILDNER F., O.S.M., *The Immaculate Conception in the writings of N. of St. A.*, in « Marianum » 2 (1940) pp. 174-175.

NICOLAS GIAN GIACOMO AUGUSTO. — Apologista del secolo XIX. Nato a Bordeaux nel 1807, morì a Versailles nel 1888. Studiò diritto a Tolosa (1828). Dal 1850 al 1877 percorse vari gradi della magistratura. Pubblicò vari scritti apologetici che ebbero grande successo. Dal 1855 al 1860, dietro un voto fatto alla Madonna, diede alle stampe i « Nouvelles études philosophiques sur le christianisme » in tre parti che costituiscono una somma mariana d'ampio respiro e che esercitarono un grande influsso: 1) *La Vierge Marie dans le plan divin* (Parigi 1855); 2) *La Vierge Marie dans l'Évangile* (ivi 1857); 3) *La Vierge Marie vivant dans l'Église* (2 voll., ivi 1860).

BIBL.: LEPEYRE P., *A. N., sa vie et ses oeuvres*, Parigi 1892.

NICOLÒ da SIENA. — Predicatore dell'Ordine dei Servi di Maria. Nel 1301 prendeva parte al Capitolo di Pistoia; nel 1328 era Priore a Siena; nel 1329 e poi nel 1342 Provinciale di Toscana. Nel 1341 si trovava a Venezia. Tenne i pulpiti di Venezia (a S. Marco, più volte), di Milano, di Firenze, di Verona, ove morì nel dicembre 1349.

Scrisse: 1) *Postillae in Sacram Scripturam* (ms., Cfr. Monumenta O.S.M., t. I, 165); 2) *Conciones per quadragesimum tempus* (ms., Cfr. Gianni-Garbi, Ann. O.S.M., t. I, p. 297); 3) *Sermones per totum annum* (ms., ibid.); 4) *Explicationes in Pentateucum* (ms., Cfr. Mon. O.S.M., t. I, p. 165); 5) *Ars sermocinandi* (ms., Cfr. Piermeius, *Memorabilium S. Ord. Serv. B. M. V. Breviarium*, vol. II, Roma 1929, pp. 67-68); 6) *Sermones de Epistolis Dominicalibus ac etiam de Evangeliis* (ms. di cui si parla nella prefazione dell'opera seguente); 7) *Sermones solemnissimi ac perutiles de singulis Sanctis per anni circulum aegregii Sacre pagine doctoris fratris Nichole de Senis ex ordine Alme religionis Servorum Marie Virginis*, Bononiae, Caligula de Bazaleriis, 1501, 142 ff., f. 2r. È questo l'unico lavoro di N. da S. che noi oggi possediamo.

BIBL.: LEAHY I., O.S.M., *The Mariology of Nicholas of Siena, O.S.M.*, Tesi per la licenza in S. Teol. presso la Facoltà Teol. « Marianum », Roma 1959 (si limita all'Immacolata Concezione).

NOVARINO LUIGI (1594-1650). — Chierico Reg. Teatino, nell'opera *Umbra Virginea* (Novarinus A., C.R.T., *Umbra Virginea apud Ph. Borde et L. Arnaud*, ed. 4ª, Lugduni 1647) tratta di Maria. Dipende molto da Riccardo da S. Lorenzo (lo cita oltre 300 volte) il quale, per la prima volta, viene presentato come autore del famoso *De laudibus B. M. V.* falsamente attribuito a S. Alberto M. e ad altri.

NOVATI GIOV. BATT. — Milanese (1585-1648), dell'Ordine dei Ministri degli Infermi, di cui fu anche settimo Superiore Generale. Fu professore di Filosofia e di Teologia. Lasciò varie opere (stampate e manoscritte) tra le quali *De eminentia Deiparae Virginis*, 2 voll., in-fol., t. I, Roma 1630; t. I e t. II, Bologna 1639; 3ª ed., Bologna 1650. È una vera « Somma Mariana ». Secondo il P. Dillenschneider il N. « accuse sur les thèses mariales de Suárez un progrès notable » (*La Mariologie de S. Alphonse M. de Liguori*, vol. I: « Son influence sur les renouveaux des doctrines mariales et de la piété catholique après le tourmente du Protestantisme et du Jansénisme », Fribourg [Suisse] 1931, p. 162). Il N. aveva anche preparato, per la stampa,

alcune *Dilucidationes de illibata Conceptione B. Mariae V.* rimaste inedite.

BIBL.: MARCUS A DAMBORIGE, *Mariologia P. N.*, Roma 1946.

NOVAZIANO († c. 257). — Verso l'anno 250, occupava un posto ragguardevole nel clero di Roma. Fu il primo che scrisse di teologia in lingua latina. Nel 251, si mise alla testa di un partito rigorista e divenne antipapa, facendosi consacrare da tre vescovi dell'Italia meridionale. Secondo Socrate (*Hist.* 4, 28) sarebbe morto martire sotto Valeriano.

Ha due accenni alla profezia d'Isaia sulla vergine madre dell'Emanuele, verificatasi nella nascita di Cristo (*De Trinitate*, c. 9, PL 3, 927-928; c. 12, 933).

NUMISMATICA MARIANA. — È un campo vastissimo, non ancora completamente esplorato. Ne tratteremo tre punti: gli enti che hanno emesso nummi mariani; i vari tipi di figurazioni mariane; le iscrizioni in essi incise.

1. *Gli enti che hanno emesso nummi mariani.* Sono: l'impero di Bisanzio (Leone VI, nell'886-911, Niceforo II, Giovanni I, Michele III, Romano III, Teodoro, Romano IV); città o Repubbliche italiane (Pesaro, Siena, Pisa, Bologna, Modena, Parma, Correggio, Guastalla, Aquileia, Venezia, Mantova, Castiglione delle Stiviere, Mesocco, Sabbioneta, Bellinzona, Casale Monferrato, Frinco, Dezana, Savona, Genova, Loano, Corsica, Civitavecchia, Gubbio, Macerata, Matelica, Perugia, S. Severino, Tivoli, Viterbo); Stato Pontificio (Paolo III, 1534-49, Giulio III, Sisto V, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Clemente VIII, Urbano VIII, Innocenzo X, Alessandro VII, Clemente IX, Clemente X, Innocenzo XI, Clemente XI, Paolo V, Gregorio XV, Urbano VIII, Benedetto XIV, Gregorio XVI, Pio XI e Pio XII).

2. *I vari tipi di figurazioni mariane.* Si sono avuti: il busto della Vergine orante, nelle monete bizantine; la Vergine seduta col Figlio tra le braccia; l'Annunciazione; la Vergine che allatta il Bambino; la Vergine che adora il Bambino; la Vergine col Bambino con il Doge Giovanni Corner; la Madonna poggiante i piedi sulla luna falcata e col Bambino sul braccio sinistro; l'Immacolata; la Vergine e il Bambino sulle nubi; la Madonna Regina coronata e nimbata tenente il Bambino e, nella destra, lo scettro; la Madonna di Crea; la Madonna della Ghiara di Reggio Emilia; la Madonna dei Fiori di Bra; la Madonna dei Monti (Roma); la Madonna di S. Maria in Trastevere; la Madonna in un nembo di stelle, nella mezzaluna; la Vergine in piedi, fra le nubi, col Bambino; la Vergine col Bambino seduta fra S. Pietro e S. Paolo; la Vergine sul globo, con accanto il Figlio seminudo col capo raggiato, in atto di infiggere la lancia nelle fauci di un drago disteso ai loro piedi; la Vergine Assunta in cielo, tra le nubi, con una corona di sette stelle intorno al capo e, sotto di Lei, l'iride e nubi; la Vergine col Bambino e, ai piedi, genuflessi ed oranti, alcuni Santi; la Vergine lauretana; il Presepe; l'adorazione dei Magi; la Presentazione al Tempio; la Vergine nel Cenacolo tra gli Apostoli, mentre in alto aleggia la colomba, simbolo dello Spirito Santo; la Vergine in piedi contornata dagli Angeli; la Vergine col Pontefice genuflesso ai suoi piedi; la Madonna Regina della Pace; la Madonna «Salus Populi Romani»; ecc.

3. *Le iscrizioni nei nummi.* In alcuni nummi si leggono iscrizioni molto espressive, quali: «Ave gracia plena Dominus tecum», o «Ecce Ancilla Domini» (sulle monete con l'Annunciazione); «Civitas Virginis» (di Siena); «Praesidium et decus» (Bologna, con la Madonna di S. Luca); «Avertisti iram indignacioni» e «Quem genuit adoravit» (Modena e Reggio E., con la Madonna della Ghiara); «Mille clypei pendent» (Parma); «Vitam praesta puram» (nelle monete di Francesco Farnese); «Tu nos ab hoste protege» e «Uberu(m) tuor(um) memores» (Correggio); «Praesidium nostrum», «Regina coeli», «Regina maris» (Repubblica di Venezia); «Hac monstrante viam», «Maria mater misericordiae», «Maria mater gratiae Protectrix nostra» (Mantova); «Advocata Castioni a Stivariis», «Sancta Maria ora pronobis?)» (Castiglione delle Stiviere); «Luna sub pedibus eius» (Sabbioneta); «Omnia auxiliante Maria» (Bellinzona); «Sub tuum praesidium» (Casale Monferrato); «Iter para tutum» (Frinco); «Per Virginem vitam datam» e «Protectrix nostra» (Messerano); «Regina coeli laetare» (Dezana); «Deducet nos mirabiliter dextera tua» (Duchi di Savoia); «Virgo Mater protege» (Savona); «Et rege eos» e «Sub tuum praesidium» (Genova); «Iter para tutum» (Loano); «Monstra te esse

matrem » (Corsica e Stato Pontificio); « Sublimis inter sidera », « Unde veniet auxilium mihi », « Virgo concipiet », « Candor lucis aeternae », « Cum me laudarent simul astra matutina », « Tota pulcra es », « Causa nostrae laetitiae », Macula non est in te », « Funda nos in pace », « Lux vera in tenebris lucet » e « Stella nobis est orta Macer. », « Dilexi decorem domus tuae », « Sancta Dei Genitrix », « Regina Pacis », ecc. (Stato Pontificio).

BIBL.: TROMBELLI G. C., *Numismata Mariana*, in Bourassé, V, col. 531-540; *Corpus Nummorum Italicorum*, Roma 1910 ss.; AMBROSOLI S., *Atlante numismatico italiano*, Milano 1956; CASSIANO DA LANGASCO, *Numismatica mariana*, in « Enc. Mar. Theotócos », II Ed. (1958) pp. 812-819.

O

OCEANIA. — I primi esploratori cattolici del Continente Australe, spagnoli e portoghesi, accompagnati da religiosi in qualità di Cappellani, han lasciato tracce del loro passaggio in parecchie denominazioni mariane (Santa Maria, l'Assunzione, Porto della Visitazione della Madonna, ecc.) date alle nuove terre da loro scoperte. Così, per es., l'esploratore Mendana dava a Tatuana, in Polinesia, ove il 28 luglio 1595 atterrava, il nome della «Baia della Madre di Dio» (Madre de Dios).

I missionari che, nel sec. XIX, iniziarono l'evangelizzazione dell'O. furono grandi devoti di Maria: i Padri dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria (Picpusiani), i Maristi, i Piccoli Fratelli di Maria, i Missionari del S. Cuore, i Padri del Verbo Divino, i Padri delle Missioni Estere di Milano, i Benedettini, i Domenicani, i Redentoristi, i Passionisti, i Gesuiti, i Carmelitani, i Marianisti, gli Oblati di Maria Immacolata, gli Agostinani, i Francescani, i Pallottini, i Cappuccini, i Padri di Mill-Hill, i Servi di Maria, ecc. Né vanno dimenticate le numerose Congregazioni religiose femminili, a cominciare da quelle di «Nostra Signora della Mercede» venuta dall'Irlanda nel 1850, la casa-madre delle quali, in Auckland, ha il titolo di «Monte Santa Maria» e la prima fondazione delle quali, a Wellington, ha il nome di «Santa Maria».

Tutte le Congregazioni religiose femminili sorte nell'O. si sono denominate da Maria, ossia: le «Suore di Maria», le Suore della «Piccola Compagnia di Maria», le «Figlie di Maria Immacolata», le «Piccole Figlie di Maria», le Suore di «N. S. Aiuto dei Cristiani», e le «Suore di Nazareth».

I primi a penetrare nell'O., nel 1826, furono i Padri di Picpus, che hanno per motto: «Ad Jesum per Mariam». Essi sono stati apostoli della «Madonna della Pace», venerata a Picpus e alla quale dedicarono la prima chiesa delle isole Hawai.

Ai Picpusiani facevano seguito, nel 1836, i Maristi, ai quali Gregorio XVI assegnava l'O. occidentale, riserbando quella orientale ai Picpusiani.

I primi missionari maristi diretti alla evangelizzazione dell'O. s'imbarcavano, nel porto di Le Havre, il 24 dic. 1836, al canto di «Ave, Maria stella» (Cfr. «Rivista dell'Esposizione Missionaria Vaticana» 1 [1924] p. 286). Il Ven. Colin, loro fondatore, prima che abbandonassero la marianissima Lione, aveva dato questa parola d'ordine: «Affrettatevi sempre a mettere sotto la protezione di Maria e a consacrarle ciascuna delle isole dove voi giungerete, lasciandovi una medaglia o un'immagine di questa Regina del Cielo, in segno del dominio che Ella ha su quell'isola e della consacrazione che voi le fate». Questo ordine fu sempre scrupolosamente eseguito. Così fecero, per es., a Wallis, a Furna, ecc. Nel 1845, Mons. Espalle, appena giunto nei limiti della sua giurisdizione, si faceva dare una medaglia della Madonna e la gettava nel mare, affinché prendesse possesso del suo Vicariato. Massacrato dagli indigeni, il suo successore Mons. Collomb ripeteva il medesimo gesto. Appena giunti nella Nuova Zelanda, il primo pensiero dei missionari Maristi fu di consacrare quell'immenso paese all'augusta Madre di Dio. Il Vicario Apostolico dell'O. occidentale, Mons. Pompallier, pose la difficile missione sotto il patrocinio di Maria SS. Assunta. Diede il nome di «Santa Maria» alla prima stazione missionaria fondata a Papakawan, divenuta poi sede del Vicariato Apostolico. Mons. Pompallier prendeva possesso della sua sede inaugurando un monumento alla Madonna, la quale venne proclamata «Regina della Nuova Zelanda». Il Vescovo di Wallis, nel 1850, consacrava il suo Vicariato dell'O. centrale al Cuore Immacolato di Maria. S. Pietro Chanel, Protomartire dell'O., appena sceso, dopo un anno di viaggio, nell'isola di Futuna, consacrò

tutta quell'isola alla « Regina delle missioni ».

Picpusiani e Maristi, male accolti dagli indigeni (per es. a Tahiti ed a Tonga), prima di ritirarsi incisero sugli alberi, come segno di fiduciosa speranza, il nome di Maria e vi fissarono le sue medaglie.

I Padri delle Missioni Estere di Milano iniziarono, verso la metà del sec. XIX, la cristianizzazione della Melanesia consacrando a Maria Immacolata la loro Missione di Woodlark e di Rook.

I Padri Missionari del Sacro Cuore, verso la fine del sec. XIX, iniziavano l'evangelizzazione della Melanesia settentrionale e della Micronesia. La Nuova Guinea, « l'isola della malagente », fu bagnata e fecondata dai sudori apostolici del Servo di Dio Mons. Enrico Verius, Vic. Ap., il quale, nel giorno della sua prima Messa, si era offerto « schiavo di Maria SS. per essere la vittima del S. Cuore di Gesù », promettendo alla Vergine di fare « tutto per Essa, con Essa ed in Essa, affin di fare tutto in Gesù, per Gesù e con Gesù ». Mosso dall'ardente passione filiale, egli riuscì ad introdurre fra i selvaggi convertiti la consuetudine di salutarsi dicendo: « Ave, Maria! ».

I Padri Benedettini debbono la salvezza del loro convento di Nuova Norcia ad un intervento miracoloso della Madonna del Buon Consiglio (copia di quella di Genazzano, donata dal B. Vincenzo Pallotti) ivi venerata. Nel 1874 un violento incendio aveva investito il loro monastero. I Monaci prendevano la statua della Madonna e la portavano in processione: le fiamme, spinte da un vento contrario, cambiavano immediatamente direzione e poi si spegnevano. Gl'indigeni, colpiti da questo fatto, si disposero ad accettare il seme evangelico. La devozione degli Evangelizzatori dell'O. si è manifestata in molti modi. Sono Vescovi che assumono, sul loro stemma, motti mariani, quali: « Duce Maria » (Mons. Fox), « Sub tuum praesidum » (Mons. Broyer), « Juxta crucem tecum stare » (Mons. Bertreux), « Iter para tutum » (Mons. Coleman), « In Deo salutari meo » (Mons. Mc Gurie), ecc.

Golette, barche, battelli ecc. ricevono il nome di Maria, ossia: « N. S. della Pace » (P. Bachelot); « Santa Maria » (Mons. Pompallier, primo Vic. Ap. dell'O. occidentale); « Stella del mattino » (Mons. Bataillon). La « Società dell'O. » organizzata per il trasporto dei missionari nel Pacifico, dava alle sue navi i nomi di « Stella del Mare », « Arca dell'Alleanza ». « È così bello — diceva il P. Borjon — sentirsi in mare sopra un bastimento che porta il nome di Maria ».

Altro segno della marianità dell'O. sono gl'innumerevoli luoghi consacrati a Maria coi nomi di Bethelehem, Nazareth, Immacolata Concezione (mèta di pellegrinaggi), Natività, N. S. dei Dolori, ecc.

Nel 1887, i Maristi erigevano una grande statua dell'Immacolata sul Capo Meketepun, che domina il mare.

Vivissima, nelle isole dell'O., è la devozione alle medaglie della Madonna: esse sono come il segno distintivo dei cattolici. Invece di chiedere una « medaglia », gl'indigeni chiedono « una Maria ».

Altro segno distintivo dei cattolici dell'O. è la corona del Rosario: oltreché in mano, se la pongono, come collare, attorno al collo e perfino tra i capelli. La corona del Rosario, coi suoi misteri, è servita a molti missionari come mezzo per esporre agli indigeni la religione cristiana. Nel vedere il missionario sgranare il suo Rosario, gl'indigeni lo credevano in comunicazione con la divinità e ascoltavano con attenzione. È così comune la corona del Rosario, che alcuni sono arrivati fino al punto di definire la religione cattolica « la religione della corona ». Verso la fine del sec. XIX, Mataafa, il re di Samoa, convertito al cristianesimo, divenne devotissimo del Rosario. Con esso in mano, avanzando da solo contro il nemico, egli salvò la sua armata. Suo zio, Mataafa Tuituia, era talmente entusiasta della recita del Rosario che ogni giorno, poco dopo mezzanotte, era solito destare tutti i suoi sudditi per la recita del medesimo: cosa non a tutti gradita, per cui non sempre tutti rispondevano alle sue « Ave Maria »; allora egli, con un colpo di bastone, svegliava i dormiglioni. Al missionario che cercava di gettare un po' d'acqua sulle fiamme del suo zelo poco illuminato, il vecchio rispondeva dicendo: « Abbi pazienza: quelli che oggi percuoto, ieri li uccidevo ».

Nel 1844, in occasione del primo Sinodo Provinciale di Sidney, la Madonna « Aiuto dei cristiani » veniva scelta come Patrona principale dell'Australia e della Nuova Zelanda, la cui festa ricorre il 24 maggio.

Il primo seminario indigeno — quello di Lano, nell'isola Wallis — nel 1847 ebbe il nome di « Seminario del Cuore Immacolato di Maria ».

Attualmente, in Australia, su 2.328 chiese, 438 sono dedicate a Maria (tra queste la

cattedrale di Sidney e quella di Tasmanie); e su 887 parrocchie, 181 hanno un titolo mariano. Nella Nuova Zelanda, su 449 chiese, 99 sono dedicate alla Madonna; e su 179 parrocchie, 39 portano un titolo mariano. Vivissima è la devozione alla Madonna di Loreto, alla Madonna della Salette, alla Madonna di Lourdes e a quella di Fatima.

BIBL.: ROSCHINI G., *Mariologia*, vol. IV' ed. 2ª, Roma 1948, pp. 282-283; O'REILLY P.' S.M., *La dévotion à la Sainte Vierge en O.*, in Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 485-492; MULCAHY M., S.M., *Le culte marial en Nouvelle-Zéland*, ibid., pp. 497-505.

«OCTOBRI MENSE ADVENTANTE». — Enciclica di Leone XIII sul S. Rosario, del 22 settembre 1891. Schema:

I. *Occasione dell'Enciclica*: il ritorno del mese di ottobre, sacro alla Vergine del Rosario.

II. *Scopo dell'Enciclica*: raddoppiamento di fervore nell'onorare e nell'invocare la Madre di Dio con la recita del Rosario. I grandi mali che affliggono la Chiesa e il suo Capo spingono i fedeli a pregare con rinnovato fervore e perseveranza, come facevano i primi cristiani.

III. *Il misericordioso e sapientissimo disegno divino*: 1) l'immenso tesoro di grazia recatoci da Cristo, non ci viene comunicato che per mezzo di Maria, Mediatrice e Madre nostra; 2) sapienza di questo disegno; 3) come l'han compreso i primi fedeli, i Padri e tutte le generazioni cristiane; 4) istintivo ricorso a Maria per onorarla ed invocarla.

IV. *La forma più eccellente per onorare ed invocare Maria*: il Rosario: 1) intreccio di misteri da meditare e di preghiere (di Cristo e dell'Arcangelo) da recitare per alimentare la fede, la speranza e la carità; 2) esso è un'arma validissima — come dimostra la storia — per debellare i nemici della fede e per ottenere benefici; per questo il Rosario si propagò rapidamente e divenne quasi «la tessera della fede e compendio del culto che si deve a Maria»; 3) col crescere delle difficoltà dei tempi, cresce la devozione al Rosario; 4) la preghiera è sempre efficace, quantunque tale efficacia non sempre ci apparisca; 5) alla preghiera si aggiunga la mortificazione.

V. *Conclusione*: dolci previsioni di milioni di fedeli che, in tutte le ore del giorno, con un sol cuore ed una sola voce, invocano Maria e tutto sperano da Lei.

ODILONE di CLUNY. — Benedettino Abate di Cluny, successore di S. Maiolo. Devotissimo di Maria, si consacrò a Lei come servo: «Prendetemi al vostro servizio. Io mi dichiaro vostro servo in eterno» (Cfr. Jotsaud, *Vie de Saint Odilon*, c. 13, n. 44. in «Acta Sanctorum», t. I, Jannuarii, ed. Anversa 1643, p. 70). Durante il tempo in cui fu Abate, vennero introdotte due usanze, ancora osservate ai nostri giorni in varie Congregazioni benedettine: quella di inchinarsi o di inginocchiarsi alle parole del «Te Deum»: «Non horruisti Virginis uterum»; e quella di celebrare la festa dell'Assunzione con la stessa solennità di quelle di Natale e di Pasqua. Ha lasciato anche alcuni discorsi mariani e l'inno «Adest dies laetitiae» (PL 142, 999, 1028, 1029, 1035).

BIBL.: RINGHOLZ O., *S. Odilo der grosse Marienverherer*, Einsiedeln 1922.

ODONE di MORIMOND. — Monaco cistercense, morto nel 1161, autore di 4 discorsi sulla fede, sull'obbedienza e sulla castità di Maria (PL 188, 1653-1655).

OGERIO di LUCEDIO. — Monaco cistercense, Abate di Lucedio, diocesi di Vercelli, nato nel 1136 e morto nel 1214. Ha lasciato un trattato «De laudibus sanctae Dei Genitricis» (testo presso Leclercq J., *Manuscrits cisterciens dans les Bibliothèques d'Italie*, in «Anal. S. O. Cisterc.» 5 [1949] p. 108). Un'edizione completa degli scritti di O. fu fatta da Adriani G. B., Torino 1873, riportata dal Migne (PL 184, 879-950). È fautore dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione corporea di Maria. Parla della Madonna anche nei suoi 15 discorsi sull'ultima Cena. È inoltre autore di 4 discorsi sulla «Salve Regina» (PL 184, 1059d-1078 a).

OLANDA. — Il culto di Maria fu introdotto nei Paesi Bassi all'inizio della loro evangelizzazione, vale a dire, nella parte meridionale verso il sec. IV e in quella settentrionale nel sec. VII. Furono apostoli di questo culto i vescovi di Maestricht e di Utrecht e, in modo tutto particolare, i Santi Servazio († 384), Willibrord († 739), Amando († 684?), Rabdod (900-917) ed Ansfrid (975-1010) il quale proclamò Maria patrona della sua Diocesi.

Coltivarono in seguito e svilupparono sempre più questo culto i Monaci e i Frati. Il

numero dei templi dedicati a Maria, nella sola O., salì oltre a quattrocento, e più di duecento furono le campane che portavano il nome di Lei. Una ventina circa furono le Badie fondate in varie parti dell'O. dai Premostratensi e Norbertini, tutte dedicate a Maria. Gli stemmi delle città (per es., Maestricht) venivano posti tra le mani di Maria. Alcune città sceglievano le feste della Vergine per eleggere i loro magistrati. Villaggi e poderi, vie e piazze portavano il nome di Maria.

La liturgia ch'era in uso nell'O. vantava ben cinquanta magnifiche sequenze mariane per le diverse feste di Maria. Anche il « Kyrie » ed il « Gloria » della Messa, in occasione di feste mariane, avevano dei tropi speciali esaltanti le glorie di Maria. Uno di essi, per es., diceva: « Quoniam tu solus Sanctus, Mariam sanctificans; tu solus Dominus, Mariam gubernans; tu solus Altissimus, Mariam coronans ». Questo « Gloria de Domina Nostra » venne soppresso soltanto dopo il 1570.

Nel 1280, un certo Hessel, decano di Frisia, si recò nella celebre Università di Parigi, nella quale allora si disputava assai intorno all'Imm. Concez. Hessel assistette ad una di queste dispute tra due maestri famosi. Ma proprio nel giorno in cui si festeggiava l'Immacolata, il maestro avversario di questo privilegio, mentre stava per incominciare le sue lezioni pubblicamente in presenza dei suoi alunni, veniva improvvisamente colpito da mutismo, di modo che non riuscì a proferire neppure una sillaba. Dinanzi a questo monito si pentì della sua pertinace opposizione e promise, in cuor suo che, se la Madonna gli avesse restituita la favella, avrebbe celebrato sempre con grandissima devozione la festa dell'Immacolata. La Madonna esaudiva la sua preghiera, e il maestro riacquistò la parola. Questo prodigio avrebbe prodotto tale impressione su Hessel, da spingerlo a diventare apostolo zelantissimo dell'Immacolata nella sua patria. Il fatto è che nel sec. XIV, clero e popolo Olandese celebravano la festa della Concezione, come si riscontra in moltissimi diplomi (v. W. Moll, *Kerkgeschiedenis*, II, III, p. 242. Kronenburg, II, p. 144, v. bibl.). Questa credenza era così radicata negli animi degli Olandesi, che neppure l'uragano della Riforma riuscì a scuoterla. Il culto alla Vergine tuttavia ebbe a soffrire molto. Se ne lamentava persino una celebre scrittrice protestante, la Bosboom-Toussaint: « Ah, quante cose che erano incantevoli, che erano miti e buone, sono state distrutte con la Riforma... e fra tutto quel buono e bello anche il culto della Vergine Madre » (*Het Luis Lanernesse*, II, p. 38). Non tutti però si lasciarono sopraffare dal turbine della Riforma. Notevole il fatto di 19 martiri Gorcomiensi i quali, nell'anno 1572, patirono fino all'effusione del sangue per la loro devozione a Maria e si avviarono alla forca cantando la « Salve Regina ». A questa devozione — com'ebbe a dichiarare l'Arcivescovo di Utrecht, Mons. Zwysen in un rapporto del 1853 alla S. Sede — viene ascritta la perseveranza nella fede cattolica di tutta intera la Diocesi di Hartogenbosch.

Nel 1853, col ristabilimento della Gerarchia Cattolica e con l'apostolato dei PP. Redentoristi, il culto di Maria rifiorì mirabilmente. Fra i più celebri mariologi Olandesi va menzionato Dionisio Cartusiano (v.). Tra i recenti mariologi si sono distinti il Van Noort ed il Derckx. Nel 1910, per opera dei Norbertini, aveva luogo il Congresso Mariano Olandese-Belga di Averbode; un secondo veniva tenuto a Maestricht nel 1912 e il terzo a Nimega nel 1932. Nel 1947 aveva luogo a Maestricht un Congresso internazionale Mariano. Sono ben note le « Giornate Mariane » di Tongerloo che hanno luogo ogni anno fin dal 1931 (Centenario del Concilio di Efeso) per lo studio dei problemi Mariani. Nel 1943 le diocesi dell'O. furono tutte solennemente consacrate a Maria. V. anche Letteratura Mariana.

BIBL.: Kronenburg J. A. F., C.SS.R., *Maria's Heerlijkeid in Nederland* (« Gloria di Maria in Olanda ») 8 voll., Amsterdam 1904-1914; *Maria's feestkring in Nederland*, Amsterdam 1919, 248 pp.; Koenders A. I., O.C., *Maria in den Eeredienst der Katholiche Kerk*, 3 voll., Amsterdam 1927-1937; Sloots E., O.F.M., *Maria in document en monument*, Heemstede 1947, 176 pp.; Polman H., S.M., *Nederland-Marialand*, in « Standaard van Maria » 24 (1948) pp. 355-365; Van Driel I. W., S.J., *La gloire de Marie aux Pays-Bas*, presso Du Manoir, IV, pp. 471-491.

OLIVI Pietro Giovanni. — Nato a Sérignan (nella Linguadoca) nel 1248, ed entrato nell'Ordine dei Frati Minori, studiò all'Università di Parigi, ove divenne Baccelliere. Ritornato nella sua Provincia di Provenza, si dedicò all'insegnamento.

Accusato di rigorismo, di gioacchinismo e scissionismo, nel 1283 il suo Generale, dietro l'esame dei suoi scritti fatto da sette teologi francescani, gli impose di sottoscrivere 22 proposizioni direttamente contrarie al suo

insegnamento. Nel 1287 veniva promosso Lettore di Teologia nello Studio generale di S. Croce in Firenze e poi, nel 1289, in quello di Montpellier. Negli ultimi anni della sua vita si ritirò nel convento di Narbona ove morì il 14 marzo 1298. Il Generale fr. Giovanni da Murro (1295-1303) ordinò che tutti gli scritti dell'O. fossero dati alle fiamme e comminò la scomunica a tutti i frati che li avessero ritenuti. In seguito, tale ordine venne mitigato. L'O., appellato dai suoi contemporanei «il Dottore speculativo», è uno dei più fecondi scrittori del sec. XIII. Tra i molti suoi scritti lasciò anche *Quaestiones quatuor de Domina*, vale a dire: 1) *De consensu virginali*; 2) *De duodecim victoriis beatae Virginis habitis in duodecim praeliis tentationum*; 3) *De excellentia et perfectione Virginis gloriosae*; 4) *De dolore beatae Virginis in passione Christi.* Queste quattro questioni, dense di dottrina mariana, ci sono state conservate da S. Bernardino da Siena il quale ne fece larghissimo uso. Quasi tutto il dottrinale della prima questione — ha scritto P. Pacetti — S. Bernardino l'ha passato, sia pure diversamente ordinato, più o meno *literaliter*, nei sermoni 5° e 6° del suo trattato *De beata Virgine.* Della seconda, *De duodecim victoriis*, ha usufruito invece di soli tre brani incastrati in due suoi sermoni... Di gran parte della terza questione, *De excellentia et perfectione B. Virginis*, si è servito nei capi 4-7, 9 dell'art. 2 del sermone 61: *De superadmirabili gratia et gloria Matris Dei*, come anche nel cap. 1 del 2° art. del sermone: *De glorioso nomine Mariae.* Niente, al contrario, ci risulta esser passato nei sermoni del Senese della questione Oliviana, *An Virgo doluerit in Passione Christi...*» (v. bibl., pp. 42-44).

BIBL.: PETRUS JOANNIS OLIVI, O.F.M., *Quaestiones quatuor de Domina*, Edidit P. Dionysius Pacetti, O.F.M., Quaracchi, Florentiae 1954 (Biblioth. Franc. Ascetica Medii Aevi, t. VIII).

ONORIO III (1216-1227). — Ha lasciato due lunghi discorsi per la festa dell'Assunzione, editi nella *Bibliotheca Patristica Medii Aevi*, Parigi 1879, t. II, coll. 54-86.

ONORIO di AUTUN. — È un teologo del sec. XII di cui si ignora il vero nome perché volle Egli stesso tenerlo nascosto («nomen meum volui silentio contegi»). Egli si qualifica «solitario», «scolastico», «sacerdote». Svolse la sua attività in Germania, molto probabilmente a Ratisbona. La sua produzione è abbondante. Ha lasciato: 1) *De purificatione S. Mariae* (PL 172, 649); 2) *De nativitate B. M. Virginis* (col. 689); 3) *De nativitate B. M. Virginis* (col. 769, ripete più brevemente quanto aveva detto nella col. 689, sull'origine della festa della Natività di M.); 4) *In Purificatione S. Mariae* (col. 849-852); 5) *In Annuntiatione B. Mariae* (col. 901-907); 6) *De Assumptione B. Mariae* (col. 991-998); 7) *De nativitate sanctae Mariae* (col. 999-1002). Nell'*Eucharistion sive Liber de corpore et sanguine Domini*, nel cap. III, si chiede: *Utrum hoc comedatur, quod Maria genuit* (col. 1251-1252). Ha lasciato inoltre il *Sigillum Mariae ubi exponitur Cantica Canticorum* (col. 495-518), ove applica il Cantico dei Cantici a Maria. È assertore dell'Assunzione.

BIBL.: AMAN E., *Honorius Augustodunensis*, in DthC. coll. 139-158; PIOLANTI A., *O. detto di A.*, in «Enc. Catt.» IX, 138-140; MAROCCO G., SDB, *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in «Marianum» 12 (1950) pp. 419-420.

ORATORIA MARIANA. — 1. *Oratori Orientali.* Nei primi due secoli dell'era cristiana non si trova alcun discorso sopra la Vergine, poiché i Padri di quel tempo univano, nella lode, la Madre al Figlio. Il primo discorso mariano di cui si ha notizia — «discorso sulla Madre di Dio» — sembrerebbe quello che il Codice Barocciano 142 attribuisce a Pierio d'Alessandria († 300), discepolo di Origene.

Nel sec. IV veniva celebrata a Gerusalemme (e poi in Antiochia ed in Asia Minore) la festa della «Ipapante» (o Purificazione). La prima Omelia che si conosca su tale festa sembra quella di S. Giovanni Crisostomo (v.). Esisteva inoltre, nel sec. IV, una «commemorazione mariana», fatta in una domenica dell'avvento, incentrata sulla maternità verginale di Maria, che costituisce la prima festività mariana (divenuta poi festa dell'Annunciazione) e che ha dato inizio ad un'ampia omiletica mariana.

Nel sec. V, la definizione dogmatica efesina della maternità divina moltiplicava i panegiristi della «Theotócos», quali Proclo di Costantinopoli (v.), Teodoto d'Ancira (v.), Esichio di Gerusalemme (v.), Antipatro di Bostra (v.), Basilio di Seleucia (v.), Crisippo di Gerusalemme (v.), Abramo di Efeso (v.), Sofronio di Gerusalemme (v.), S. Modesto di Gerusalemme (v.), S. Germano di Costantinopoli (v.), S. Andrea di Creta (v.), ecc.

Oratori mariani, in Oriente, sono stati anche S. Tarasio (v.), Teodoro Studiava (v.), Fozio Patriarca di Costantinopoli (v.), Giorgio di Nicomedia (v.), Leone il Saggio (v.), Giacomo Monaco (v.), Gregorio Palamas (v.), Nicolò Cabasilas (v.), Teofane Niceno (v.), Isidoro Glabas (v.), Giuseppe Briennios (v.), Cirillo Lucaris, Elia Miniatis, Macario di Patmos, ecc.

2. *Oratori Occidentali.* Nel sec. IV troviamo squarci di eloquenza mariana negli scritti di S. Ambrogio (v.), di S. Zeno di Verona (v.), di S. Gaudenzio di Brescia (v.); nel sec. V presso S. Agostino (v.), S. Girolamo (v.), S. Pier Crisologo (v.), S. Massimo di Torino (v.), ecc. Però i primi discorsi esclusivamente mariani si trovano solo nel secolo VIII, con Ambrogio Autperto (v.). Sono particolarmente degni di menzione S. Beda il Venerabile (v.), S. Pier Damiani (v.), S. Amedeo di Losanna (v.), il «mellifluo» Dottore S. Bernardo (v.), S. Antonio di Padova (v.), S. Bonaventura (v.), Giacomo da Varazze (v.) autore del «Mariale aureum» di 160 sermoni, ecc.

Nel sec. XIV, i Servi di Maria incominciavano a tenere, nelle loro chiese, tutte le sere del sabato, un discorso in onore di Maria, commentando, per lo più, l'*Ave Maria*, la *Salve Regina*, ecc.

Nel sec. XV si distinsero, nell'esaltare la Vergine, S. Vincenzo Ferreri (v.), Giovanni Gersone (v.), S. Bernardino da Siena (v.), il P. Ambrogio Spiera O.S.M. (v.), Dionigi Cartusiano (v.), S. Lorenzo Giustiniani v.), Bernardino de Bustis (v.) autore di un *Mariale* che ebbe varie edizioni ed esercitò un grande influsso nel campo oratorio.

Nel sec. XVI dominano Alfonso Salmerón (v.), Prospero Rossetti O.S.M., Cornelio Musso O.F.M. Conv. (v.), S. Tommaso da Villanova (v.), ecc.

Nel sec. XVII basti nominare A. Vieira S.J., S. Lorenzo da Brindisi (v.) autore di un *Mariale* ricchissimo, Girolamo da Florencia, il P. Giustino Miechowita O.P. (v. Polonia), il P. Luigi Francesco d'Argentan (v.), il P. Paolo Segneri, il Bossuet (v.), ecc.

Fra gli autori mariani del sec. XVIII e del sec. XIX son degni di speciale menzione S. Leonardo da Porto Maurizio, S. Alfonso M. de Liguori (v.), il P. Francesco Pepe S.J. coi suoi sermoni per tutti i sabati dell'anno, Filippo Donadoni, S. Francesco di Girolamo (il quale, per un ventennio, predicò settimanalmente sulla Vergine), il P. Gioacchino Ventura (v.), il Card. Pie, il Monsabrè (v.), il Card. Alimonda, ecc.

Nel nostro secolo ricordiamo il Card. Maffi, il P. Pinard de la Boullaye, il P. Giovanni Semeria, il P. A. Arrighini, il P. Luigi M. Pazzaglia O.S.M., il P. Giacomo Pesce C.P., ecc.

BIBL.: ROSCHINI G., *Maria nell'O.S.*, in «Enc. Mar. Theotócos», pp. 565-576.

ORDINE SACRO. — Scrisse il Ven. Olier: «Dio ha compiuto due grandi prodigi nella Chiesa: il Sacerdote e la Vergine» (*Les Saints Ordres*, cap. IV). Le relazioni fra questi due grandi prodigi sono molte e strettissime.

È pacifico, innanzitutto, presso tutti i teologi, che la Vergine non abbia ricevuto il sacramento dell'O. sacro, quantunque, più di qualsiasi altra pura creatura, ne fosse degna, perché le donne, per diritto divino, sono escluse da questo Sacramento. Ricevette, tuttavia, con singolare abbondanza, la cosa di questo Sacramento, ossia, un singolare potere sia sul corpo fisico che sul corpo mistico di Cristo.

Ma se la Vergine non può dirsi «Sacerdote» in senso vero e proprio, si può tuttavia parlare di «sacerdozio di Maria», come si parla di «sacerdozio di laici» (I Petr 2, 9). La Vergine infatti non è un membro qualsiasi del mistico corpo di Cristo, ma è il membro più eminente, dopo il Capo, che è Cristo: è infatti il «Collo», per mezzo del quale tutti gli altri membri vengono uniti al Capo (a Cristo) e vengono associati sia al sacrificio della croce (in modo passivo, senza atti propri personali) sia al sacrificio eucaristico (in modo attivo) con atti propri, personali. Da ciò ne segue la posizione singolare, preminente di Maria di fronte al comune sacerdozio metaforico della moltitudine dei fedeli cristiani per rispetto alla loro associazione sia al sacrificio della croce che al sacrificio eucaristico. Mentre infatti l'associazione di tutti gli altri cristiani, membri del mistico corpo di Cristo, al sacrificio della croce fu completamente passiva, senza atti propri, personali, l'associazione di Maria a tale sacrificio fu, invece, con atti propri, personali, poiché Ella «offrì al Padre», insieme col Sommo Sacerdote, col quale era legata da una «relazione reale» di vera maternità fisica, la Vittima del sacrificio, e l'offrì «come qualcosa di suo», poiché aveva su di Essa diritti materni ai quali ge-

nerosamente rinunziò per la redenzione del genere umano. Cooffrì, dunque, la Vergine, con il Figlio, il sacrificio della croce. Mentre però il Redentore offriva un tale sacrificio *sacerdotalmente*, con azione esterna sacrificale, deponendo volontariamente la sua vita, la Corredentrice, invece, l'offriva solo *maternalmente*, con azione interna non propriamente, ma solo metaforicamente sacrificale. Ma oltre a superare, incomparabilmente, tutti gli altri fedeli nell'associazione al sacrificio della croce, la Vergine li supera, incomparabilmente, anche nell'associazione al sacrificio eucaristico. Questo sacrificio, infatti, è sostanzialmente identico al sacrificio della croce. Continua ancora, dunque, nel sacrificio eucaristico, quella *reale relazione* di maternità fisica verso il Sacerdote principale e di maternità spirituale verso il Sacerdote ministeriale. Continua, inoltre, nel sacrificio eucaristico — poiché non è stata mai ritrattata — l'offerta della Vittima come sua, fatta durante il sacrificio della croce. La Vergine perciò è spiritualmente presente ad ogni sacrificio eucaristico, vedendo tutto in Dio. Orbene, nessuno dei fedeli è così intimamente associato al sacrificio Eucaristico. Ma anche in questo, come in quello della Croce, la Vergine non compie l'*azione sacrificale*, riservata al Sacerdote ministeriale, e perciò non può dirsi Sacerdote in senso proprio, ma solo in senso metaforico, in modo però incomparabilmente superiore a quello di tutti gli altri fedeli mistici membri di Cristo. È da notarsi un'altra grande differenza tra i fedeli e Maria relativamente alla partecipazione al sacerdozio di Cristo nel senso già spiegato: mentre infatti la partecipazione di tutti i fedeli al sacerdozio di Cristo avviene per mezzo del S. Battesimo che li rende mistici membri del corpo sacerdotale di Cristo, la partecipazione di Maria al sacerdozio di Cristo invece è avvenuta mediante la sua *maternità corredentrice*, quella maternità che l'ha resa vera madre del Sommo Sacerdote e le ha conferito diritti materni sulla Vittima del sacrificio della croce e dell'altare.

Ciò posto, la Vergine è, in modo tutto particolare, Madre, Regina e Maestra del Clero. *Mater Cleri, Regina Cleri, Magistra Cleri*. E il Clero, a sua volta, dev'essere particolare figlio, servo ed alunno di Maria.

ORE DELLA B. VERGINE («**Horae B. Mariae Virginis**»). — Erano il libro per eccellenza della devozione mariana privata. Contenevano, generalmente, il «Cursus» o le sequenze dei Vangeli, le preghiere «Obsecro te» e «O Intemerata», le Ore della Madonna, le Ore della Croce, le Ore dello Spirito Santo, i Sette Salmi Penitenziali, le Litanie, l'Ufficio dei Defunti e le «Memoriae», ossia, le commemorazioni di alcuni Santi. Non di rado sono preziosissime per le miniature in esse contenute.

BIBL.: BOHATTA HANS., *Bibliographie der Livres d'Heures (Horae Beatae Mariae Virginis). Officia, hortuli animae, coronae B. M. V., rosaria und cursus B. M. V. des XV und XVI Jahrunderts*. Gilhofen und Russemburg, Wien 1909, VI p., 1 f., 77 p., 28 cm.; HOSKINS E., *Horae beatae Mariae Virginis, or Sarum and York's Primers, with kindred books, and Primers of the Reformed Roman use, together with an introduction*. Longmans Green and C., New-York 1901, LIV, 577 [1] p., [1] f. 23,5 cm.

ORIGENE. — Nato in Egitto (forse in Alessandria) verso il 185, ebbe per padre ed educatore il martire Leonida. A 30 anni fondò il «Didascaleion» di Alessandria per l'approfondimento delle scienze umane e divine. Più tardi ne fondava un altro a Cesarea di Palestina. Le sue opere, secondo Eusebio di Cesarea, superano il migliaio; molte tuttavia sono andate perdute. Commentò quasi tutti i libri della Bibbia. Morì a Tiro, dopo aver sofferto la tortura per la fede, nel 254. O. esercitò un influsso immenso su parecchi Padri sia in Oriente che in Occidente (Agostino, Ambrogio, Girolamo, ecc.). Tratta di Maria nei suoi libri contro Celso e nei suoi scritti esegetici, particolarmente nelle «Homiliae in Evang. sec. Lucam» (PG 12, 13, 14). Non si ha ancora, tuttavia, un lavoro definitivo sugli scritti mariani autentici di O. L'edizione critica delle opere di O. si trova nel *Corpus Berolinense* (G. C. S., *Die griechischen christlichen Schriftsteller*). In questa stessa collezione, Max Rauer pubblicava le *Omelie sul Vangelo di Luca* (Origenes Werke, IX, 1930). V. i testi, in italiano, presso Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Torino, S.E.I. (1949), pp. 211-242.

BIBL.: KNELLER A., *Origenes und die geistige Mutterschaft*, in «Zeitschr. für cath. theol.» 47 (1923) pp. 617-632; AGIUS A., *The Blessed Virgin in Origen and saint Ambrose*, in «Downside Rev.» 50 (1932) pp. 126-137; VAGAGGINI G. O.S.B., *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, 226 pp.; CROUZEL, *Homélies sur Luc*, Ed. «Sources chrétiennes», Editions du Cerf, 1960. Rivede e perfeziona le conclusioni del Vagaggini.

P

PAGANESIMO. — Relativamente ai rapporti del Cristianesimo (e, per quel che ci riguarda, delle verità e del culto mariano) col P. sono state sollevate da alcuni razionalisti due questioni, vale a dire, si sono chiesti: 1) le verità del Vangelo sulla verginale e divina maternità di Maria non dipendono forse, nella loro origine, da analoghe verità contenute nei miti pagani?; 2) anche ammesso che tali verità non dipendano, nella loro origine, da analoghe verità contenute nei miti pagani, nel loro successivo sviluppo nel mondo pagano non sono state forse inquinate da influenze pagane, ossia, in concreto, il culto pagano delle Dee-madri ha influito sul culto cristiano di Maria?

A queste due questioni una critica seria e obbiettiva ha già dato una risposta completamente negativa. Esponiamo brevemente le due questioni.

I. *Le verità cristiane sulla verginale, divina maternità di Maria e i miti pagani.* I razionalisti, rigettando « a priori », come privi di storicità, i racconti dell'Infanzia di Cristo, specialmente quelli fatti da S. Luca, nell'intento di dar loro una spiegazione naturale plausibile, han messo in campo una molteplicità sbalorditiva di ipotesi tendenti a gettare una specie di ponte tra i racconti evangelici e i miti pagani intorno all'origine straordinaria dei personaggi straordinari dell'antichità pagana (per es., Platone, Alessandro Magno, ecc.). Ma la differenza tra i racconti evangelici e i miti pagani è talmente enorme da non esservi un minimo punto di verisimile contatto tra di loro. La netta opposizione tra il politeismo pagano e il monoteismo cristiano esclude qualsiasi verosimiglianza di contatto dell'uno con l'altro. Nei miti pagani, inoltre, si tratta per lo più di teogamia (unione impura di un dio con una donna), mentre nelle verità cristiane si tratta di un concepimento e di parto verginale. Si è voluto, per es., avvicinare lo « Spirito » di Filone di Alessandria (contemporaneo di Cristo) che s'impossessa dell'uomo, lo feconda e gli fa concepire il « Verbo » profetico, con lo « Spirito Santo » che adombra Maria e la feconda (*Quod deus sit imm.*, I). Così Hans Leisegang (nell'op. *Pneuma hagion*, 1922). Ma occorre tener presente che lo « Spirito » di cui parla Filone è un fluido materiale sottile, principio dell'ispirazione dionisiaca (v. Verbeke G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma, des origines à saint Augustin*, 1945), mentre lo « Spirito » biblico non è altro che la potenza propriamente divina, per mezzo della quale Dio produce le sue opere incorruttibili (v. Van Imschoot, *L'Esprit de Jahweh, source de vie, dans l'Ancien Testament*, in « Rev. Bibl. » 1935, p. 481 ss.). Inoltre, Filone tratta della ispirazione e non già della generazione di un figlio.

II. *Il culto pagano delle Dee-madri ed il culto cristiano di Maria.* Immune, nella sua origine, dagli influssi pagani, la dottrina mariana è stata anche immune da infiltrazioni pagane (e perciò mai contaminata) nel corso del suo sviluppo nel mondo pagano (greco-romano). Ciò che suggerirebbe il contrario è il fatto che i pagani, entrati in massa nella Chiesa cristiana, vi avrebbero portato anche la loro mentalità pagana attaccata alle divinità femminili (per es. Astarte), di modo che Maria sarebbe diventata la « sostituta » di tali divinità, ossia, pur senza osare di confessarlo, una « dea ». Tale, per es., è la tesi sostenuta da protestanti e razionalisti. « È di fatto l'antica Madre degli Dei — così Edoardo Meyer — che rinasce alla pienezza della vita nella dea Maria » (*Ursprünge und Anfänge des Christentums*, 1924, p. 79 ss.). Occorre riconoscere che una tale infiltrazione, ossia, una trasposizione della storia di Maria nella mitologia purtroppo vi è stata, ma è stata presso gli eretici pagano-gnostici, non già presso i cattolici. La Chiesa cattolica ha sempre rea-

gito energicamente contro una tale corrente (Cfr. S. Ireneo, *Adv. haer.*, IV, I, 1; S. Epifanio, *Panarion*, LXXVIII, 23). Il culto pagano della Madre degli Dei e il culto cristiano della Madre di Dio sono due realtà del tutto eterogenee. I pagani adorando la Madre degli Dei vedevano in essa la forza creatrice della vita divinizzandola; i cristiani, invece, rigettavano decisamente una tale adorazione, o una divinizzazione di Maria, e ammettevano soltanto la venerazione; i pagani, nell'esaltazione delle Dee-vergini, vedevano una primavera della vita votata alla maternità carnale e alla sensualità, mentre i cristiani, nell'esaltazione della Vergine Maria, vedevano una primavera della vita votata alla maternità spirituale, del tutto sottratta agli attentati dei sensi.

Occorre tuttavia ammettere che la Chiesa ha purificato il culto pagano delle Dee sostituendo la legittima venerazione di Maria all'illegittima adorazione delle Dee; ed ha valorizzato quel che vi poteva essere di buono e di indifferente in quel culto. Ha purificato i luoghi, facendo sorgere, sui santuari delle Dee, i santuari di Maria (come, per es., ad Efeso nel sec. III o IV, a Soissons nel sec. VI). Ha purificato i tempi sostituendo alle feste pagane le feste cristiane (così, per es., la festa della Purificazione coincide coi saturnali romani, l'Assunzione con le feste campestri della metà d'agosto. Cfr. «Anal. Boll.» XXXI, p. 105). Il Cristianesimo quindi ha solo ritenuto e valorizzato alcuni elementi «materiali» del P.

BIBL.: NOYON A., *Mariolatrie*, in «Dict. Apol.», III, 319-323; ROSCHINI G., *Mariologia*, III, pp. 232-236, II ed., Roma 1948; RAHNER H., *Griechische Myten in christlicher Deutung*, Zurigo 1945; DANIELOU J., S.J., *Le culte marial et le P.*, presso Du Manoir, I, pp. 159-181, con ampia bibliografia sugli autori eterodossi.

PALAMAS GREGORIO. — Teologo bizantino del sec. XIV, fondatore di un nuovo indirizzo dottrinale, chiamato Palamismo. Nato a Costantinopoli il 1269, dopo aver illustrato con le sue virtù i monasteri dell'Athos, veniva eletto Arcivescovo di Tessalonica (Salonicco) ove morì nel 1359. Secondo il P. Jugie, «nessun altro scrittore bizantino parlò meglio di lui della Tutta-Santa» (*L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, p. 226). La sua Mariologia è contenuta nelle sue Omelie mariane (PG 91 passim).

BIBL.: JUGIE M., in DthC, XI, coll. 1770-1772; GORDILLO M., S.J., *L'Immacolata Conc. e lo stato di giustizia originale nella mariologia del Palamiti* in «Virgo Immaculata», IV, pp. 170-195.

PALESTINA. — È il paese ove nacque, visse e da dove salì al Cielo Maria.

1. *Suoi luoghi della nascita e dell'infanzia.* A Gerusalemme, vicino alla porta orientale, sorge la chiesa di S. Anna (del sec. XII) nel sito dove avrebbe avuto luogo la natività di Maria. Nel 530 esisteva già, presso la Piscina Probatica, una chiesa di «Dama Maria» probabilmente eretta da Eudossia (444-460) (v. Van der Vliet, *Sainte Marie, ou Elle est née et la Piscine Probatique*, Gerusalemme-Parigi 1938). Nel cuore stesso della città santa, Giustiniano, il 10 novembre 543, elevava una chiesa alla Vergine, chiesa detta «Santa Maria Nuova» (in opposizione all'antica chiesa della Natività) andata in rovina nel sec. VIII e ricostruita dai Crociati nel sec. XII. Nel 470, venivano eretti nella regione di Gerico, il monastero e la chiesa di «Nostra Signora la Madre di Dio di Choziba» nel «deserto» ove Gioacchino avrebbe trascorso, in preghiera e digiuno, 40 giorni e 40 notti prima di ricondurre il suo gregge a Gerusalemme.

2. *Sui luoghi della Maternità divina.* A questi santuari relativi all'infanzia di Maria, vanno aggiunti quelli dedicati alla maternità divina. A Nazareth (v.) v'è il santuario dell'Annunciazione eretto, fin dal sec. III, sul luogo ove avvenne un tale mistero (v. Vincent-Abel, *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité*, Parigi 1914). Nel sec. IX, esisteva, ad un miglio da Nazareth, nel luogo del Precipizio, un monastero con la chiesa dedicata a «Santa Maria». Ivi sorge, attualmente, la cappella del «Tremore». Nel sec. XIV, in 'Ain Karim (S. Giovanni in Montana) sorgeva il santuario rupestre della Visitazione (v.). L'attuale chiesa della Visitazione venne aperta al culto nel 1946 (v. Bagatti B., *Il Santuario della Visitazione ad Ain Karim* [*Montana Judaeae*], Gerusalemme 1948).

A metà strada tra Gerusalemme e Bethlehem, la nobile Ikelia faceva costruire la chiesa di «Kathisma», della metà del sec. V, dedicata al «Riposo della Madre di Dio» (che si ricollega al «Protovangelo di Giacomo» XVII, 2), oggi distrutta. Ivi avrebbe

riposato la Vergine nel suo viaggio, prima di dare alla luce Gesù. La grande basilica della Natività costruita da Costantino e ricostruita da Giustiniano, riceveva, fin dal sec. VII, l'appellazione di « Chiesa di Santa Maria ». Da notare un'immagine della Vergine, con due persone inginocchiate ai suoi piedi con questo esametro leoniano: « Virgo celestis confer solatia mestis ».

Nella borgata di el-Bîreh (a tre ore di cammino a nord di Gerusalemme, verso la Galilea) nel sec. XII, una colonia francese dedicava la propria chiesa parrocchiale a « Santa Maria » che sussisteva ancora, in gran parte, fino al 1914. Ivi, secondo una tradizione tardiva (esclusa tuttavia da Lc 2, 11, dove si parla di « una giornata » e non già di « tre ore » di viaggio) Maria e Giuseppe si sarebbero accorti dell'assenza di Gesù dodicenne.

3. *Sui luoghi della Passione e Compassione.* Altre chiese, in P., sono consacrate all'Addolorata. Lungo la via percorsa da Gesù per raggiungere il Golgota sorgevano (oggi scomparse) due chiese dell'età carolingia: una delle monache benedettine, chiamata « S. Maria la Grande » (ove sarebbe stata la camera in cui fu rinchiusa la Vergine mentre Gesù si avviava al Calvario) e l'altra, officiata dai monaci benedettini, conosciuta col nome di « S. Maria dei Latini » (a causa dello « spasimo » provato dalla Vergine). Nel sec. XIII vi era inoltre una piccola chiesa dedicata allo « spasimo » della Madonna eretta sul luogo ove la Vergine avrebbe incontrato, con le pie donne, il Figlio carico della croce. Ivi, gli armeni cattolici, all'inizio del sec. XX, costruivano una nuova chiesa. Anche sul Golgota, nel complesso degli edifici del S. Sepolcro, veniva venerata, al tempo di Santa Maria Egiziaca (che si convertì dinanzi ad essa), la immagine dell'Addolorata e poi (nel sec. XI) la cappella di S. Maria, insieme ad una cappella dedicata a S. Giovanni (che era stato presso la croce, con Maria). Nel sec. VII veniva eretta alla Vergine una chiesa quadrangolare in prossimità delle porte meridionali dell'atrio del Golgota, ove oggi si vede la pietra dell'unzione. Rovinata nel 1009, veniva restaurata nel sec. XI e messa in relazione con l'imbalsamazione della salma di Gesù. Questa chiesina disparve nella ricostruzione dell'ampia basilica del S. Sepolcro fatta dai Crociati. Attualmente i latini hanno un altare sormontato da un busto dell'Addolorata, situato tra le due traverse orientali della cappella del Calvario. Al disotto di questo altare si scorge una sporgenza di roccia sacra, già bagnata dal sangue di Cristo. Il Patriarcato bizantino ha una cappella chiamata « Madre di Dio Spudei » vicino al tamburo della cupola del S. Sepolcro, che esisteva già nel 1106.

4. *Sui luoghi del transito.* Tra i monasteri restaurati da Giustiniano in Giudea figura anche quello di « Santa Maria al Monte degli Olivi », fondato nel sec. VII secondo una leggenda del « transitus » (mentre la Madonna pregava sul Monte degli Olivi, un angelo le avrebbe annunziato il suo transito e, come segno, le avrebbe offerto una palma). L'attuale chiesa della « Dormizione », eretta verso il 1900, è officiata dai benedettini di Beuron.

La chiesa della « tomba » della Vergine, nel Getsemani, secondo il Typicon georgiano dell'Anastasis, sarebbe stata eretta dall'Imperatore Maurizio (582-602) che impose, per decreto, il 15 agosto come giorno della Dormizione di Maria. Forse dopo Giovenale, Patriarca di Gerusalemme, verso la metà del sec. V, esisteva già in quel tempo un culto che aveva per oggetto un antico sepolcro intagliato alla base del Monte degli Olivi, nella valle di Giosaphat. Restaurata da Modesto, Patriarca di Gerusalemme, la chiesa ottagonale, con un colonnato circolare interno, veniva distrutta dai Persiani nel 614; riedificata, veniva nuovamente distrutta nel sec. XI poco prima che i Crociati fossero arrivati sotto le mura della città santa. Ricostruita ancora dai Crociati nel 1130, prese il nome di « Nostra Signora di Giosaphat », titolo dell'Abazia benedettina costruita sul lato ovest del santuario agli inizi del regno latino. Nel 1187, sia la chiesa superiore che l'abazia furono rase al suolo da Saladino, di modo che è rimasta solo la chiesa inferiore.

Nel sec. XII, gli Ospedalieri, sul luogo detto Aceldama, costruirono la « Ecclesia Sanctae Dei Genitricis et Virginis Mariae ».

Il santuario del Carmelo risale al sec. XIII, ed era costituito da una chiesuola eretta da alcuni eremiti latini chiamati « Fratelli del Carmelo ». I Carmelitani, nel 1766, l'acquistarono e vi eressero la chiesa e il convento. Un altro santuario mariano si trova sul Garizim e fu eretto dai cristiani sotto Zenone imperatore nel 484. L'imperatore Giustiniano lo circondò di mura. Oggi, santuario e mura sono in rovina. Tra le cappelle mariane erette ai nostri giorni in vari

luoghi della P., si possono nominare quella di « Nostra Signora del Carmelo » e di « Maria Riparatrice » a Gerusalemme, di « Nostra Signora dell'Orto » a Outras, dell'« Annunciazione » a Beit Dijala, dell'« Ave Maria » a Râfat, di « Nostra Signora dei Sette Dolori » nella Trappa di Emmaus, ecc.

BIBL.: VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouvelle*, Parigi 1914-1926; MONETTI G., S.J., *Seguitando la Vergine Madre. Pellegrinaggio spirituale mariano attraverso i misteri della vita di Maria SS. e attraverso i monumenti mariani in P.*, I.P.A.G., Rovigo 1948, 116 pp.; LACONI M. DA, *Luoghi ed itinerari mariani della P.*, in « Enc. Mar. Theotócos » pp. 138-150; ABEL F.-M., O.P., *Sanctuaires Mariales en P.*, presso Du Manoir, IV, pp. 853-866; BALDI D., O.F.M., *I Santuari Mariani in Terra Santa*, in « Studi Francescani Liber Annuus » 3 (1952-1953) pp. 219-269; CAUBET ITURBE F. I., *Jerusalén, ciudad de la Virgen María*, in « Cuad. Bibl. » 11 (1934) pp. 404-411; BALDI D., O.F.M., *Il Santuario dell'Immacolata Concezione a Gerusalemme. Origine, storia, culto dei Francescani*, in « Antonianum » 29 (1954) pp. 523-542; SAPONARO M., *Sulle orme di Maria*, in « Il Simbolo », XII, pp. 95-102; STROBEL A., O.M.I., *L'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth*, in « Rev. univ. Ott. » 26 (1956) pp. 65*-74*; OLIVAN A., O.F.M., *Maria nella sua terra*, Milano 1958.

PAOLO (S.). — Nelle sue Lettere, San P. ha un accenno, di passaggio, a Maria, in due luoghi: nella Lettera ai Galati (composta tra il 48-49 ovvero fra il 53-58): « Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio, nato da una donna, soggetto alla legge, per redimere i soggetti alla Legge e fare di noi dei figli adottivi » (4, 5); e nella Lettera ai Romani, ove dice « il Figlio di Dio fu fatto dal seme di David secondo la carne » (1, 3). Sono due testi tutt'altro che trascurabili. « Si noti bene — rileva il Laurentin — la struttura della frase: quattro idee vi si rispondono due a due, e con precisione armoniosa: *nato* da una *donna* per fare di noi dei *figli* adottivi, *soggetto* alla *legge* per redimere i soggetti alla *legge* » (*Compendio di Mariologia*, ediz. Paoline [1956] p. 20). Cristo quindi « è nato di donna » per fare di noi dei « figli adottivi » di Dio, effettuando, « allorchè giunse la pienezza dei tempi », l'inserzione del Cristo nella razza umana. Quel « nato di donna » per la redenzione dell'uomo decaduto, sembra un'allusione al Protovangelo (v.) ossia, alla « discendenza della donna » che avrebbe schiacciato il capo del serpente infernale (Gn 3, 15).

BIBL.: LIVIUS T., C.SS.R., *Mary in the Epistles, or, the implicite Teaching of the Apostles concerning the Blessed Virgin*, Londra, Burn & Oates, s. a.; BOVER J., *De B. Virgine universali gratiarum Mediatrice. Protoevangelii Mariologica significatio, Paulinae doctrinae lumine illustrata*, Barcellona 1921; BOVER J., *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo: El Protoevangelio estudiado a la luz de la Teología de S. Pablo*, in « Est. Ecl. », 2 (1923) pp. 79-93; 134-151; 3 (1924) pp. 28-30; ID., *Spiritualis B. Mariae Virginis maternitas « in Christo Jesu » B. Pauli documentis comprobata »*, in « Verbum Domini » 3 (1923) pp. 307-310; ID., *Pauli doctrina de Christi mediatione Mariae mediationi applicata*, in « Marianum » 4 (1942) pp. 81-89; ID., *Un texto de San P. (Gal. 4, 5) interpretado por S. Ireneo*, in « Est. Ecl. » 17 (1943) pp. 145-161; CLEVES RENZA F., C.M.F., *Gal. 4, 4*: « Factum ex muliere ». Disertación historico-teológica*. (Tesi di laurea difesa nella Pont. Univ. Gregoriana nel 1959).

PAOLO (S.) DELLA CROCE. — Fondatore dei Passionisti, nato a Ovada (Alessandria) nel 1694, morì a Roma nel 1775. Il P. Viller lo ritiene « il più illustre mistico del suo secolo » (DSp, art. « Contemplation », col. 2039). Fu un'anima intensamente mistica e profondamente mariana. I misteri che maggiormente influirono sulla fervente marianità di San P. d. C. furono: l'Immacolata Concezione, la Natività di Maria, la sua Presentazione al Tempio e la sua gloriosa Assunzione al Cielo. Nei suoi scritti appare con chiarezza il principio di associazione di Maria a Cristo nell'opera della nostra redenzione, la natura della sua cooperazione formale nell'azione santificatrice, e la posizione di Maria nella mistica.

BIBL.: BASILIO DE S. PABLO, C.P., *La Mariología en el Marianismo de San Pablo de la Cruz*, in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 125-138.

PAOLO DIACONO (detto anche Varnefrido). — Nacque tra il 720 e il 730, probabilmente a Cividale del Friuli. Fu monaco di Cassino. Morì poco dopo il 785. Ha lasciato una specie di Antologia Oratoria (*L'Omiliario di Paolo Diacono*) che servì come prontuario di predicazione durante il Medioevo, compilato per desiderio di Carlo Magno (PL 95, 115a-1556c). È anche da rilevare che l'Omiliario edito dal Migne differisce dall'Omiliario primitivo ricostruito da F. Wiegand (*Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig 1897). V. anche Morin G., *Les sources de l'Homiliaire de Paul Diacre*, in « Rev. Bénéd. » 15 (1898) pp. 400-403; Ratti A., *L'Omeliario detto di Carlo M. e l'Omeliario di Alano di Farfa*, in « Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », serie II, 33 (1900) pp. 481-489.

Per l'identificazione dei veri autori, cfr. Laurentin-Table, pp. 139-140. Sono di P. D. l'*Homil. 1 de Ass.* (PL 95, 1565d-1569c) e l'*Homil. 2 de Ass.* (PL 95, 1569-1574a). Sono due Omelie tenute a monache: v. Barré H., « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 7 (1949) pp. 66-67; Marocco G., in « Marianum » 12 (1950) pp. 401-403, ove viene riportato un frammento importante negletto dal Migne (col. 1573b). Tema centrale delle due suddette omelie è la santità di Maria. Quantunque le nostre lodi siano inadeguate, v'è detto, non possiamo tuttavia cessare dal lodarla, sia per la sua cooperazione alla nostra salvezza, sia specialmente per la sua virtù superiore a quella di tutti gli altri santi ed angeli. Si afferma esplicitamente l'Assunzione. Così conclude la prima Omelia: « Habetis adiutricem vestri certaminis gloriosissimam hanc virginem et matrem; quia quae toto mundo protulit languenti salutem, pro universis apud eundem suum natum... intercedit » (PL 95, 1569). La seconda Omelia invece ha questa conclusione: « ad hanc igitur omnis coetus omnisque sexus concurrite, ... quia quae omnium castis suis visceribus protulit Redemptorem, universis prompta est opem conferre salutis » (PL 95, 1574).

PARAGUAY. — Pio XII, parlando con « il popolo credente del P. », diceva che esso era stato sempre devoto alla Sede Apostolica, e « sempre soprattutto devotissimo di Nostra Signora, sotto la cui protezione e con il suo aiuto ha scritto le più belle pagine della sua gloriosa storia » (Cfr. Bertetto D., *Il magistero mariano di Pio XII*, Roma 1956, p. 456, n. 522).

Il Governatore militare di Rio de la Plata, Don Pedro de Mendoza, fra i battelli della sua spedizione, contava pure una caravella chiamata « La Concepción » (una delle Madonne conquistatrici) destinata al servizio fluviale. Questa caravella, giunta nel Rio Paraguay, assalita da una tormenta, calava a picco: il carico fu quasi tutto perduto, ad eccezione di una statua dell'Immacolata Concezione. Il 15 agosto 1537, Juan de Salazar y Espinosa inaugurava la fortezza che diede poi origine alla capitale del P., la città di Asunción. Occorreva una statua dell'Assunzione e, in mancanza di essa, fu presa quella dell'Immacolata Concezione che si trovava sulla caravella affondata. Di qui la particolare devozione del popolo paraguaiano all'Assunta in Cielo, sua principale Patrona.

La prima « Riduzione » missionaria, fondata dai PP. Gesuiti nel P. nel 1610, veniva appellata « Riduzione di N. S. di Loreto ». Fu così che 5.000 famiglie indiane « paraguaiane » si ponevano sotto il manto della protezione della Madre c Regina dell'universo. Fu con l'aiuto palese della Madonna di Loreto che, come affermavano gli stessi missionari, la predicazione evangelica poté penetrare rapidamente e con successo tra le popolazioni più feroci e più lontane, come i Guany, i Curus e i Paranas.

Allorché le « Riduzioni » del P. vennero assalite e devastate dai Mamelucchi di S. Paolo del Brasile, gl'indiani portarono con loro, in esilio, le effige di Gesù e di Maria. Il B. Rocco Gonzalez de Sainte-Croix, martire, portava sempre con sé, nei suoi viaggi apostolici, un'immagine della Madonna chiamata « La Conquistatrice », poiché era solito collocarla in tutti i villaggi di recente conquistati. Era stata dipinta su tela dal P. Rodriguez ed era venuta dal Perù nel 1607. Allorché il Beato fu martirizzato, i suoi persecutori spezzarono in due parti l'immagine della Madonna. I soldati spagnoli raccolsero quelle due parti dell'immagine, le posero come trofeo sulla loro bandiera e la portarono nella « Riduzione » della Madonna d'Itati.

I principali santuari mariani del P. sono: 1) la Madonna (Immacolata) di Caacupé che, nel 1770, dava origine al villaggio di Caacupé e che è il santuario nazionale del P., al quale, nel 1940, si incominciò a sostituire una nuova grandiosa basilica: ogni anno, l'8 dicembre, vi accorrono oltre 120.000 pellegrini; 2) la Madonna (Immacolata) « Conquistatrice » di Asunción; 3) la Madonna dell'Assunzione di Villa Hayes; 4) la Madonna (Immacolata) di Capiata. Molto venerate sono anche la Madonna di Lujan e la Madonna d'Itati (ambedue in Argentina),

Pio XII, il 13 giugno 1951, dichiarava l'Assunta Patrona principale della Nazione e delle forze armate del P.

BIBL.: Rojas A., S.J., *La dévotion mariale au P.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 433-440.

PASCASIO RADBERTO. — Fu Abate del monastero di Corbia e morì verso l'865. Compose, per le monache di Soisson, un commento al salmo « Eructavit » (PL 120,

913). Nel *De partu Virginis* (PL 120, 1367b-1386) P. R. spiega in qual senso il parto di Maria fu verginale. Scrisse anche l'*Historia de ortu sanctae Mariae* (PL 30, 308-315). Dom Lambot (*L'Homélie du Ps.-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité d'après une lettre inédite d'Hincmar*, in « Riv. Bénéd. » 46 [1934] pp. 265-282) ha rivendicato a P. R. la celebre *Omelia sull'Assunzione* (PL 30, 126) attribuita a S. Girolamo. In questa Omelia l'autore fa varie riserve sull'Assunzione corporea di Maria. Essa ha ritardato di molto lo sviluppo, nei secoli susseguenti, della teologia assunzionistica.

PASSAGLIA CARLO. — Nato nel 1812 a Pieve S. Carlo (Lucca), fu prima sacerdote della Compagnia di Gesù, poi, dal 1854, sacerdote secolare e finalmente sospeso « a divinis » per l'audacia delle sue idee politiche e per la sua insubordinazione. Morì a Torino nel 1887, ritrattando i suoi errori. Tra le sue opere vi è *De immaculato Deiparae semper virginis conceptu* in 3 voll. di complessive pagine 1375. È un'opera monumentale, però scarsa di senso critico.

PEDAGOGIA. — « Per educare bene i figli — diceva il Card. Andrea Ferrari — ci vogliono tre mamme: la nostra madre, la Chiesa e la Madonna ». L'influenza di Maria nella educazione è lealmente riconosciuta anche dal pedagogista protestante Foester, nel volume *Autorità e libertà*. In essa è basata — secondo il Foester — « la superiorità » dell'azione educatrice della Chiesa « relativamente ad ogni educazione impartita dallo Stato ».

La ragione — base dell'influsso di Maria nell'educazione della gioventù — va ricercata nella sua maternità spirituale verso tutti gli uomini (v. Maternità spirituale). Alla madre, infatti, spetta, per diritto naturale, l'educazione dei figli. È la madre che, dopo aver generato fisicamente il suo nato, lo deve poi generare, per così dire, spirituamente, ossia, deve educarlo fisicamente, intellettualmente e moralmente onde formarne un uomo completo. Orbene, a questa sua funzione educatrice, specialmente nei riguardi della nostra vita spirituale, non si sottrae e non può sottrarsi la nostra Madre celeste. Maria difatti è presente in ciascuno dei suoi figli con la mente, poiché li vede tutti e ciascuno in Dio, continuamente; è presente in ciascuno di loro col cuore, poiché li ama in Dio; ma è presente, soprattutto, in ciascuno di loro, con la sua azione materna, conservando (con le grazie attuali di luce e di forza) la vita soprannaturale che ci ha dato e sviluppandola (con le stesse grazie attuali) fino a che non si è trasformata in vita di gloria, ossia, fino a che ciascuno dei suoi figli non ha raggiunto la pienezza dell'età di Cristo (v. Mediazione). Inoltre, Maria si rende presente e visibile per mezzo della Chiesa, anch'essa madre nostra spirituale, poiché la maternità spirituale della Chiesa non è altro che una estensione, nel tempo e nello spazio, della maternità spirituale di Maria (v. Chiesa e Maria). È necessario perciò o, perlomeno, molto utile rendersi pienamente consapevoli di questa azione pedagogica di Maria in tutti ed in ciascuno di noi.

BIBL.: PENNESI L., *I lvalore della Vergine-Madre nella Educazione Cristiana*, Roma 1932, 44 pp.; VALENTINI E., *La P. M. di Don Bosco*, S.E.I., 1953, 70 pp.; VARI AUTORI, *Our Lady in Education*, Dayton 1958, VIII-208 pp.

PEPIN GUGLIELMO, O.P. — Entrato giovanissimo nell'Ordine Domenicano, divenne celebre oratore. Percorse la Francia e tra i suoi uditori ebbe anche il Re Francesco I, che lo stimava moltissimo. Morì il 18 gennaio 1533 lasciando, tra i suoi scritti oratòri, due opere mariane: il *Rosarium Aureum Mysticum* (raccolta di 55 discorsi corrispondenti ai 55 grani del Rosario, ordinati in cinque decadi, divise tra loro da cinque discorsi sulla Passione di Cristo) e il *Salutate Mariam* (raccolta di sette discorsi sull'eccellenza, i privilegi ed i benefici del Rosario). La 1ª edizione di questa operetta uscí nel 1513. Nel 1519 fu nuovamente pubblicata insieme al *Rosarium Aureum*. Al termine del « Prologo », il P. dà questa avvertenza al lettore: « Se consideri con diligenza la prima parola di ognuno dei capitoletti, infine vedrai risultarne questo nome: *Pipinius*, il mio: Pepin, che Dio voglia sia scritto nel Libro della Vita ». Le sette parole con le quali hanno inizio i sette discorsi del P. sono: *Praeclarissima, Inviolata, Plurimum, Inductores, Nimio, Virtus, Saluberrima* (Cfr. Ediz. 1519, Parisiis, Chevallon, pp. 2, 5, 8, 10, 12, 15, 18).

BIBL.: POLESTRA G., O.P., *Il « Salutate Mariam » di Guglielmo Pepin O. P.* Operetta sulla devozione e Confraternita del Rosario; tradotta in lingua italiana e arricchita di note illustrative. Ed. « Il Rosario », Firenze, 1950.

PEREZ GIACOMO DE VALENZA. — Nato in Ayora (Spagna) verso l'a. 1408, entrò nell'Ordine Agostiniano a Valenza nel 1436. Dal 1459 al 1479 fu professore di Teologia dogmatica nell'Università di Valenza. Nel 1468 fu eletto vescovo Cristopolitano e ausiliare di Valenza (era allora Arciv. il Card. Rodrigo Borgia, poi Papa Alessandro VI). Morì in odore di santità il 30 agosto 1490. Tra i suoi scritti, stampati in un volume nel 1507-1521, v'è anche un interessante commento al *Canticum Virginis Mariae*, equivalente ad un Trattato di Mariologia.

BIBL.: LUIS SUAREZ P., C.M.F., *Jacobi Perez de Valentia in Magnificat Commentarium*, in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 473-487.

PERRONE GIOVANNI. — Nato a Chieri, nel 1794, si laureò in Teologia a Torino e nel 1815 entrò nella Compagnia di Gesù. Fu professore e rettore (1853-1855) del Collegio Romano, Consultore di varie Congregazioni e Teologo del Concilio Vaticano. Morì a Roma nel 1876. Oltre alle *Praelectiones Theologiae dogmaticae* (9 voll., 20 edizioni) lasciò il *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu. An dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, Roma 1847, che ebbe un grandissimo influsso sulla definizione dogmatica. È del P. il primo « schema » di Bolla per la definizione dogmatica (« Deus omnipotens »).

BIBL.: P. JULIUS A NEMBRO, O.F.M. Cap., *G. P., S.J., e la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione*. Tesi per la laurea in Teologia presentata nel 1959-60 alla Pont. Univ. Gregoriana.

PERÙ. — 1. *Nell'epoca della conquista* (1529-1550). Il Conquistatore del P., Marchese Don Francesco Pizarro, nel fondare, il 18 gennaio 1535, in nome di Carlo V, la città di Lima, poneva con le sue mani la prima pietra della chiesa dedicandola a N. S. dell'Assunzione, eretta poi in cattedrale da Paolo III il 14 maggio 1541 (Cfr. Tobar M., *Apuntes para la historia eclesiástica del P.*, Lima 1873). Alla festa dell'Assunzione, partecipava il Governo con tutte le altre autorità (Portal J., *Lima religiosa*, Lima 1924). La cognata di Pizarro, Donna Inés Muñoz, la prima donna spagnola che mise piede nel P., fondava il celebre monastero della Concezione a Lima, ed essa stessa, dopo due vedovanze, ne diveniva la prima novizia.

Nel maggio del 1536, dopo otto mesi di lotte per il possesso di Cuzco — l'antica capitale del vasto impero degli Incas — gli Spagnoli, comandati da Hernando Pizarro, e assediati dalle truppe dell'Inca Mauco, si videro costretti a trincerarsi sulle mura di un edificio coperto di paglia (chiamato Suntur-Huasi = Casa del Governo) raccomandandosi fervidamente al Signore, alla Madonna e a S. Giacomo. Gl'Indiani decisero di incendiarlo. Al momento preordinato, si slanciano all'assalto e gettano torce infiammate sul tetto. Ma ecco che su di esso, sospesa nell'aria, vedono una meravigliosa Signora con un Bambino tra le braccia in atto di spegnere più volte il fuoco. Terrorizzati, gl'Indiani si dànno alla fuga. Il fatto è raccontato, con alcune varianti accidentali, in base a deposizioni di testimoni oculari e contemporanei, dall'Inca Garcilaso nei suoi *Commentari Reali*, da Prescott nella *Storia della conquista del P.* (L. III, c. 10). L'edificio (la Casa del Governo) sul tetto della quale si degnò apparire la Madonna, divenne un Oratorio chiamato « Cappella del Trionfo ». Nel 1538 serví da cattedrale — la prima Sede episcopale del P. — fino a che non ne fu costruita una nuova, dedicata all'Assunta. Sull'altare maggiore fu posta un'immagine della « Madonna della Discesa o del Trionfo » e nella facciata due iscrizioni ricordano la prodigiosa apparizione.

Il 15 agosto 1539, Gómez de Alvarado fondava la città di Huánuco e le dava per principale Patrona la Vergine Assunta. (Cfr. Richter F., O.F.M., *Il culto de la Asunción en el P.*, in « Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina, Buenos Aires 1949, p. 136).

Parimenti, il 15 agosto 1540, García Manuel de Carbajal fondava la città di Arequipa che si è sempre segnalata nella devozione alla Vergine Assunta. Il Capitolo infatti la dichiarò ufficialmente Patrona della città. Anche la Cattedrale, il Vescovado e il Seminario la elessero loro Patrona, festeggiandola solennemente ogni anno (Cfr. Benavente V. N., *Historia sintética de Arequipa*; Richter, l. c., p. 134).

Nel 1547, il Cacico di Lunahuana (dipartimento di Lima) Don Jerónimo Acoasca, spinto dalla sua devozione alla Vergine Assunta, « faceva donazione di un vasto orto del valore di 500 pesos d'oro alla chiesa di N. S. del Riposo; donazione ch'egli fece di sua spontanea volontà per il servizio di

Dio e della sua benedetta Madre... » (*Registro 14 dell'Archivio Conventuale di Lima*, doc. n. 1; Cfr. Richter, l. c., pp. 139-140).

Due dipartimenti del P. presero il nome della Vergine: quello di « Loreto » e quello della « Madre di Dio ». La devozione poi alla Madonna faceva così presa nell'anima degli Indiani, che un loro storico, l'Inca Garcilaso, ha sentito il bisogno di rilevare che gl'Indiani « non soddisfatti di sentire i Sacerdoti dare dei nomi latini o spagnoli alla Madonna, si sforzarono di tradurli nel loro linguaggio. Essi l'appellavano « Mammancic » che significa « Nostra Signora e nostra Madre »; « Coya », Regina; « Nusta », Principessa di sangue reale; « Huc-hanac », la senza peccato; « Diospa Maman », Madre di Dio, ed altri di questo genere.

2. *Nell'epoca coloniale* (1550-1821). Nei trecento anni circa dell'epoca coloniale dei viceré spagnoli, la storia del P. continua a rivelarsi spiccatamente Mariana, per opera specialmente dei Missionari Francescani, Agostiniani e Gesuiti. La pietà Mariana del P. gareggiava con quella della Spagna. Ne sono indizio eloquente le numerose confraternite, i numerosi santuari mariani, i particolari omaggi resi alla Vergine, ecc.

Il 2 febbraio 1619, il Consiglio Accademico dell'Università di S. Marco di Lima — la prima e la più celebre di tutto il continente, fondata nel 1551 — giurava di difendere il mistero dell'Immacolata Concezione.

La stessa Università di Lima usava conferire i gradi accademici dinanzi all'altare della Madonna de la Antigua.

La prima « Riduzione » del P. venne fondata dai Gesuiti nel 1638 e fu posta sotto la protezione dell'Immacolata Concezione. Col moltiplicarsi poi delle « Riduzioni » si moltiplicarono anche i titoli mariani delle medesime.

I principali Santuari Mariani del P., le immagini dei quali sono state solennemente incoronate, sono: 1) N. S. della Mercede di Lima (1924); 2) N. S. del Rosario di Lima (1927); 3) N. S. di Bethlehem di Cuzco (1933); 4) N. S. dei Dolori, detta la Napoletana, di Arequipa (1940); 5) N. S. della Porta di Otuzco (1943); 6) N. S. di Cocharcas di Apurimac (1947); 7) N. S. dei Carmelitani della Legua di Callao (1951); 8) N. S. del Miracolo di Lima (1953); 9) N. S. di Guadalupe di Pacasmayo (1954). A questi si possono aggiungere i Santuari di N. S. degli Abbandonati di Lima; N. S. di Copacabana, celebre per aver emesso sudore, venerata fin dal 1591, nella cattedrale di Lima e poi in una sua chiesa sita nel quartiere di San Lazzaro; N. S. dei Dolori di Catamarca; N. S. dell'Arco del villaggio di S. Michele di Pallaques; N. S. del Soccorso del porto di Huanchaco presso Trujillo; N. S. della Misericordia di Ica, che il 10 sett. 1710 sudò miracolosamente e apparve molto più bella; N. S. di Huambalpa; N. S. di Socos; N. S. della Candelaria di Caima presso Arequipa; N. S. di Chapí; N. S. di Characato che, nel 1688, dietro le preghiere dei fedeli assetati, fece sgorgare immediatamente una sorgente d'acqua; N. S. della Discesa o del Trionfo di Cuzco; N. S. di Alta Gracia di Marcaconga; N. S. del Rosario di Pomata; N. S. dell'Assunzione di Juli; N. S. del Rosario nella Prov. di Carabaya; N. S. della Presentazione di Coata e N. S. del Morro Solar.

3. *Nella guerra per l'indipendenza* (1820-1824). Nel 1820, la città di Trujillo proclamava la sua indipendenza dalla dominazione spagnola. In questa solenne occasione, tutti i notabili della città, adunati nel palazzo Municipale, giurarono « di difendere la religione cattolica, apostolica e romana, la purità di Santa Maria Nostra Signora nel primo istante della sua Concezione, e la Patria, fino all'ultima goccia del loro sangue ».

Con decreto del 22 sett. 1823, il primo Congresso dichiarava la Madonna della Mercede Patrona delle armate del P. Da quell'anno in poi il 24 sett., festa della Madonna della Mercede, veniva ritenuto festa nazionale.

L'indipendenza del P. e dell'America del Sud fu decisa nella celebre battaglia di Ayacucho. I generali erano indecisi se attaccare o meno. Il generale La Mar, capo della divisione peruviana, alla vigilia della festa dell'Immacolata, si rivolse a Lei con fervore e ne ebbe tale coraggio e tale fiducia nella vittoria da togliergli qualsiasi esitazione. Fu così che il 9 dic. 1824 fece decidere il generale Sucre e il suo Consiglio a dare l'ordine di attaccare. La vittoria fu completa: il P. era indipendente. Per commemorare l'avvenimento, il Governo peruviano decretava la celebrazione annuale, nella cattedrale di Lima, della festa dell'Immacolata. La stessa festa doveva aver luogo nelle capitali dei dipartimenti, delle provincie e dei distretti.

4. *Nel periodo repubblicano*. La devozione Mariana nella Repubblica peruviana non si è mai illanguidita. La sua bandiera nazio-

nale testimonia la devozione mariana dei peruviani nel Santuario di N. S. del Pilar di Saragozza, nella Spagna, in quello di Lujan in Argentina ed in quello dell'Immacolata di Lourdes, in Francia, inviatavi dal Console Generale del P. a Bordeaux, Don Pedro Garezón, ultimo comandante del vascello « Huascar » nella battaglia di Angamos.

Nel 1904, in occasione del 50° della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, tutte le città del P. indissero solenni manifestazioni.

Nel 1924, in occasione del I Centenario della proclamazione della Madonna della Mercede a Patrona delle armate del P., l'immagine della Madonna della Mercede di Lima venne solennemente incoronata in nome e per autorità della S. Sede e, sia l'armata che la marina della Repubblica, offrirono alla loro celeste Patrona uno scettro d'oro.

Nel 1954, in occasione dell'Anno Mariano, veniva tenuto a Lima un Congresso Eucaristico-Mariano.

BIBL.: VARGAS UGARTE R., S.J., *Historia del culto de María en Ibero-américa y de sus imágines y santuarios más celebrados*, 3ª ed., 2 voll., Madrid 1956; P. SEVERINO DI S. TERESA, O.C.D., *Vírgenes conquistadoras que Santa Teresa envió en América*, Vitoria 1951, pp. 325-350; BARTRA E., S.J., *La dévotion mariale au P.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 441-462.

PIER (S.) DAMIANI. — Nato a Ravenna nel 1007, entrò da giovane tra i monaci di Fonte Avellana (diocesi di Gubbio). Creato da Stefano IX (1054-1058) Cardinale Vescovo di Ostia, attese, con ardore, come prima, alla riforma del clero. Morì a Faenza il 22 febbraio 1072.

Sono autentici: 1) il *Sermo 61 Nativit. Domini* (PL 144, 846a-848a) falsamente attribuito a Nicolò di Chiaravalle; 2) il *Sermo 63 de S. Johanne* sulla maternità spirituale di Maria SS. (PL 144, 857d-861b = 145, 1150) falsamente attribuito, anch'esso, a Nicola di Chiaravalle. Sono invece apocrifi altri discorsi attribuiti a S. Pier Damiani ed appartenenti a Nicola da Chiaravalle (v.).

Sono autentici gl'*Inni n. 44-61* (PL 145, 933cd-939b) e l'*Inno n. 6* (PL 145, 939b-940d). È anche autentico il *Paracterium* (PL 145, 940d-941a) (v. Wilmart A., *Le recueil des poèmes et prières de saint Pierre Damien*, in « Rev. Béned. » 41 [1929] pp. 342-357).

BIBL.: BALDASSARRI S., *La mariologia in S. P. D.*, in « Scuola Catt. » 61 (1933) pp. 304-312.

PIETRO (S.) CANISIO. — Nato a Nimega (Olanda) nel 1521, studiò a Colonia. Nel 1546 entrava nella Compagnia di Gesù e nel 1543 veniva ordinato Sacerdote. Spese molti anni nei centri universitari di Ingolstadt (1549-1552) e di Vienna (1552-1569). Divenne quindi l'anima della Controriforma e fu definito « l'apostolo della Germania ». Contro i Centuriatori pubblicò il poderoso volume polemico *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta* stampato ad Ingolstadt nel 1577 e nel 1583 (riportato da Bourassé, VIII, coll. 613-1450), frutto di diligenti ricerche e di amore indicibile. « Per Maria — scriveva — mi farò anche strangolare volentieri dagli avversari » (« Ego me adversariis etiam pro Maria iugulandum offeram »). Morí a Friburgo (Svizzera) nel 1597. Pio XI, nel 1925, lo dichiarava Santo e Dottore della Chiesa. Secondo il Card. Osio, « vix quisquam sit a quo magis fuerit [B. Virgo] illustrata ». Egli ha confutato più di un centinaio di avversari della Madonna, invocando a suo favore più di novanta Padri e scrittori dei primi otto secoli e utilizzando circa 110 scrittori dei tempi posteriori » (v. Le Bachelet, in DthC, art. *Canisius*, c. 1526).

BIBL.: VOGT P., S.J., *Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis Vita ex Opere maiore Sancti Canisii De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta brevius comprehensa ac mensibus festibusque marianis accommodata*, Marietti, Taurini, 1934, 232 pp.; PETRUS CANISIUS, S., *La devoción a la Santísima Virgen*, Buena Prensa, Mexico [1949] 32 pp.; ESCUDERO J., S.J., *Canisio por la Inmaculada*, in « Miscell. Com. », 22 (1954) pp. 27-88; 327-348.

PIETRO di CAPUA. — Fu Maestro, per molti anni, a Parigi, ove compose, nel 1201-1202, la sua *Summa Theologica* (tuttora inedita), dedicata a Gauthier, arciv. di Palermo. Si trova nei Codici Vat. Lat. 4296, 4303, 4304. In essa parla su cinque feste della Madonna (la Natività, l'Ottava del Natale, la Purificazione, S. Maria ad Martyres, l'Assunzione).

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 435-436.

PIETRO di CELLE. — Abate benedettino, morto nel 1183. Ha lasciato alcuni discorsi su Maria (PL 202, 674, 848-873).

PIETRO COMESTORE. — Teologo, nato a Troyes verso la metà del sec. XII e morto

nel 1179. Fu appellato «Comestor» perché, appassionato per la lettura, era un «divoratore» di libri. Fu cancelliere e direttore della scuola teologica di Parigi tra il 1169 ed il 1173. Dante lo ricorda nel Paradiso (XII, 134). Appartengono a lui il *Sermo 59 in Assumpt. 1* (PL 171, 627b-631a) e il *Sermo 60 in Assumpt. 2* (PL 171, 631b-636b), falsamente attribuiti ad Hildeberto di Lavardin.

È invece falsa l'attribuzione a P. C. del *Sermo in Conceptione B. Virginis* (ed. Alva e Astorga P., in «Radii solis zeli seraphici..., Lovanii 1666, pp. 714-623).

PIETRO (S.) CRISOLOGO. — Nato, probabilmente, ad Imola verso il 380, fu ascritto al clero di Ravenna di cui, nel 425, divenne Arcivescovo. Per 25 anni nutrì le anime dei suoi fedeli con la sua soda ed affascinante eloquenza, per cui venne appellato «Crisologo» (= aureo parlatore). Morì nel 450. Benedetto XIII, nel 1729, lo dichiarava Dottore della Chiesa.

La *Collezione di 176 sermoni* di P. C. raccolti dal suo successore Felice verso il 715 (PL 52, 183-666) oggi è ritenuta dai critici autentica (Cfr. Laurentin-Table, pp. 131-132). Tra questi vi è una serie di nove sermoni: cinque sull'*Annunciazione* e quattro sull'*Incarnazione* (PL 52, 575b-598d). Parla inoltre di Maria anche nei seguenti discorsi, ritenuti autentici: 1) *Sermo 64 de Lazari resurr.* (PL 52, 380b); 2) *Sermo 75 de resurr.* (PL 52, 412bc); 3) *Sermo 77 de resurr.* (PL 52, 418ab); 4) *Sermo 99 de parabola fermenti* (PL 52, 479a, su Eva e Maria).

Dom A. Olivar ha preparato un'opera su *La Presencia Literaria de San Pier Crisologo* e l'edizione delle sue opere per il *Corpus Christianorum* (Laurentin-Table, p. 131).

PIETRO (S.) d'ALESSANDRIA. — Fu vescovo di Alessandria dal 300. Morì martire nel 311. Nel suo *Ex libro de Deitate*, parlando della concezione verginale e della perpetua verginità di Maria, chiama la Vergine «gloriosa Nostra Signora» ed usa la espressione «sempre vergine» (PG 18, 511a; Fragm. VII, PG 18, 518b).

PIETRO d'ARGO. — Vescovo del sec. IX. Ha un'interessante *Oratio in Conceptionem S. Annae quando concepit sanctam Dei Genitricem* (PG 104, 1351a-1366a), nella quale insegna apertamente l'Immacolata Concezione di Maria «fiore dell'umanità».

BIBL.: CHEVALIER, in *Répertoire de Sources Historiques*, II, col. 3688; Acta SS. Bolland. maii 1, 428.

PIETRO di COMPOSTELLA. — È Pietro Pelagii, Domenicano, destinato come lettore nel Convento di Compostella nel 1280 e nel 1299. Ha composto l'opera *De consolatione rationis* dedicandola a Berengario II, Vescovo di Compostella verso il 1317. In questo libro, composto nel primo quarto del sec. XIV, P. di C. insegna che Maria «nella stessa infusione dell'anima [al corpo] godette della pienezza di tutte le grazie» (*De consolatione rationis libri duo*, ed. P. Blanco Soto, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», VIII, 4, Münster i. W. 1912). Falsamente perciò una tale opera è stata attribuita a Pietro de Micha (Cfr. Perez I. C., *El primero escolástico que propugnó el privilegio inmaculista de María fué un Español*, in «Ilustr. del Clero» 32 [1939] pp. 17-20; 57-63; 90-60).

BIBL.: MODRIĆ L., O.F.M., *De Petro Compostellano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur*, in «Antonianum» 29 (1954) pp. 563-572.

PIETRO LOMBARDO. — Nato a Lumello (Novara) verso la fine del sec. XI, nel 1159 veniva eletto vescovo di Parigi; moriva l'anno seguente. Fu appellato «Magister Sententiarum». Dal 1140 insegnò nella Scuola cattedrale di Parigi. I suoi «Libri Quattuor Sententiarum», nei quali, passim, parla della Madonna, furono il testo base di tutte le scuole teologiche fino al sec. XVI, e furono commentati dai più grandi Dottori Scolastici.

Appartengono a P. L. il *Sermo 55 in festo Annunt.* (PL 171, 605b-610d), il *Sermo 57 in festo Purific.* ed il *Sermo 58 de eodem* (PL 171, 615c-627b). Cfr. Hauréau B., *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 1 (1890) pp. 69-219; De Gellink J., in DthC, XII, 1961.

PIETRO il PITTORE. — Morì tra la fine del sec. XI e il principio del XII. A lui appartiene il *Liber de sacra Eucharistia* (PL 171, 1193b-1212d, ove si parla di Maria e l'Eucaristia (1199b-1201a = PL 207, 1138c e 1141, Pseudo-Pietro di Blois). Cfr. Aman E., DthC, XII, 2037.

PIETRO SICULO. — Storico, a quanto sembra, del sec. IX. Nella sua *Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum* (PG 104, 1239a-1304c) confuta gli errori dei Manichei contro la maternità divina, ed ha buoni elementi sulla Maternità spirituale (1283b-1284c), sulla Mediazione e sull'Immacolata (1291d-1292d). Altri elementi si trovano anche nel *Sermo II adversus Manichaeos, qui non confitentur benedictae prae omnibus semperque Virginis Dominae nostrae, proprie vereque Deiparae dignitatem...* (1331a-1346b).

BIBL: DthC, XII, 2045.

PIETRO il VENERABILE. — Fu il nono Abate di Cluny, ove morì nel 1156, nel giorno di Natale, come aveva chiesto in grazia, per la sua devozione al mistero della nascita di Cristo dalla Vergine. Egli prescrisse la celebrazione, ogni giorno, di una Messa all'altare della Madonna. Prescrisse, inoltre, che ogni giorno, nell'infermeria, fossero cantate le Ore (Ufficio) della Madonna. Prescrisse, infine, che nella processione dell'Assunzione e nelle grandi feste venisse cantata la «Salve Regina». Motivo di queste ordinanze: «l'amore supremo e immenso che ogni creatura ragionevole, e con tutti i mezzi di cui può ragionevolmente disporre, deve rendere, dopo che all'Autore di tutti i beni, a Colei che fu la Madre dell'Autore di tutti i beni» (*Statuta*, 76, PL 189,1048; ibid. 54, 1040; 60, 1041). Ha lasciato varie prose, antifone e responsori mariani (PL 189, 1019; Wilmart A., in «Rev. Bénéd.» 55 [1939] pp. 65-69).

Nega in Maria la visione beatifica durante la vita terrena, l'onniscenza e i carismi degli Apostoli. «La pietà e la devozione verso la Vergine — dice — non devono andare oltre la regola della fede» (*Epist.* III, 7, PL 189, 184).

BIBL.: Leclercq J., *Pierre le Vénérable*, Saint Wandrille 1946, pp. 219-222; Ibid., pp. 13, 309 e 337.

PIO XII. — Si può chiamare, per antonomasia, «il Papa della Madonna». Devotissimo, sin dall'infanzia, della Vergine, giovane diciottenne (13 dic. 1894) si ascriveva alla «Congreg. Mariana». Nel battesimo, al nome di Eugenio, veniva aggiunto quello di Maria (sabato 4 marzo 1876); celebrava la sua Prima Messa dinanzi alla «Salus Populi Romani» di Santa Maria Maggiore (3 aprile 1899); faceva il suo primo discorso, da Sacerdote, sulla Madonna; veniva consacrato Vescovo il giorno stesso in cui appariva la Madonna ai tre pastorelli di Fatima (17 maggio 1917); veniva annunziata la sua elevazione alla porpora alla vigilia dell'Immacolata (7 dic. 1929); eletto Pontefice il 2 marzo 1939, nello stringere nelle mani il timone della navicella di Pietro, affidava il suo Pontificato alla «Stella del mare».

I più memorabili atti mariani del suo Pontificato sono: 1) la Consacrazione della Chiesa e di tutto il genere umano al Cuore Immacolato di Maria (31 ott. 1942); 2) la solenne definizione del dogma dell'Assunzione della Vergine SS., in anima e corpo, alla gloria del Cielo (1° nov. 1950); 3) l'indizione dell'«Anno Mariano» in occasione del I Centenario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 sett. 1953); 4) la solenne istituzione della festa di «Maria Regina» a coronamento dell'Anno Mariano (1° nov. 1954). Ammalatosi la 1ª domenica di ottobre, festa della Madonna del Rosario (5 ott. 1958), spirava col Rosario in mano, il 9 ottobre.

Nel ventennio del suo glorioso pontificato, Pio XII ha pubblicato circa 400 documenti mariani, tra i quali la Costituzione Apostolica «Munificentissimus Deus» (v.) per la definizione dell'Assunzione; 2 Lettere Encicliche: la «Fulgens Corona» (v.) dell'8 dic. 1953 e «Ad coeli Reginam» (v.) dell'11 ott. 1954; 6 Epistole Encicliche: «Saeculo exeunte» del 13 giugno 1940; «Communium interpretes» del 15 apr. 1945; «Deiparae Virginis» del 1 maggio 1946; «Auspicia quaedam» del 1 maggio 1948; «Orientales Ecclesiae» del 15 dic. 1952; «Ad Sinarum gentem» del 7 ott. 1954; 217 Lettere Apostoliche, 6 Epistole, 59 Allocuzioni; 35 Radiomessaggi. Vi sono inoltre circa altri 400 documenti nei quali si trovano accenni, più o meno notevoli, alla Vergine e alla devozione verso di Lei.

BIBL.: Bertetto D., S.D.B., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, ed. Paoline, 1956, 1015 pp.; Id., *La Mediazione celeste di Maria nel magistero di Sua Santità Pio XII*, in «Euntes Docete» 9 (1956) pp. 134-159; Bogaerts A. M., O.P., *Paus Pius XII en O. L. Vrouw*, Anberes-West 1957, 409 pp.; Roschini G., *Pio XII «il Papa della Madonna»*, in «Marianum» 20 (1958) pp. 313-335; Fabrega I. M., C.M.F., *Doctrina mariológica de Pio XII*, in «Eph. Mar.» 9 (1959) pp. 9-50; Silva B. C. da, C.M., *Pio XII, o Papa mariano*, in «Rev. Eccl. Brasil.» 1958, pp. 889-97; Torres I., C.M.F., *Sentido mariano de Pio XII*, in «Ilustr. Clero»

1958, pp. 399-402; BALIĆ C., O.F.M., *De Mariologia Pii Papae XII*, in « Divinitas » 3 (1959) pp. 670-700.

POLONIA. — Anche in questa nazione, da vari secoli, si è soliti invocare la Vergine, come « Regina della P. ». Il primo monumento della letteratura polacca è l'inno *Bogurodzica* (= Madre di Dio) composto da S. Adalberto Martire (alla fine del sec. X), apostolo della P. Questo splendido cantico incomincia e finisce con una invocazione alla Vergine. Fin dai tempi più remoti, quest'inno veniva cantato nelle chiese e nelle case. Era anche il primo inno nazionale che, a partire dal secolo XVI, i guerrieri polacchi cantavano prima di attaccare battaglia. Solo verso il secolo XVI, sotto l'influsso del Protestantesimo, ed anche a causa delle parole arcaiche che conteneva, incominciò ad andare in disuso. Si crede che venisse cantato per l'ultima volta, prima della battaglia di Chochim, il 28 settembre 1621, in cui l'armata polacca, di sessanta mila uomini, sconfisse 400.000 turchi. Nel momento più critico della battaglia, fu vista la Vergine SS. con il Bambino Gesù tra le braccia e ai suoi piedi S. Stanislao Kostka che pregava per la vittoria dell'armata polacca. Ai nostri giorni questo inno viene ancora cantato ogni domenica nella chiesa cattedrale di Gniezno (sede principale della P.) dinanzi alla tomba di S. Adalberto e nella cattedrale di Plock, durante il mese di maggio. Molti altri inni mariani, popolarissimi, si odono cantare dovunque. I migliori poeti polacchi hanno cantato Maria, a cominciare dal più grande di essi, Adamo Miekiewicz. La storia del culto mariano in P. è tutta intrecciata con la storia nazionale: « Tu — così si dice in una poesia popolare — hai preparato il tuo popolo armato per le battaglie, Tu hai schiacciato le forze dell'Islam, Tu hai umiliato i Turchi presuntuosi, Tu ci hai protetto sotto il tuo manto. Difendi, o Vergine Potente, il tuo Regno. Non dimenticare che sei nostra Regina! ».

Il Rosario, introdotto in P. dai PP. Domenicani, si diffuse rapidamente in tutto il Regno. Anche lo scapolare, specialmente quello del Carmelo, si diffuse rapidamente. Sul petto del celebre generale polacco Stanislao Zolkiewski, gran cancelliere della corona, caduto eroicamente nel 1620 a Cecora sotto i colpi dei Turchi, fu trovato, più di duecento anni dopo la morte, uno scapolare ed una bacchetta su cui erano state incise le parole: « Servo di Maria » (Cfr. Sadoc Bavacj O. P., *Pamialki miasta Zolkwi* [= I monumenti della città di Zolkiew], p. 216.

Una delle devozioni mariane più particolarmente care ai Polacchi è la cosiddetta Messa del « Rorate » (dalla prima parola del l'Introito). È una messa votiva in onore della Vergine, che vien cantata fin dalla metà del sec. XIII, durante l'Avvento, all'alba, in ogni chiesa, a grato ricordo dei benefizi impartiti dalla Vergine ai figli della P.

Anche il « piccolo Ufficio dell'Immacolata Concezione » attribuito al B. Ladisao Patrono di Varsavia († 1505), vien cantato, generalmente, tutte le domeniche, nelle parrocchie di campagna e nelle case private (v. Swider L., *Horulae Matris Dei seu Officium Parvum de Immaculata Conceptione B. M. Virginis eiusque mira cum cantu populari per Poloniam expansio*, in « Virgo Immaculata » XV, pp. 339-364). Degno di particolare rilievo è l'avvenimento narrato dal poeta polacco Maurizio Goslavski nel suo poema « Podole ». Nel 1699, i Turchi restituirono ai Polacchi la città di Kiamieniec-Podolski, a condizione però che il loro minareto fosse rimasto intatto. I Polacchi accettarono e mantennero la promessa. Ebbero però la cura di porre al di sopra della mezzaluna una statua di Maria. La cattedrale di Breslau e la chiesa della Madonna a Cracovia possedevano un collegio di preti secolari, istituito unicamente per cantare l'Ufficio della Madonna A Giovanni Sobieski, il quale nel 1683 riportava sui Turchi la celebre vittoria di Vienna, si riallaccia la festa del Nome di Maria, istituita, come atto di gratitudine, da Innocenzo XI.

Né va dimenticato il cosiddetto miracolo della Vistola del 1920. Il cappellano militare Ignazio Skorupka, dinanzi a molti testimoni aveva detto: « La Madonna, nostra Regina, non permetterà che il nostro popolo venga inghiottito. Il giorno dell'Assunzione sarà un giorno di vittoria ». Effettivamente, il 15 agosto 1920 arrestò la marea rossa sull'Europa.

Le chiese innalzate dai Polacchi in onore di Maria e le immagini miracolose della Vergine non si contano. Nei territori dell'antica P., su 29 chiese cattedrali, undici sono dedicate ai misteri della vita di Maria. La sola diocesi di Cracovia su 417 chiese parrocchiali, ne conta 39 dedicate alla Madonna.

Cracovia possiede una trentina di immagini e statue miracolose della Madonna. Oltre 450 sono le immagini e le statue miracolose di tutta la P., delle quali trentuno sono state solennemente coronate dal Capitolo Vaticano (24 nel secolo XVIII e 4 nel secolo XIX). La più celebre di queste statue è quella della Madonna di Czéstochowa. È il vero palladium della P., il luogo più santo della Nazione. La tradizione l'attribuisce a S. Luca (v.). Riferisce la leggenda che, all'inizio del sec. IV, l'Imperatrice S. Elena avrebbe portato questa immagine a Costantinopoli, e di là, nel secolo X o XII, sarebbe stata trasportata nella piccola Russia, allora cattolica. Nel 1382, finalmente, fu trasferita a Czéstochowa che divenne così il più importante centro mariano della P.

Tra le Congregazioni Mariane sorte, in vari tempi, nella P., sono degne di nota: l'« Ordine degli Alunni regolari dell'Immacolata Concezione » fondato dal Ven. Stanislao Papczynski (1631-1701). I religiosi sono vestiti come i preti secolari, ma di bianco; la « Congregazione delle Suore dell'Immacolata Concezione », fondata nel 1854 da Giuseppina Karska e Maria Marcellina Darowska; la « Congregazione delle piccole Serve della Madonna », fondata nel 1850; la « Famiglia di Maria », fondata a Varsavia nel 1856; la « Congregazione delle Figlie della Madonna Addolorata », ecc.

Non pochi sono gli usi particolari mariani del popolo polacco. Nella maggior parte delle diocesi, la festa della Purificazione, dell'Annunciazione, della Natività e dell'Immacolata sono precedute da una vigilia con digiuno ed astinenza, secondo la massima: « Chi ama Maria, non dimentica la sua vigilia ». Per rispetto alla Vergine, a nessuna fanciulla, fino ad un centinaio di anni fa, veniva imposto il nome di Maria.

Tra i mariologi polacchi è meritatamente celebre il P. Giustino Miechowita O. P. con la sua poderosa opera *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas B. M. V....*, Parisiis 1672. Sono 421 dotte dissertazioni sulla Madonna. Il Mese di Maggio venne introdotto in P. nel 1837, e il Mese di Settembre, sacro ai dolori di Maria, nel 1892, a Cracovia. Nè va dimenticato il Servo di Dio Massimiliano Kolbe (v.) autentico cavaliere di Maria.

L'8 settembre 1946 tutta la Nazione veniva solennemente consacrata al Cuore Immacolato di Maria, alla presenza di tutto l'episcopato polacco e di un milione di fedeli.

BIBL.: P. VALERIANO MROWINOWKI, S.J., *Oczci Matki Boskiejw Poloce* (Il culto della Madonna in P.), Cracovia 1898; MARYAN DE BARTYNOWSKI, *Le culte de Notre-Dame en Pologne*, in « Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900 », pp. 565-578; BRUCHNALSKI W., *Bibliografia Mariologii Polskiej*, in « Ksiega Pamiatkowa Marianska », I, pp. 1-313, Lwow 1905 (dal periodo degli incunaboli fino al 1902, vengono enumerati 3.546 numeri); MIECZYLAW SKRUDLEK, *Krolowa Korony Polskiej* (Regina della Corona di P.), Leopoli 1930, 372 pp.; JARZEBOWSKI B.-F., *Krolestwo Marii-Polska* (= La P. regno di Maria), Detroit 1935; BROSIG A., *Imagines miraculosae*, Poznan 1935; DABROWSKI R., O.F.M. Cap., *De verering van de Moeder Gods in Polen*, in « Standaard v. Maria » 25 (1949) pp. 160-183; 173-179; LIPINSKI E., *La P. Mariale*, in « Marianum » 16 (1954) pp. 374-376; W. K., *Mostra mariana polacca in Roma*, in « Antemurale » 1 (1954) pp. 152-155; PATUKIEWICZ W., *De ecclesiis Assumptioni B. M. Virgini in P. dicatis*, in « Alma Socia Christi » X, pp. 412-419; SZOSTKIEWICZ, ZBIGNIEW, WESOLY, *Bibliographia Mariana Polonorum ab a. 1903 ad a. 1955*, Roma, Ed. « Marianum », 1956, VI-76 pp.; WINOWSKA M., *Le culte marial en Pologne*, presso Du Manoir, IV, 1956, pp. 683-709; GAWLINA G., *P.: Regnum Mariae*, in « La Chiesa del Silenzio », Acc. Mariana Int., Roma 1957, pp. 71-77; MALEJ W., *Pirozynski M., Sauktiaria Mathi Bozej w Polsce* (= Santuari Mariani in P.), in « Homo Dei » 26 (1957) pp. 874-888; RUBIN L., *Dottrina e culto dell'Immacolata Concezione in P. prima della definizione dogmatica*, in « Virgo Immaculata » XIV, pp. 424-431; WOJONOWSKI J., C.SS.R., *Roz wój Matki Bozej in Polsce* (Progresso del culto della Madre di Dio in P.), in « Homo Dei » 26 (1957) pp. 846-862; PRZBYLSKI B., O. P., *La P. Mariale*, Nicolet, Centre Marial Canadien [Tracts Marials n. 101] Sept. 1959, 27 pp.; ID., *Études Mariales en P.*, in « Marianum » 21 (1959) pp. 231-252.

POMPEI. — È uno dei più celebri santuari mariani d'Italia. La Valle di Pompei, circa un secolo fa, era un luogo abitato da un centinaio circa di agricoltori, senza adeguata assistenza spirituale. L'avv. Bartolo Longo (1841-1926), convertitosi ad una vita intensamente cristiana, si prese cura di loro. Il 13 nov. 1876 vi fece giungere un vecchio quadro in tela della Madonna del Rosario. Il culto verso quella prodigiosa immagine e i pellegrinaggi crebbero talmente da dare origine all'attuale santuario affidato prima ai PP. Domenicani e poi, nel 1934, ai PP. Redentoristi, come Penitenzieri, con la direzione affidata al clero secolare. L'8 maggio 1887, la prodigiosa immagine aveva la prima corona d'oro benedetta da Leone XIII. Il 7 maggio 1891, il Card. Monaco La Valletta, Legato Pontificio, consacrava il Tempio. Nel 1887 sorgeva, accanto al San

tuario, l'Orfanotrofio femminile; nel 1892 l'Ospizio per i figli dei carcerati; nel 1922 l'Ospizio educativo « Sacro Cuore » per le figlie dei carcerati. Il 13 marzo 1894, Leone XIII accettava da Bartolo Longo il dono dell'edificio del Santuario, delle proprietà e degli Istituti sorti attorno ad esso; distaccava il territorio dalla diocesi di Nola, assoggettandolo direttamente alla S. Sede, rappresentata da un Delegato Apostolico. Il 26 aprile 1926, il Santuario, col suo territorio, veniva eretto a Prelatura « Nullius » sotto il titolo della B. Vergine del Rosario. L'8 maggio 1926, Pio XI concedeva al Prelato giurisdizione ordinaria.

Il Tempio, ormai incapace di contenere le folle che vi giungevano da ogni parte d'Italia e del mondo, venne ingrandito (quintuplicato) e l'8 maggio 1939 venne solennemente consacrato. Nello stesso anno 1939, sorgeva la grandiosa « Casa del Pellegrino » per accogliere i devoti. In seguito sorgevano l'Osservatorio Geodinamico, il Museo Vesuviano, l'Osservatorio Sismico-Meteorico, ecc. Nel Santuario di P. è nata la famosa « Supplica » oggi recitata, due volte l'anno, in tutto il mondo.

Il culto della Madonna di P. è diffuso in ogni parte del mondo.

BIBL.: LONGO B., *Storia del Santuario*. Pompei 1890; SPREAFICO E. M., *Il Servo di Dio Bartolo Longo*, 2 voll., Pompei 1944-47.

PORTOGALLO. — Il titolo che ebbe il P. fin dal principio del sec. XII, allorchè fu sottratto al dominio dei Mori, fu quello di « Terra di S. Maria » (Cfr. Ribero Vicira de Castro, *Maria e P.*, in « Atti del Congresso Mariano Mondiale del 1904 », pp. 254-257). E tale si è dimostrato fin dalla fondazione della monarchia. Il suo celebre fondatore, Alfonso Henriques (1128-1185), legato da stretta amicizia a S. Bernardo e ai suoi monaci, affidò alla loro preghiera la causa della sua Nazione, nella celebre battaglia di Santarem e di Lisbona, da lui sostenuta nel 1147. Questa vittoria segnò la definitiva disfatta dei Mori e la stabile sicurezza del P. In rendimento di grazie, l'intera sua Nazione fu consacrata alla Vergine, come a Padrona e Madre di tutti i Portoghesi. A perenne documento di questo voto Alfonso Henriques faceva costruire per i Cistercensi il grandioso tempio di S. Maria di Alcobaça, il monastero più grande e più famoso di tutta la Nazione. Sul campo poi della memoranda battaglia, a perpetuo rendimento di grazie, innalzò la basilica della Madonna della Vittoria. Il documento relativo a questo voto, fatto col consenso dei vassalli e firmato nella cattedrale di Lamego il 28 aprile 1142, fu trovato nel monastero di Alcobaça. Tutte le cattedrali del Regno sono dedicate all'Assunzione di Maria, quasi un terzo di chiese parrocchiali (1.033 su 3.855) sono dedicate alla Madonna sotto vari titoli, quali: « Santa Maria » (237), l'Assunzione (153), la Concezione (150). Per le chiese non parrocchiali e per le cappelle la proporzione è ancora maggiore. La città di Porto, che ha nel suo stemma l'immagine di Maria, fin dal sec. XII si ritiene una « Civitas Virginis ».

Nel nome di Maria, il P., nei secoli XIV e XV, conquistò e sottrasse ai Mori gran parte dell'Africa del Nord, consacrando a Maria moschee, come quella di Ceuta, sotto l'invocazione di Nostra Signora d'Africa e quella di Alcacer-Segner sotto il titolo di Nostra Signora della Concezione. Nel nome di Maria il P. scopriva il Congo e le coste occidentali del continente nero; e Vasco de Gama aprì la via delle Indie e tutto l'Oriente. Per Maria, Pietro Alvarez Cabral scoprì il Brasile, e i suoi Missionari, in tutte e cinque le parti del Mondo, han diffuso la luce del Vangelo.

Il Re Giovanni IV, il Restauratore del Regno contro l'occupazione spagnola, il 6 dic. 1644 ordinava che tutte le città, municipi e villaggi del suo regno prendessero per loro « Patrona » l'Immacolata Concezione. Dopo di lui, nel 1646, le Cortès, in una adunanza plenaria, eleggevano l'Immacolata come Padrona (« Padroiera ») del regno e di tutti i suoi possedimenti e giurarono di difendere, anche a prezzo della vita, la verità dell'Immacolata Concezione. Un decreto regale del 26 marzo 1646 ratificava la decisione delle « Cortès ». Giovanni IV decretò anche che nessuno potesse ricevere gradi accademici nella Università di Coimbra, né esser professore, senza il previo giuramento di confessare e difendere, in privato ed in pubblico, l'Immacolata Concezione di Maria. Fece inoltre coniare medaglie in oro e in argento con l'effigie dell'Immacolata « Tutelaris regni ». Animato dagli stessi sentimenti, il Re Giovanni VI, confratello degli « Schiavi della Concezione », stando nel Brasile, il 6 febbraio 1818, istituiva l'insigne Ordine Militare di « Nostra Signora della Concezione ».

Un uso esclusivamente proprio del popolo portoghese è quello di dare, ai battezzati, come « madrina » Maria, mediante un « procuratore » che la rappresenta. Costui, nel momento dell'amministrazione del Battesimo, tocca con la mano il bambino, in nome della Vergine, servendosi a tale scopo, come strumento simbolico, della corona o di qualche altro oggetto di una delle sue statue.

Anche ai nostri tempi, in ogni anno, in tutti i forti e i castelli del P. e delle sue Colonie, il giorno otto di dicembre, il rombo delle artiglierie, per ben tre volte, ricorda a tutti i Portoghesi che quel giorno è di grande solennità per la loro nazione. Cinque facoltà dell'Università di Coimbra (Teologia, Diritto, Filosofia, Matematica e Medicina) riservano per questo giorno la solenne distribuzione dei premi.

Recentemente, dopo le celebri apparizioni avvenute a Fàtima nel 1917, tutto il P. è stato ripetutamente e in modo solennissimo consacrato dai suoi Vescovi a Maria.

BIBL.: PIMENTEL A., *Historia do culto de Nossa Senhora em P.*, Lisbona 1899; OLIVEIRA DIAS J. DE, *Notre Dame dans la piété populaire portugaise*, presso Du Manoir, IV, pp. 613-642, con ampia bibliografia, particolarmente su Fàtima; ANON., *Fàtima, altar do mundo*, Occidental Editoria, Porto 1953, 416 pp.; *Attualità di Fàtima*, Edizioni C.E.R.R., Roma, 1954, 214 pp.; DA COSTA AVELINO DE JESUS, *A Virgem Maria Padroeira de Portugal na idade média*, in « Lusitania Sacra » 2 (1957) pp. 7-49.

PORTO RICO. — Nell'isola di P. R. è celebre il Santuario di N. S. di Montserrat situato nella città di Hormingueros, a 9 Km. da Mayaguez. Risale, a quanto sembra, al sec. XVI, e fu costruito da Gonzalez e dal suo figlio Gerardo in riconoscenza di una grazia ricevuta.

BIBL.: ARGÜELO F., *Le culte marial en Amérique centrale* (Guatémala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panama) *et aux Antilles* (Cuba et Porto Rico), presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 297-304.

PREDESTINAZIONE DI MARIA. — Esporremo due punti: in che cosa consiste e quali sono le sue caratteristiche.

I. *In che cosa consiste.* 1. *Distinzione tra Provvidenza e P.* Tra « Provvidenza » e P. vi è una certa distinzione. L'oggetto della Provvidenza divina, infatti, è molto più esteso dell'oggetto della P. Oggetto della Provvidenza sono tutte le creature (la Provvidenza infatti s'identifica con la causalità divina, ed è perciò universale, come è universale la causalità divina); oggetto della P., invece, sono le sole creature intellettuali, poiché la P. riguarda l'unione soprannaturale e immediata con Dio, della quale solo le creature intellettuali (Angeli ed uomini) sono capaci. La P., quindi, è solo una parte, la più nobile, della Provvidenza divina.

Occorre distinguere, infatti, un quadruplice modo di presenza o unione di Dio con le cose create, ossia: un modo comune, un modo speciale, un modo specialissimo e un modo supremo.

1) Un modo *comune*, ossia, una presenza o unione comune di Dio con le cose create, per mezzo della sua potenza (la quale dà e conserva l'essere) e della sua essenza (che è indivisibile dalla sua potenza). Tale presenza e unione di Dio con le cose create si verifica in tutti gli esseri inferiori all'uomo (minerali, vegetali ed animali). In tutti questi esseri, Iddio è presente ed unito a loro *soggettivamente* (poiché non è da loro né conosciuto né amato). È questo l'*ordine comune.*

2) Un modo *speciale.* Nelle creature intellettuali (Angeli ed uomini) Dio è presente ed unito a loro *oggettivamente*, ossia, come oggetto di conoscenza e di amore *naturale* attraverso le cose create. È questo l'*ordine della natura* (ordine che, per l'uomo e per l'Angelo, è soltanto ipotetico e di fatto mai esistito, perché sia l'uomo che l'Angelo sono stati creati e tosto elevati all'ordine soprannaturale della grazia, ossia, all'unione specialissima con Dio).

3) Un modo di presenza e di unione *specialissimo.* Si ha quando Dio è soprannaturalmente presente ed unito alla creatura intellettiva (Angeli ed uomini) come oggetto di conoscenza e di amore *soprannaturale*, per mezzo della grazia divina che è anche seme della gloria (= visione di Dio, bellezza e bontà infinita, com'è in se stesso, e non già come ci appare attraverso le cose da Lui create). È questo l'*ordine della grazia*, che trascende incomparabilmente l'ordine della natura, ossia, è un modo specialissimo di unione immediata di Dio con le creature intellettuali (Angeli ed uomini) *mediante l'operazione* del loro intelletto (visione beatifica di Dio, seguita dal gaudio beatifico).

4) Un modo di presenza e di unione *supremo*, unico. Si ha quando Dio è presente ed unito immediatamente e sopran-

naturalmente all'uomo *mediante l'essere* (ossia, unione sostanziale ipostatica), unione mediante la quale la natura umana viene elevata a sussistere nella persona divina del Verbo, insieme alla natura divina. È questo il cosiddetto *ordine ipostatico*, che trascende incomparabilmente sia l'ordine della natura sia quello della grazia. Esso è proprio di Cristo, ed anche, in un certo senso, di Maria, poiché anch'essa appartiene intrinsecamente all'ordine ipostatico (non già all'unione ipostatica), essendo stato lo strumento di cui si è servito Iddio per effettuare l'unione ipostatica della natura umana di Cristo con la persona divina del Verbo. Sia l'Umanità di Cristo, sia la maternità divina di Maria dicono relazione diretta, immediata alla *Persona* divina del Verbo: la prima — l'Umanità di Cristo — dice relazione di *unione*; la seconda invece — la maternità divina — dice relazione di *generazione* secondo la natura umana. I primi due modi di presenza e di unione sono oggetto della Provvidenza comune; il terzo ed il quarto, invece, sono oggetto della Provvidenza speciale, ossia, della P.

2. *La P. in genere.* Passiamo ora a spiegare il concetto di P.

Siccome il modo *specialissimo* e il modo *supremo* di presenza e di unione di Dio con la sua creatura intellettuale sono tutti e due *soprannaturali* e, per ciò stesso, trascendenti l'ordine e le forze naturali, ne segue che, per la loro realizzazione si richieda, da parte di Dio, una particolare elevazione della creatura intellettuale sia al modo di unione secondo l'operazione (quello specialissimo dell'ordine della grazia) sia al modo di unione secondo l'essere (quello supremo, l'ordine ipostatico). Orbene, questa duplice, soprannaturale elevazione della creatura intellettuale, da parte di Dio, al suddetto duplice modo soprannaturale di unione con Lui è ciò che si chiama (PP. ad essere figlio adottivo di Dio, e P. ad essere figlio naturale di Dio), P. all'unione immediata soprannaturale con Dio secondo l'operazione e P. all'unione immediata soprannaturale con Dio secondo l'essere.

La P. quindi non è altro che « *l'atto di volontà con cui il Creatore, fin dall'eternità, eleva, destina la creatura intellettuale all'unione soprannaturale immediata con Lui o secondo l'operazione o secondo l'essere, unione da attuarsi, nel tempo, mediante la grazia* ».

« Praedestinatio proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore » (*S. Th.*, III, q. 24, a. 1).

3. *La P. di Maria.* Come tutti i Beati del Cielo, e incomparabilmente più di essi, Maria è stata indubbiamente predestinata all'immediata, soprannaturale unione con Dio mediante l'operazione dell'intelletto, ossia, alla visione beatifica, alla gloria del Cielo, al più alto grado di gloria. Ma oltre a ciò, Ella è stata predestinata ad essere Madre del Verbo incarnato, ossia, ad essere strumento dell'unione della persona divina del Verbo con la natura umana di Cristo. In forza di questa P. alla maternità divina, Maria viene ad appartenere, intrinsecamente, all'ordine ipostatico, ossia, all'ordine dell'unione di Dio con l'uomo secondo l'essere. Fu anzi in conseguenza di questa intrinseca appartenenza all'ordine ipostatico (al quale fu predestinata insieme con Cristo, con uno stesso decreto) che Ella fu anche predestinata non solo alla grazia e alla gloria, ma anche al più alto grado di grazia e di gloria (dopo Cristo). Prima perciò fu predestinata alla Maternità divina (all'appartenenza intrinseca all'ordine ipostatico) e poi alla grazia e alla gloria (ossia, all'ordine della grazia e della gloria). « Maria fu eletta — insegna il Suarez — ad un determinato grado di gloria perché prima era già stata preeletta alla dignità di Madre di Dio » (*De Mysteriis vitae Christi*, d. 1, s. 3, n. 3). Ed infatti il termine primo ed immediato della P., in una creatura, è ciò che supera in dignità tutte le altre cose. Orbene, la maternità divina supera incomparabilmente tutte le altre cose, la grazia e la gloria, poiché appartiene all'ordine ipostatico (superiore all'ordine della grazia e della gloria). Ne segue perciò che il termine primo ed immediato della P. di Maria sia stata la maternità divina, e poi, in forza ed in vista della maternità divina, la grazia (che la rendeva degna della maternità divina) e la gloria.

4. *Differenza tra la P. di Maria e la P. nostra.* Da ciò che abbiamo detto, ne segue una triplice differenza tra la P. di Maria e la P. nostra. Differiscono, infatti, quanto al termine, quanto alla specie e quanto all'estensione.

1) *Quanto al termine.* La P. nostra ha avuto per termine l'unione soprannaturale immediata con Dio *mediante l'operazione*, ossia, la P. alla gloria (da raggiungere mediante la grazia); la P. di Maria, invece, ha avuto, per termine, prima la maternità di-

vina (a causa della sua intrinseca appartenenza all'ordine ipostatico) e poi, come conseguenza necessaria, l'unione con Dio *mediante l'operazione*, ossia, la gloria eterna.

2) *Quanto alla specie*. Fra la P. nostra e quella di Maria, non solo vi è differenza di grado (secondo il più o il meno), ma vi è anche differenza di specie, poiché la P. alla maternità divina (appartenente intrinsecamente all'ordine ipostatico) è specificamente diversa dalla P. alla gloria mediante la grazia. Questa seconda, invece, differisce dalla nostra solo di grado.

La P. di Maria, quindi, da una parte assomiglia a quella di Cristo e da un'altra alla nostra. Non è lecito, quindi, esaltare la Madonna fino allo stesso livello di Cristo; ma neppure è lecito abbassarla fino al livello nostro, facendone cioè una santa, la più santa di tutti i Santi, e nulla più. Maria sta come in mezzo, fra Cristo e noi (e tutta la Chiesa), in un posto tutto suo, solo suo. Essa, in forza della sua stessa P., costituisce un mondo a sé, un ordine a sé.

3) *Quanto all'estensione*. Diversa quanto al termine e quanto alla specie, la P. di Maria è diversa dalla nostra anche quanto all'estensione. In noi, infatti, la P. abbraccia soltanto gli effetti soprannaturali, ossia, la grazia e la gloria (il fine soprannaturale e i mezzi ad esso proporzionati) e non già gli effetti naturali, ossia, l'esistenza, le nostre facoltà, ecc. Questi effetti naturali vengono prodotti in noi dalla Provvidenza comune, non già dalla P. In Maria, invece, la P. abbraccia tutti gli effetti che si trovano in Lei, sia quelli naturali (esistenza, facoltà, ecc.) sia quelli soprannaturali (elevazione alla maternità divina, grazia, gloria). Tutto, in Lei, è effetto della Provvidenza. Mentre, in noi, infatti, gli effetti soprannaturali della P. o Provvidenza speciale (la gloria eterna) sono separabili dagli effetti naturali propri della Provvidenza comune (esistenza, facoltà, ecc.), in Maria, invece, gli effetti soprannaturali (maternità divina e conseguente grazia, gloria) sono inseparabili dagli effetti naturali (esistenza, facoltà, ecc.), perché Maria fu creata da Dio unicamente perché fosse Madre dell'Uomo-Dio Redentore (e, conseguentemente, piena di grazia e di gloria), di modo che senza una tale maternità divina, Essa *non sarebbe neppure esistita*, ossia, non avrebbe avuto questo effetto fondamentale derivante, in noi, dalla Provvidenza comune. Tutto, quindi, in Maria, è effetto della P. In altri termini: mentre in Maria gli effetti naturali (esistenza, facoltà, ecc., oggetto della Provvidenza comune) non vi sarebbero stati senza gli effetti soprannaturali (maternità divina, grazia, gloria, oggetto della Provvidenza speciale, ossia della P.), in noi invece vi possono essere gli effetti naturali (oggetto della Provvidenza comune) senza gli effetti soprannaturali (oggetto della Provvidenza speciale, ossia, della P.). La P. di Maria, perciò, ha maggiore estensione della P. nostra, perché mentre la P. nostra si estende ai soli effetti soprannaturali, e non già a quelli naturali (proprii della Provvidenza comune), la P. di Maria, al contrario, si estende a tutti gli effetti che sono in Lei, sia naturali che soprannaturali, ossia, investe tutta la sua persona, il suo stesso essere, la sua esistenza.

II. *Caratteristiche della P. di Maria*. La P. di Maria ci si presenta con quattro note caratteristiche, ossia: è singolare, gratuita, anteriore a quella di tutti gli altri e causa secondaria di quella di tutti gli altri. In altri termini, Maria è «termine fisso di eterno consiglio» (Par., XXXIII, 3), ossia, è stata predestinata in modo singolare, gratuito, anteriore alla P. degli altri e concausa di quella degli altri. Le prime due note caratteristiche (singolarità e gratuità) sono comunemente ammesse; le altre due invece (anteriorità e concausalità) sono tuttora discusse fra i Mariologi.

1. *P. singolare*. Diciamo: «La P. di Maria fu singolare perché fu predestinata alla sua singolare Missione di Madre universale (sia di Cristo che dei Cristiani) con lo stesso decreto con cui Cristo fu predestinato Figlio di Dio (col suo corpo fisico) e Redentore dell'Umanità (col suo corpo mistico)».

1) *Dichiarazione della proposizione*. In Dio — atto purissimo, semplicissimo — v'è un unico *formale* decreto che abbraccia tutte le cose, di tutti i tempi, ossia, tutte le cose che furono, che sono e che saranno. Questo decreto, formalmente unico, tuttavia, è virtualmente molteplice, ossia, abbraccia molti decreti virtuali; questi decreti virtuali poi sono tanti quante sono le cose tra loro realmente distinte ed in qualche modo tra loro indipendenti. Ciò posto, diciamo che il decreto (virtuale) con cui Dio predestinava Gesù è identico a quello con cui predestinava Maria, Madre sua. Questo decreto poi relativo a Gesù ed a Maria, (virtualmente) è diverso da quello con cui Dio predestinava tutti gli altri.

2) *Prove della proposizione. a*) Tale è l'insegnamento del *Magistero Ecclesiastico ordinario* in tre documenti pontifici: *a*) la Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX (« uno eodemque decreto »); *b*) la Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus » di Pio XII, *c*) il Radiomessaggio di Pio XII per il Congresso Mariano del Cile del 31 dicembre 1950 (Cfr. Bertetto D., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Edizioni Paoline, s.d., p. 384, § 428; p. 401, § 451).

b) Tale è l'*insegnamento della Sacra Scrittura*, la quale, dal Genesi (3, 15) all'Apocalisse (c. 12) ci presenta Gesù e Maria indissolubilmente congiunti nell'adempimento della loro singolare missione: segno evidente della loro congiunzione nell'identico decreto di P. « Ogni qualvolta — così San Pio X — nella Sacra Scrittura si parla profeticamente della "grazia che sarebbe apparsa tra noi", quasi sempre il Salvatore degli uomini è presentato insieme con la santissima sua Madre... In una parola possiamo dire che, dopo Cristo, in Maria ritroviamo il fine della legge e il compimento delle figure e delle profezie » (Enciclica « Ad diem illum ». Cfr. Tondini A., *Le Encicliche Mariane*, II ed., Roma 1954, p. 309).

Effettivamente, il Redentore, nel primo annunzio fatto da Dio subito dopo la caduta dei nostri progenitori, viene presentato come « seme della donna » (Gn 3, 15), ossia, come « fatto di donna », come si esprimerà S. Paolo — con evidente accenno a tale annunzio profetico — nel constatare l'avvenimento (Gal 4, 4). L'Emanuele profetizzato da Isaia vien detto figlio della Vergine (Is 7, 14). Egli è il « fiore » germogliato dalla radice di Jesse (Is 11, 7). I primi adoratori giudei del nato Redentore — i pastori — « trovarono Maria e il Bimbo » (Lc 2, 16). I primi adoratori gentili del medesimo — i Magi — « trovarono il Bambino con Maria madre sua » (Mt 2, 11). Alle nozze di Cana, all'inizio della missione pubblica e al primo dei miracoli del Redentore « vi era la Madre di Gesù » (Gv 2, 1). Sul Calvario, presso la croce, « vi era la Madre di Lui » (Gv 19, 25). Dov'è Gesù, vi è anche Maria, e dov'è Maria vi è anche Gesù, che è la ragione di essere di Maria. Questa specie di compenetrazione tra Gesù e Maria, questa simultanea presenza, questa indissolubile unione dell'uno con l'altra, rivelano l'unità del decreto divino di cui parlano Pio IX e Pio XII.

c) Tale è l'*insegnamento della ragione*. Questa ci dice che i due termini « Madre » e « Figlio » sono correlativi. E i correlativi sono necessariamente simultanei: « sunt simul »: l'uno non può stare senza l'altro, l'uno non è concepibile senza l'altro. Maria quindi fu predestinata « Madre universale » con lo stesso decreto con cui Cristo fu predestinato Figlio di Dio e Redentore dell'uomo. Conseguentemente, la P. di Maria fu singolare, unica, diversa da quella di tutti gli altri predestinati, incomparabilmente superiore a quella degli altri. Maria, insieme con Cristo, occupa, fin dall'eternità, un posto singolarissimo nella mente e nel cuore di Dio, un posto che trascende, impareggiabilmente, quello che vi occupano tutti gli altri.

2. *P. gratuita.* Diciamo: « La P. di Maria (come quella di Cristo) alla sua singolare missione, è stata del tutto gratuita, sia quanto alla maternità universale sia quanto alla gloria eterna ».

1) *Fu gratuita, in primo luogo, la P. alla Maternità universale sia di Cristo che dei Cristiani.* In due modi si può supporre che Maria abbia meritato l'Incarnazione: nel senso cioè che l'Incarnazione, pei suoi meriti venisse *decretata* da Dio; e nel senso che l'Incarnazione (già decretata, senza i suoi meriti) venisse da Dio, pei suoi meriti, *effettuata* per mezzo di Lei, anziché per mezzo di un'altra donna.

Orbene, Maria non poté meritare l'Incarnazione del Verbo (e perciò di essere Madre di Cristo e dei cristiani, ossia, Madre universale) in nessuno dei suddetti due modi, vale a dire: non poté meritare, innanzitutto, che l'Incarnazione del Verbo venisse *decretata*; e, in secondo luogo, non poté meritare che, una volta decretata, venisse, per mezzo di Lei, effettuata, anziché per mezzo di un'altra donna. L'Incarnazione perciò fu decretata da Dio gratuitamente; e fu da Dio effettuata, per mezzo di Lei, gratuitamente, per pura sua liberalità, ossia, Iddio la scelse, fra tutte le donne, ad essere strumento dell'Incarnazione del Verbo.

L'Incarnazione del Verbo, infatti (senza la quale la maternità sia verso Cristo che verso i cristiani è del tutto inintelligibile) è principio, ossia, causa, di qualsiasi merito; non può quindi essere oggetto (ossia, effetto) del merito. La Maternità universale fu la prima e più fondamentale grazia o dono gratuito (carisma) che Maria ricevette da Dio.

Si può tuttavia asserire, con l'Angelico, che Maria ha meritato la Maternità universale (ossia, ha meritato che l'Incarnazione del Verbo si effettuasse per mezzo di Lei) nel senso che, con la sua piena corrispondenza alla pienezza di grazia (effetto dell'Incarnazione, concessale in vista della Maternità universale) meritò quel grado eccelso di purezza e di santità che la rese *degna* di diventare Madre dell'Uomo-Dio Redentore e di tutti i Redenti (*III Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1, ad 6; *S. Th.*, III, q. 2, a. 11, ad 3).

2) *Fu gratuita, in secondo luogo, la P. di Maria alla gloria eterna.* Questa, infatti, in Maria è una conseguenza moralmente necessaria della predestinazione alla maternità universale (verso Dio e verso gli uomini). Ma la P. di Maria alla maternità universale fu gratuita; ne segue perciò che anche gratuita dovette essere la P. di Maria alla gloria eterna.

Anche Maria, tuttavia, — come tutti gli altri eletti — ha conseguito la gloria eterna coi meriti acquisiti durante la sua vita terrena, ossia, non senza la sua cooperazione, libera e meritoria, alla grazia divina. La Vergine, dunque, è la creatura in cui appare in tutto il suo fulgore, più che in qualsiasi altra, la munificenza divina.

3. *P. anteriore a quella degli altri.* Diciamo: « La P. di Maria (insieme a quella di Cristo) alla sua singolare missione, è anteriore a quella di tutti gli altri ».

1) *La sentenza tomistica e quella scotistica.* *a*) Secondo la scuola tomistica, Dio avrebbe voluto *prima* i nostri progenitori con la permissione della loro colpa, e *poi* Cristo e Maria, come rimedio alla colpa; di modo che, in forza del presente decreto (« vi praesentis decreti »), l'Incarnazione (e perciò l'esistenza di Cristo e di Maria) dipende dalla permissione della colpa dei nostri progenitori come da condizione « sine qua non »; e perciò, se Adamo non avesse peccato, il Verbo non si sarebbe incarnato. La Scrittura e i Padri, infatti, non assegnano alla Incarnazione altro motivo che il peccato, ossia, la redenzione dal peccato.

b) Secondo la scuola scotistica, al contrario, Dio avrebbe voluto *prima* Cristo e Maria (ossia, l'Incarnazione, per la sua intrinseca eccellenza, come compimento e coronamento della creazione), e *poi* Adamo ed Eva con la permissione della loro colpa; di modo che l'Incarnazione sarebbe stata del tutto indipendente dalla permissione della colpa; e perciò, se Adamo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe ugualmente incarnato, non già in carne passibile, ma *in carne impassibile.* Questa sentenza, prima che da Scoto, era stata proposta da Ruperto di Deutz, nel sec. XII. A conferma di ciò, la Scrittura e non pochi Padri e scrittori ecclesiastici esaltano il primato *assoluto* di Cristo su tutte le cose (non già *legato*, ossia dipendente dalla permissione della colpa), di modo che Cristo è la prima cosa voluta da Dio fra tutte le altre, e perciò è *indipendente* da tutte. Tutte le cose sono come mezzi al fine (Cristo).

2) *Ea nostra tesi conciliativa.* Dio ha voluto l'Incarnazione (e perciò Cristo e Maria) in *connessione* con la permissione della colpa di Adamo, come rimedio alla medesima (non già in *dipendenza* della colpa di Adamo, e neppure *solo* per *se stessa* senza alcuna connessione con la colpa di Adamo); di modo che se Adamo non avesse peccato (ossia, nell'ipotesi che Adamo non avesse peccato) noi *non sappiamo*, almeno con certezza, se il Verbo si sarebbe incarnato.

a) L'Incarnazione (l'esistenza di Cristo e di Maria) è stata voluta e decretata da Dio *in connessione* con la permissione della colpa di Adamo. L'Incarnazione, infatti, è stata decretata da Dio *ab aeterno* come si è difatto realizzata nel tempo; orbene, l'Incarnazione si è realizzata nel tempo *in connessione* con la permissione della colpa di Adamo; ne segue perciò che sia stata decretata da Dio *ab aeterno* in connessione con la permissione della colpa di Adamo. Questa connessione risulta dalla Rivelazione, ossia, dalla S. Scrittura e dalla Tradizione, e perciò nessuno la nega, nessuno può negarla. Tutti cantano con la Chiesa: « per noi uomini e per la nostra salute (il Verbo) è disceso dal cielo e si è incarnato ». La Rivelazione (la S. Scrittura e la Tradizione), invece, non dice affatto che l'Incarnazione sia stata decretata da Dio *ab aeterno in dipendenza* della colpa (come vorrebbe la scuola tomistica), poiché la Rivelazione parla solo di connessione e non già di dipendenza. Se parlasse di dipendenza (anziché di semplice connessione), tutti dovrebbero ammetterla una tale dipendenza. Altro quindi è connessione ed altro è dipendenza. Una cosa può essere connessa con un'altra (cioè, unita strettamente ad un'altra) senza essere per questo dipendente da quest'altra. Inoltre, la Rivelazione (la Scrittura e la Tradizione) non dice che l'Incarnazione è stata decretata

ab aeterno da Dio, solo, esclusivamente *per se stessa*, senza connessione alcuna col peccato (come vorrebbe la sentenza scotistica), poiché la Rivelazione parla apertamente di tale connessione. Questa innegabile connessione (nel presente ordine storico, quello di fatto attuato da Dio fra i tanti altri ordini possibili) non compromette affatto il primato assoluto di Cristo, poiché — come abbiamo già rilevato — pel fatto che una cosa è connessa con un'altra, non ne segue affatto che dipenda da quest'altra. Anzi, nel caso nostro, siccome ciò che è meno nobile è ordinato a ciò che è più nobile, è la permissione del peccato (massimo male) che è ordinata all'Incarnazione, ossia, a Cristo (massimo bene) e a Maria. La permissione del peccato è stata da Dio decretata in vista di Cristo e della sua maggior gloria. Con la *connessione* perciò dell'Incarnazione col peccato, si salva il primato assoluto di Cristo, ossia, la sua indipendenza dal peccato come da condizione *sine qua non*.

b) Se Adamo non avesse peccato, si sarebbe avuta l'Incarnazione?... L'unica risposta logica e certa è questa: nell'*ordine presente* (quello di fatto scelto da Dio *ab aeterno* e da Lui attuato nel tempo) l'Incarnazione è indubbiamente *connessa* col peccato. Ciò posto, se noi, per ipotesi, prescindiamo dal peccato, avremo un ordine *diverso* da quello presente. Un ordine infatti in cui si suppone il peccato, è ben diverso da un ordine in cui, per ipotesi, non si suppone il peccato, ossia, è un ordine puramente possibile (uno dei tanti ordini possibili) del quale *nulla sappiamo*, almeno con certezza. In tale ipotesi, perciò, Iddio avrebbe potuto incarnarsi ugualmente e avrebbe anche potuto non incarnarsi. L'Incarnazione dipende dalla libera volontà di Dio; e ciò che dipende dalla libera volontà di Dio non si può conoscere se non per mezzo della Rivelazione; ma la Rivelazione ci parla soltanto del presente ordine storico (in cui l'Incarnazione è connessa col peccato) e non già di un ordine possibile (in cui, per ipotesi, non vi fosse stato il peccato). In mancanza perciò di una tale Rivelazione, noi, non possiamo far altro che concludere: nell'ipotesi che Dio non avesse permesso il peccato, *ignoriamo* se il Verbo si sarebbe ugualmente incarnato o meno. Prescindere, sia pure per semplice ipotesi, dal *peccato*, equivale ad uscire dall'ordine presente (l'unico, di fatto, voluto da Dio) per entrare in un ordine puramente *possibile*, ipotetico, del quale la Rivelazione *nulla ci dice*.

3) *Il lato vivo ed il lato caduco delle due sentenze.* *a*) Nella sentenza tomistica v'è questo di buono e di vivo che salva in pieno il carattere *redentivo* dell'Incarnazione del Verbo ed insiste sull'unico efficace decreto divino. Ciò che vi è di caduco è la negazione del primato *assoluto* di Cristo (e di Maria), poiché lo lega alla permissione divina della colpa dei nostri progenitori e lo fa da essa dipendere, di modo che Dio prima avrebbe voluto l'uomo col suo peccato, e poi l'Incarnazione del Verbo.

b) Ciò che vi è di buono e di vivo nella sentenza scotistica è che salva il *primato* di Cristo, poiché non lo lega, ossia, non lo fa dipendere dalla permissione divina della colpa. V'è però questo di male, che prescinde dal presente decreto relativo all'Incarnazione, decreto unico ed efficace, il quale abbraccia non già la sola *sostanza* dell'Incarnazione, ma l'Incarnazione in concreto, come di fatto è avvenuta, con tutte le sue circostanze, prima fra tutte la *passibilità* della carne di Cristo perchè connessa con la redenzione dalla colpa. Circa una pretesa incarnazione *in carne impassibile*, frutto di un decreto divino *condizionato* alla libera scelta di Adamo, nulla ci dice la Rivelazione e perciò nulla, almeno con certezza, possiamo asserire.

La conciliazione delle due sentenze si può raggiungere se, invece di parlare di *dipendenza* dell'Incarnazione dalla permissione della colpa (come fa la scuola tomistica) o di *indipendenza* (come fa la scuola scotistica), si parlasse di semplice *connessione*, nell'ordine presente, della Incarnazione con la colpa da espiare: l'unica cosa autorizzata dal modo di parlare della Rivelazione (Scrittura e Padri).

In tal modo si conciliano le due sentenze, salvando ciò che in esse vi è di vivo e rifiutando ciò che in esse vi è di caduco.

Si salva, innanzitutto, nella sentenza conciliativa, ciò che vi è di vivo sia nella sentenza tomistica, (l'Incarnazione *redentrice*, in forza della connessione dell'Incarnazione con la colpa), sia nella sentenza scotistica (il primato *assoluto* di Cristo, minimamente intaccato o compromesso dalla *connessione* dell'Incarnazione con la colpa).

Si evita, in secondo luogo, quanto vi è di caduco sia nella sentenza tomistica (il fatto, non provato e non provabile, della *dipendenza* dell'Incarnazione dalla colpa),

sia nella sentenza scotista (la negazione della *connessione* dell'Incarnazione col peccato). Negando infatti questa connessione, gli scotisti si vedono costretti a distinguere in Dio un doppio decreto: uno *assoluto* (riguardante la sostanza dell'Incarnazione) ed un altro *condizionato*, ipotetico (riguardante la circostanza della passibilità o della impassibilità della carne del Verbo incarnato). Ma è facile comprendere come la Incarnazione in carne passibile sia connessa (nell'ordine presente) col peccato, poiché lo suppone. Solo in un ordine diverso dall'ordine storico presente in cui, per ipotesi, non vi fosse stato il peccato, avrebbe potuto verificarsi una Incarnazione in carne impassibile. Ma di quest'ordine possibile — ripetiamo — noi non sappiamo nulla, almeno con certezza, per la semplice ragione che Dio non ci ha detto nulla.

4. *P. causa di quella degli altri.* « La P. di Maria è causa secondaria (subordinata a quella di Cristo, causa primaria) della P. di tutti gli altri ».

Tutti ammettono che la P. di Maria alla Maternità universale sia perlomeno causa *mediata* (ossia, mediante Cristo) della P. di tutti gli altri. Non tutti però ammettono che sia anche causa *immediata* (insieme a Cristo e subordinata a Cristo) della P. di tutti gli altri. Ciò è negato da chi nega la cooperazione immediata di Maria alla redenzione del mondo, ossia, alla nostra salvezza; è invece concesso da coloro i quali ammettono una tale cooperazione, di modo che Iddio avrebbe preordinato, fin dall'eternità, che la nostra salvezza venisse operata per mezzo di Cristo e di Maria (non già da Cristo solo, oppure da Maria mediante il solo Cristo).

Effettivamente, Maria è causa secondaria in tutto ciò in cui Cristo è causa primaria. Ma Cristo è causa primaria efficiente della P. di tutti gli altri; dunque Maria è causa secondaria efficiente (poiché l'ha meritata *de digno*, mentre Cristo l'ha meritata con merito di *eccellenza*) della P. di tutti gli altri.

Si può anche rilevare che la P. di Maria, oltre ad essere (insieme a quella primaria di Cristo) causa secondaria efficiente, è anche causa secondaria *esemplare* e causa secondaria *finale* della P. di tutti gli altri. È causa secondaria *esemplare*, nel senso che la P. di tutti gli altri alla gloria eterna è modellata, secondariamente, su quella di Lei (oltreché, primariamente, su quella di Cristo). È causa secondaria *finale*, nel senso che la P. di tutti gli altri alla gloria eterna è ordinata, secondariamente, alla gloria di Maria, oltreché (primariamente) alla gloria di Cristo.

BIBL.: ALLEN W., *The predestination of Mary in the light of modern controversy*, in « Mar.-St. » 2 (1951) pp. 178-192; A. M., *La prédestination de Marie ne fait-elle qu'un avec la prédestination du Christ?*, in « Ami du clergé » 62 (1952) pp. 776-777; PHILIPS G., *De electione B. V. Mariae*, in « Alma Socia Christi » III, pp. 1-20; OBERSKI J., *De doctrina S. Scripturae de praedestinatione B. V. Mariae ad suam singularem missionem*, ibid., XI, pp. 68-78; PEREZ A., O.d.M., *Primado de Cristo y María según los teólogos mercedarios*, ibid., VII, pp. 1-34; KERRIGAN A., O.F.M., *The predestination of Mary according to St. Cyril of Alexandria*, ibid., III, 34-56; DOOLAN AE., O.P., « *Ab aeterno ordinata sum* », ibid., pp. 21-26; RABITTE E., O.F.M., *Mother and Son*, ibid., pp. 27-33; PLASMANN TH., O.F.M., *Uno eodemque decreto (Maria Immaculata praedestinata in Sacra Pagina)*, in « Virgo Immaculata » III, pp. 174-197; GIGON A., O.P., *De praedestinatione Virginis Immaculatae*, ibid., IX, pp. 116-123; BONNEFOY J. FR., O.F.M., *The predestination of Our Blessed Lady*, in Carol, « Mariology », II, pp. 154-176; FEKES C., *Maria im Heilsplan Gottes*, Leutesdorf am Rheim 1954, 46 pp.; DE ROSA M., O.M.F., *Primato di Cristo e motivo dell'Incarnazione*, in « Divus Thomas » 69 (1956) pp. 396-403.

PREGHIERE MARIANE.

— 1. *In Oriente.* La prima e fondamentale preghiera a Maria è il « Saluto angelico », ossia, l'« Ave Maria » (Lc 1, 28; 1, 42 e 45). È la preghiera mariana per eccellenza, in seguito sviluppatasi (v. « Ave Maria »). Le altre preghiere che la seguiranno, non faranno altro che echeggiarla e continuarla. Ad essa fece seguito, in Oriente, la Antifona mariana (la più antica che si conosca, sec. III) « Sub tuum praesidium... » (v.), che è stata incorporata poi, come l'Ave Maria (prima della fine del sec. VII), nella Liturgia Romana (come l'attestano il Responsoriale di Compiègne, della fine del sec. IX; PL 78, 799d). I primi oratori greci articolano i loro elogi e i loro « indirizzi » alla Vergine intorno al saluto dell'Angelo e di S. Elisabetta. Così, per es., faceva, nel sec. IV, S. Gregorio di Nissa in un'Omelia a lui attribuita (PG 62, 765) e, agli inizi del sec. V, Severiano di Gabala il quale asserisce che Maria « ogni giorno sente dire da tutti: Beata » (*De mundi creatione*, VI, PG 56, 497) e, nello stesso secolo V, S. Nilo di Ancira il quale attesta: « In ogni nazione e in ogni lingua, santa Maria è detta beata, celebrata, esaltata e benedetta » (*Epist.* II, 180, PG 79, 293a). Anche la Omelia pronunziata ad Efeso nel 431 (falsamente attribuita a S. Cirillo d'Alessandria)

incomincia con questo saluto: «Noi ti salutiamo, o Maria, Madre di Dio, tesoro prezioso di tutto l'universo, lampada inestinguibile... » (*Homil.* IV, PG 77, 992). E Proclo di Costantinopoli: «Veneriamo egualmente Maria!... Diciamole: Tu sei benedetta fra le donne, Tu che, sola, hai portato rimedio alla tristezza d'Eva » (Ps.-Chrisostomus, *In Annuntiat.*, PG 50, 795-6). Altrettanto han fatto Teodoto d'Ancira, Esichio di Gerusalemme, Basilio di Seleucia e Crisippo di Gerusalemme (v. Barré H., *Les premières prières...*, pp. 128-131, v. bibl.). La più bella preghiera mariana dell'Oriente è indubbiamente il celebre inno *Acátisto* (v.) forse di S. Romano il Melode.

2. *In Occidente.* L'Occidente segue in ciò, con discreto ritardo, l'Oriente. I più antichi indizi, in Occidente, di preghiera (o germe di preghiera) a Maria possono riscontrarsi nei graffiti scoperti recentemente negli scavi delle Grotte Vaticane, presso la tomba di S. Pietro. Addossato al muro (il muro Rosso) nell'immediata vicinanza della «Memoria» del Principe degli Apostoli, è stato scoperto un altro muro (il cosiddetto muro g) nel quale sono apparsi innumerevoli «graffiti», anteriori, verisimilmente, all'a. 315. In essi è invocato Dio, Uno e Trino, Cristo e Maria. Il nome della Madre di Dio, in tali graffiti, è costantemente associato al nome di Cristo, e, a volte, viene aggiunto ad essi il nome di Pietro. Vi è anche un graffito che ci presenta i nomi di Cristo, di Maria e di Pietro uniti tra loro e coronati dall'acclamazione di vittoria: «N I C A»: cosa che rivela un culto comune (di venerazione e di invocazione) di Cristo, di Maria e di Pietro, da parte dei fedeli di Roma, anteriormente all'a. 315. Nei suddetti «graffiti», la preghiera a Maria (come a Cristo) è sintetizzata in una sola eloquentissima parola: «Maria» (Cfr. «L'Osserv. Rom.» 19 marzo 1959; Guarducci Margherita, *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte,* Ed. Studium, Roma, 1959, p. 87 ss.).

Belle orazioni a Maria si trovano presso i poeti latini, per es., presso S. Paolino di Nola (*Carmen* VI, 118-123 e 151-158, PL 61, 444-5), presso Sedulio (*Carmen Paschale* II, 63-69, PL 19, 599a-600a e 599b), presso Venanzio Fortunato (*Miscell.* VIII, 4, PL 88, 265) ecc. Altre orazioni s'incontrano in vari discorsi (Cfr. Barré, l. c., pp. 138-141). Degna di rilievo la preghiera nelle iscrizioni trovate fra le rovine di parecchie basiliche cristiane dell'Africa: «Sancta Maria, aiuba nos» (Cfr. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres,* Berlino 1925, t. I, p. 458, n. 2362). Né meno bella è la calda preghiera rivolta alla Vergine da S. Ildefonso di Toledo (*De virginitate perpetua beatae Mariae,* c. 1, PL 96, 58a-59b; c. 12, PL 96, 105-106b 5). Parecchie orazioni mariane si trovano nella liturgia romana, mozarabica, in Francia e nelle isole britanniche. Nella seconda metà del sec. VIII e, forse, ancor prima, si apre, si può dire, una fonte perenne di P. M., fino alle classiche preghiere di S. Anselmo (v.), di Eadmero (v.), di S. Alfonso M. de Liguori (v.), di Pio XII, ecc.

BIBL.: PAZZAGLIA L., O.S.M., *Preghiere a Maria,* Torino, Berruti, s. d.; BARRÉ H., *Les premières prières mariales de l'Occident,* in «Marianum» 21 (1959) pp. 128-173.

PRESENTAZIONE DI MARIA. — È un episodio della vita di Maria narrato, per la prima volta, nell'Apocrifo «Protovangelo di Giacomo» (v.) del sec. II.

I. *La P. nel racconto degli Apocrifi.* Il Protovangelo di Giacomo la racconta così: «Giunta [Maria] all'età di due anni, disse Gioacchino ad Anna: " Conduciamola nel tempio del Signore, per mantener la promessa che abbiamo fatta, che il Signore per avventura non mandi a noi [per lei], e la nostra offerta resti disaccetta ". E disse Anna: " Aspettiamo il terzo anno, affinché la bambina non ricerchi [più] il babbo o la mamma ". E Gioacchino disse: " Aspettiamo ".

«E la bimba ebbe tre anni, e disse Gioacchino: " Chiamate le figlie degli Ebrei, che son senza macchia, e prendano ciascuna una fiaccola, e [le fiaccole] stiano accese, affinché la bimba non si volti indietro, e non sia rapito il suo cuore fuori dal tempio del Signore ". E quelle fecero così, fino a che furon salite nel tempio del Signore. E il sacerdote l'accolse, e baciatala la benedisse ed esclamò: " Il Signore ha magnificato il tuo nome in tutte le generazioni; in te, *all'ultimo dei giorni* [I Pet., 1, 20], *manifesterà* il Signore la sua redenzione ai figli d'Israele ".

«E la fece sedere sopra il terzo gradino dell'altare, e il Signore Iddio la rivestì di grazia, ed ella danzò sui suoi piedini *e tutta la casa d'Israele la prese a ben volere* [1 Reg., 18, 16].

«E i suoi genitori scesero ammirati e *lodando* il Signore *Iddio* [Lc 2, 20] perchè la bimba non s'era voltata indietro. E Maria stava nel tempio del Signore come una co-

lomba allevata, e riceveva il cibo per mano d'un angelo » (Cfr. Bonaccorsi G., *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. 71-75). L'episodio è stato poi alquanto sviluppato e drammatizzato da altri vangeli apocrifi. Così, per es., lo Ps.-Matteo, IV, e il « De Nativitate Mariae », VI, 1, parlano di 15 (anziché di tre) gradini dell'altare, « perché (come spiega il *De Nativitate Mariae*) il tempio era costruito sul monte e l'altare dell'olocausto, che si trovava di fuori, non si poteva salire se non per mezzo dei gradini ». Questi 15 gradini, inoltre, vengono messi in relazione coi 15 salmi penitenziali (Ps. 119-133).

II. *La P. presso i Padri e Scrittori della Chiesa*. L'episodio della P. è stato anche raccontato, nel sec. IV, da S. Gregorio Nisseno (*Orat. in diem Natalem Christi*, PG 46, 1139), da Teodoto di Ancira, della prima metà del sec. V (*Homil. VI in S. Deiparam et in Nativ. Dom.*, PG 77, 1427), dall'innografo Giorgio, del sec. VII (Cfr. Pitra, *Anal. spic. solesm.*, p. 275). Nel sec. VIII la P. è celebrata da S. Germano di Costantinopoli (*In Praesent. Deip.*, PG 98, 291), da S. Andrea di Creta (*Or. I in Nativ. B. M. V.*, PG 98, 815a) e da S. Giovanni Damasceno (*De fide orthod.* I, 4, c. 14, PG 94, 1159a). Nel sec. IX si ha la testimonianza di Epifanio monaco (*De Vita B. Mariae* n. 5, PG 120, 1916), da S. Teodoro Studita (*Doctrina chron. Monasterii Studii* presso Mai, *Nova Bibl. Patrum*, t. II), da Giorgio di Nicomedia (*Serm. VI de ingressu Virg. in Templo*, PG 100, 143b), da Simone Metafraste (*Or. de S. Maria* n. 2, PG 115, 531c). Nel sec. X, parlano della P. l'Imperatore Leone il Saggio, *In B. Mariae Praesent.*, PG 107, 11-22) e S. Fulberto di Chartres (*De nativ. B. M. V.*, PL 141, 324). Nel sec. XI abbiamo Giacomo Monaco (Cfr. Ballerini, *Silloge Monumentorum ad mysterium conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Roma 1854-56, t. II, 590-632), Giorgio Cedreno (*Hist. compend.*, PG 121, 362c) e Teofilatto di Bulgaria (PG 126, 144). Nel sec. XII viene attestata da Teodoro Prodromos (PG 133, 1177-78), e dall'autore del *Christus patiens* (PG 38, 244). Nel sec. XIII abbiamo Neofito Recluso (nel cod. 1189 del fondo greco della Bibl. Naz. di Parigi) e Bartolomeo da Trento (« Vita et actus Sanctorum per anni circulum », cap. 105).

Nessuno, fino al sec. XVI, pensò a negare o mettere in dubbio un tale episodio della vita di Maria. I primi che l'hanno negato sono stati i Centuriatori di Magdeburgo, confutati da S. Pietro Canisio. Fra i cattolici il primo a dar peso alla negazione dei Centuriatori è stato il domenicano P. Giacinto Serry (1659-1738) nell'opera *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine Matre*, Venetiis 1719, cc. 18 e 19, pp. 125-137, opera messa all'Indice nel 1722. Secondo il Serry, la P. di Maria è « dubbia e del tutto incerta » (*op. cit.*, p. 128). Il Card. Lambertini, poi Benedetto XIV, asseriva: « Noi poi, che neppure di un apice vogliamo allontanarci dalla sentenza comune della Chiesa, asseriamo che la Beata Vergine è stata presentata al Tempio affinché vi venisse ben educata » (*Delle feste di G. C. (...) e della B. Vergine Maria*, Venezia 1767, pp. 321-24).

III. *La P. nella Liturgia*. La celebrazione della festa della P. al 21 nov. sembra che si riallacci alla festa anniversaria della dedicazione della Chiesa di S. Maria eretta da Giustiniano I nel 543 per localizzare, a quanto sembra, l'avvenimento della P. In Occidente, invece, incominciò ad apparire, isolatamente, sin dal sec. X e XII (Cfr. Löw, in « Enc. Catt. », IX, col. 1367). Incominciò poi a diventare universale nel 1372, per opera di Filippo de Mazières, ambasciatore francese a Cipro. Gregorio XI l'inseriva nel Calendario Romano. Pio IV l'introduceva nel Breviario Romano. San Pio V la soppresse, ma Sisto V, nel 1585, la prescriveva nuovamente alla Chiesa universale. Clemente VIII, nel 1602, la elevava al rito di doppio maggiore con la forma che conserva anche oggi.

IV. *La P. nell'Iconografia*. La prima rappresentazione della P. è quella che si trova nella lastra di S. Massimino di Provenza: sul capo della Vergine orante si legge: « Maria Virgo — Ministra de — Templo Gerosolae » (Cfr. DALC, X, 2, col. 1787-88). Nel sec. X, si incontra l'episodio della P. in una miniatura del Menologio greco del Vaticano (Cfr. Rohault de Fleury, *La Vierge*, I, Parigi 1878, p. 52). Nel sec. XI si trova lo stesso episodio nelle miniature del libro di Omelie di Giacomo Monaco (v. la riproduzione in Venturi, *La Madone, représentation de la Vierge dans l'art italien*, Parigi, s. d., p. 108). Nel sec. XIV si fissa, per così dire, il tema che poi sarà quello dominante, ossia: si vede la santa bambina, accompagnata da Gioacchino e da Anna — i quali si fermano, con altri spettatori, a debita distanza — salire da sola una scalinata anti-

stante ad un Tempio, accolta ivi dal Sommo Sacerdote. Le più celebri rappresentazioni della P. sono quelle di Giotto, di Taddeo Gaddi, del Ghirlandaio, del Tiziano, ecc.

PRINCIPII MARIOLOGICI. — Tra i fattori che hanno contribuito in modo notevole allo sviluppo della Mariologia, la storia di questa parte della scienza teologica annovera anche la determinazione sempre più precisa dei suoi principii, nonché dei fondamenti e del valore dei medesimi.

Esaminiamo due punti: 1) l'importanza di tali principii per la scienza mariana; 2) l'evoluzione storica di tali principii nella Mariologia.

I. *L'importanza dei P. M.* « Principio » (da *primum* capere), etimologicamente significa ciò che vien primo (in ordine cronologico) o ciò che è inizio, origine di essere (nell'ordine ontologico) o ciò che è inizio di cognizione (nell'ordine logico). Una cosa infatti può venire prima di altre in tre modi: 1) o nell'ordine cronologico; 2) o nell'ordine ontologico; 3) o nell'ordine logico.

Il principio inteso nel primo modo (ossia, in senso di primo nell'ordine cronologico) è diventato molto secondario, quasi fuor d'uso. È rimasto invece molto usato negli altri due significati (nell'ordine ontologico e nell'ordine logico). In questi due sensi, precisamente, ha preso il nome di « principio d'Aristotele » (*Met.* I, 3 ss.). Secondo il Filosofo, infatti, « è principio quel primo per cui una cosa è o diviene (principio ontologico) o è conosciuta (principio logico). Applicando poi questa sua definizione, ossia, esemplificando, dice: « Sono quindi principii la natura, gli elementi, il pensiero, la deliberazione, la sostanza, il fine » (L.c., V, 1). Conseguentemente, tutte le cause sono *principii.* Siccome però i principii logici sono anch'essi cause nell'ordine logico, Aristotele svolge con una certa ampiezza la dottrina o teoria che li riguarda. Per Aristotele, principio logico o « principio della dimostrazione è la proposizione immediata, ossia, quella che non deriva da altra proposizione » (*Anal. Post.* I, 72, n. 7). Tali proposizioni o assiomi o principii immediati « stanno per sé ed è necessario che siano indimostrabili » (L. c., capp. 3 e 2). Tra questi principii, nell'ordine logico, domina il cosiddetto principio di contraddizione « sopra il quale — come rileva S. Tommaso — si fondano tutti gli altri principii » (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2). I principii sono come « i semi delle scienze ».

Quando parliamo di P. M., intendiamo parlare, evidentemente, di principii nell'ordine logico (non già nell'ordine cronologico od ontologico), ossia, intendiamo parlare di proposizioni immediatamente evidenti senza previa dimostrazione. Questi P. M. sono conosciuti, come gli altri principii teologici, non già con la ragione, ma mediante la Rivelazione. Come tra i primi principii « razionali » ve n'è uno che è primo fra i primi e che sta alla base di tutte le dimostrazioni e dal quale tutti gli altri dipendono (il cosiddetto principio di contraddizione), così tra i vari principii « rivelati » ve ne dev'essere uno che è primo tra i primi, e che sta come alla base di tutta la scienza mariana.

Ciò premesso, la singolare importanza dei principii nello sviluppo della scienza mariana è ovvia. In Mariologia accade ciò che suole accadere nelle altre scienze o parti di scienze, come ha rilevato efficacemente Francesco Chiesa: « il mondo è pieno di casi in cui, posto un principio, derivano conseguenze mirabili » (« Lectiones Theologiae dogmaticae », vol. III, Alba Pompeiae 1930, p. 315).

II. *Evoluzione storica dei P. M.* La questione sui principii della Mariologia è stata trattata, più che altro, *ex professo*, dai Mariologi post-tridentini. Nel periodo infatti che precede il Concilio di Trento, il primo e l'ultimo a trattare *ex professo* dei principii fondamentali della Mariologia è stato il celebre Cancelliere dell'Università di Parigi, Giovanni Gersone († 1420) (v.) nella *Epistola Cancellarii Parisiensis de susceptione humanitatis Christi allegorica et tropologica* (« Opera », Parisiis 1606, t. I, col. 451 ss.).

Dopo il Concilio di Trento, particolarmente nei secoli XVI-XVII, svolsero, con maggiore o minore ricchezza, un tale tema, S. Lorenzo da Brindisi (1559-1619), Bartolomeo de los Rios O.E.S.A. (v.) (nella prefazione alla sua *Hierarchia Mariana*, Antuerpiae 1641), Teofilo Raynaud S.J. (1582-1663) nei suoi *Diptyca Mariana*, Giovanni Maria Zamoro O.F.M. Cap. (nell'opera *De eminentissima Deiparae perfectione*, Venetiis 1629, L. I, cap. 22, nn. 6, 85).

S. Lorenzo da Brindisi (v.) per primo distinse il *primo principio* della Mariologia (la divina maternità) dai principii secondari (la singolarità, la convenienza, la eminenza e la analogia o somiglianza con Cristo (Cfr. Roschini G., *La Mariologia di S. Lorenzo da Brindisi*, Padova 1951, pp. 16-62).

Proprio all'inizio del nostro secolo, diede un notevole sviluppo alla teoria dei P. M., basandosi più che altro sul Gersone, il P.G.B. Terrien, S.J. Nel libro terzo del volume primo della sua opera *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* (Lethielleux, Paris, 1900), egli trattava ampiamente della « maternità divina », dignità in certo senso infinita, come « principio, centro e chiave di tutti i privilegi di Maria », ossia, di tutti i privilegi « di natura, di grazia e di gloria », essendo tutti inclusi, almeno *virtualmente*, nel titolo di Madre di Dio. E adduceva in prova di ciò tre ragioni, ossia: 1) perché li reclama, a titolo di « disposizioni » alla sua dignità senza pari; 2) perché la sua *unione* al principio della grazia è la più stretta di tutte; 3) a causa dell'*amore* della madre per il figlio e del figlio per la madre. Dopo aver determinato il primo principio della Mariologia, il P. Terrien passava a determinare altri due principii o « regole », com'egli le chiama, « utilissime per determinare le prerogative particolari appartenenti alla maternità divina », ossia, il principio di « eminenza » e quello di « convenienza ». Né manca un fugace accenno al principio di « analogia » o somiglianza con Cristo (L. III, cap. 1, n. 1).

Un ventennio più tardi, nel 1920, la questione dei P. M. veniva ripresa dal Girard, con l'articolo « Principes directeurs de la théologie mariale » nella « Revue du Clergé Français » 12 (1920) 5 ss.

Nel 1931 (l'anno del XV centenario del Concilio di Efeso e della definizione dogmatica della maternità divina) la questione dei principii della Mariologia e, in modo tutto particolare, la questione di un primo, supremo principio capace di ridurre ad organica unità il Trattato « de Beata », ricevette un vigoroso impulso dal Can. Giuseppe Bittremieux, Professore dell'Università Cattolica di Lovanio ed iniziatore delle giornate Mariane (« Mariale Dagen ») di Tongerloo, nel Belgio. Nelle « Ephemerides Theologicae Lovanienses » (7 [1935] 249-251), egli pubblicava un articolo sul « De principio supremo Mariologiae ». Riprendeva poi la questione sulla stessa rivista (8 [1936] 607-609) e nell'opera « Marialia » (Bruxelles 1936, pp. 16-29). Al Bittremieux fecero eco: nella Spagna il P. Bover S.J. (*Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, Madrid 1929), il Prof. Feckes in Germania (*Das fundamental-prinzip der Mariologie*, in « Scientia Sacra » a. 1935, pp. 252-276), il P. Deneffe S.J. (*Het grondprinciep der Mariologie*, in « Mariale Dagen van Tongerloo », 6 [1936] pp. 70-82), il P. Nuy S.J. (*Ibid.*, 6 [1936] pp. 23-41), in Belgio; il P. Druwé S.J. in Francia (*Position et structure du Traité Marial*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » a. 1936, pp. 16-29).

Nel 1933, il P. E. Neubert, Marianista, nell'operetta *Marie dans le dogme* (Paris 1933, pp. 273-326), esponeva con discreta ampiezza i principii fondamentali della Mariologia (il principio di convenienza e il principio di analogia o somiglianza con Cristo).

Nell'anno 1938, il P. Carlo Balić, nel suo opuscolo *De Regula fundamentali Theologiae Marianae Scotisticae* (Sibenik 1938) illustrava ampiamente il cosiddetto « principio di convenienza che ha giocato una parte così rilevante nello sviluppo della Teologia Mariana presso gli scrittori francescani ». Nello stesso anno 1938, il P. Keuppens, nel suo *Mariologiae compendium* (pp. 14-19), parlava con discreta ampiezza sia del primo principio che degli altri principii fondamentali della Mariologia (convenienza, eminenza, analogia).

Data la fondamentale importanza della questione, nel 1940, l'Autore di questo dizionario riprendeva e trattava in modo più profondo la questione dei principii della Mariologia, sia quella del primo principio sia quella dei principii secondari, e pubblicava *De principiis fundamentalibus Mariologiae* (Estratto dal « Marianum », vol. II, a. 1940, pp. 217-250; 362-385). Parlando poi dei principii secondari, ai tre principii ben noti (convenienza (v.), eminenza (v.), e analogia (v.) o somiglianza con Cristo) ne aggiungeva un quarto, da premettersi agli altri tre, ossia: il principio di « singolarità trascendente » (v.), che pone Maria, in forza della sua singolare missione, al disopra di tutte le altre pure creature, rivendicando privilegi del tutto singolari. Questo quarto principio mariologico è stato poi accettato da non pochi.

La « Società Mariologica Spagnola » infatti, nella sua terza settimana mariana, quella del 1944, prendeva come tema generale la questione dei principii fondamentali della Mariologia. Le varie relazioni sono state pubblicate nel volume II di « Estudios Marianos » (Madrid 1944). Fu sottoposto a discussione e a revisione critica quanto era stato già esposto, sulla questione, nel sopracitato lavoro. L'esempio della « Società

Mariologica Spagnola » è stato imitato dalla « Società Mariologica Americana » nell'adunanza tenuta a Paterson dal 5 al 6 gennaio 1959 (v. « Mar.-St. » 10 [1959]).

PRINCIPIO FONDAMENTALE DELLA MARIOLOGIA. — Su questa fondamentale questione si hanno varie opinioni. Si possono ridurre a tre gruppi: I) quelli che lo negano e lo mettono in dubbio o ne contestano l'utilità; II) quelli di concezione cristologica; III) quelli di concezione ecclesiologica.

I. Al primo gruppo appartengono il P.J.F. Bonnefoy O.F.M., il P.C. Zimara e l'Ab. Bonnichon. Il primo nega l'esistenza di un primo principio mariologico perché la Mariologia non è una scienza a sè stante (« sui iuris ») e neppure è una scienza subalternata alla Teologia o alla Rivelazione (Cfr. *La primauté absolue de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Très-Sainte Vierge*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » a. 1939, p. 88 ss.). Ma altri fanno rilevare che la Mariologia, come parte della Teologia, non ha, certamente, un primo principio « indipendente » (non si può infatti definire la Maternità di Maria senza l'Incarnazione Redentrice). Però, se si considera la Mariologia come un trattato a sè stante, le conclusioni del quale debbono dipendere da un principio, essa deve necessariamente avere un P. F., supremo e primo, dal quale dipende l'organizzazione scientifica, l'unità e la solidità della dottrina in esso esposta, quantunque, sotto un altro aspetto, un tale principio dipendà, a sua volta, da un altro principio, da un altro trattato teologico (quello dell'Incarnazione). Per questo si può legittimamente parlare di un primo principio mariologico, al quale si riallacciano tutte le altre verità mariologiche. Negare un P. F. in Mariologia equivale a negarne la unità e organicità.

Ha dubitato dell'esistenza di un tale primo principio il P. C. Zimara (Cfr. *Literalische Besprechungen*, in « Divus Thomas » Freib. 15 [1937] pp. 113-115) senza però addurre ragioni.

Ha contestato invece l'utilità di un primo principio mariologico il Bonnichon (*Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie Mariale*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. », 1936, pp. 60-62). Egli propone di rinunziare ad un trattato mariologico organico e consiglia di riallacciare le varie tesi mariologiche ai vari trattati di Teologia. Così avremmo, per es., l'Immacolata Concezione come corollario del « de peccato originali »; la maternità divina, quale parte del « de Verbo Incarnato »; la Corredenzione da annettersi al « de Christo Redemptore »; l'Assunzione in quello « de Novissimis »; la Mediazione di grazia in quello « de Ecclesia »; la sua grazia personale e le sue virtù nella morale cristiana. « Questo progetto di scomposizione del trattato mariano tradizionale — osserva il P. Dillenschneider — non ostante i vantaggi reali che esso comporta, rischierebbe di compromettere il quadro d'insieme della vocazione di Maria e di sminuirne il rilievo » (*Il Principio primo...*, p. 18, v. bibl.).

Si tratta perciò di individuare la chiave di volta di tutto il trattato sulla Madonna.

Ammessa, dunque, l'esistenza di un tale P. F. unificativo delle varie parti della Mariologia, i Mariologi, specie in questi ultimi tempi, si sono dati cura di individuarlo, senza tuttavia trovarsi completamente d'accordo. Le varie sentenze su tale primo principio si possono riallacciare a due sentenze o concezioni: a quella Cristologica e a quella Ecclesiologica, a seconda che Maria viene messa in relazione con la Cristologia o con la Ecclesiologia. Nel passato ha dominato la corrente Cristologica (ossia, Maria è stata messa a contatto vivente con Cristo, di cui è Madre e Associata nell'opera della Redenzione); in questi ultimi anni, invece, per opera di alcuni teologi (specialmente tedeschi), ha incominciato ad affermarsi la corrente o concezione Ecclesiologica (considerando Maria a contatto con la Chiesa, di cui è membro).

II. *Corrente Cristologica.* Coloro che seguono questa prima concezione si possono dividere in due classi: 1) quelli che ammettono un solo primo principio, semplice o complesso; 2) quelli che sostengono un duplice primo principio.

1. *Un solo principio semplice* sarebbe:

1) la « maternità divina », intesa non già nel suo significato puramente fisiologico e materiale, ma nel suo significato adeguato fisico-morale con tutte le esigenze di grazia che esso implica. Così ritengono S. Lorenzo da Brindisi (*Mariale*, serm. VIII, in Concept. Immac., § 1, Padova 1928, p. 479), il Suarez (*De Incarnatione*, q. 27, disp. 1, sect. 2, ed. Venezia 1746, t. XVII), il Card. Lépicier (*Tractatus de B. M. V. Matre Dei*, ed. 5, Roma 1926, pp. 91-92), Fernandez O.P. (in « Ciencia Tomista » sett.-ott. 1928, n. 113, p. 149), Philipon (in « Bull. Soc.

Franç. Ét. Mar. » 1936, pp. 210-211), Pohle-Gierens (*Lehrbuch der Dogmatik*, ed. IX, Paderborn, t. II, p. 248), P. Llamera O.P. (*La Maternidad espiritual de María*, in « Est. Mar. » 3 [1944] pp. 67-162), P. Gagnebet O.P. (*Questions Mariales*, in « Angelicum » 22 [1945] pp. 164-171), ecc.

Contro un tale primo principio, si suole obiettare che, se viene messa in rilievo la maternità fisica di Maria verso Cristo (Uomo-Dio), non viene egualmente messa in rilievo la maternità spirituale di Lei verso i cristiani (mistiche membra di Cristo). Un tale primo principio prescinde dall'economia della nostra redenzione. Esso, inoltre, non sgorga dalla Mariologia, ma è immanente alla medesima. Per questo, altri Mariologi han ricercato altrove un tale principio fondamentale.

2) Altri, per connettere Maria con l'economia della nostra Redenzione (dalla quale prescinde, per se stessa, la maternità divina) propugnano quale principio primario il titolo di « Nuova Eva » o Corredentrice datole dai Padri fin dal sec. II. Da essa deriverebbe la maternità divina come mezzo per la realizzazione dell'ufficio di « Nuova Eva ». Tale è la sentenza del P. Alameda (*El primer principio...*, pp. 163-186, v. bibl.), del P. Rabanos C.M. (*La Coredención de María en la Sagrada Escritura*, in « Est. Mar. » 2 [1943] pp. 9-59), ecc.

Al principio di Maria « Nuova Eva », associata a Cristo « Nuovo Adamo » nella Redenzione, si può ridurre il primo principio proposto da P. Sánchez-Céspedes S. (*El Misterio de María...*, v. bibl.). « Cristo e Maria costituiscono un solo principio essenzialmente uno, naturalmente attivo e integralmente completo in ordine alla Redenzione del genere umano ».

Questa sentenza ha il difetto opposto della prima: mentre, infatti, mette in rilievo la relazione di Maria con i cristiani (i redenti, mistico corpo di Cristo), lascia nell'ombra la relazione di Lei con il Cristo, ossia, la maternità divina la quale, illogicamente, verrebbe ad essere subordinata alla missione salvifica di Maria. Per questo, altri Mariologi si sono pronunziati per un unico principio non già semplice, ma complesso.

Un unico principio complesso: alla maternità divina, in quanto tale, alcuni Mariologi aggiungono una nota caratteristica che, sia pure con termini differenti, viene a determinare la realizzazione concreta di una tale maternità. A questo secondo gruppo si possono riallacciare le seguenti sei sentenze: 1) Maternità divina concreta o storica; 2) Maternità sponsale; 3) Maternità corredentrice o soteriologica; 4) Maternità del Cristo totale; 5) Maternità perfettissima o degnissima; 6) Maternità messianica.

1) La prima è la « Maternità divina concreta o storica », come è presentata dalla S. Scrittura e dalla Tradizione, in quanto comprende, cioè, l'associazione al Redentore. Così il P. Bover S.J. nel Congresso di Siviglia del 1929 (*Síntesis orgánica de la Mariología...* in « Crónica oficial del Congreso Mariano », Madrid 1930, pp. 252-275). Così ritengono anche il P. Bernard O.P. (*Le mystère de Marie*, ed. IV, Desclée, 1957, pp. 17-25), il P. Cuervo O.P. (*Boletín de Teología dogmática*, in « Ciencia Tomista » 56 [1937] p. 141; Ibid. 51 [1935] p. 189), il P. E. Esteve O.C. (*La Asunción corporal y los principios de la Mariología*, in « Est. Mar. » 6 [1947] p. 225), ecc.

2) Altri propugnano la « Maternità sponsale ». Così Scheeben (*Handbuch der Katholische Dogmatik*, Freib. Br. 1882, t. III, pp. 455-629). Con il suo libero consenso all'Incarnazione del Verbo, Maria conseguì la più intima unione che si possa concepire con Cristo (missione alla quale era stata da Dio predestinata): quella cioè di essere « Sposa » personale del Redentore e « Madre » personale di tutti i redenti. Questa sua relazione col Verbo Incarnato perciò ci presenta Maria indissolubilmente unita al medesimo sotto due aspetti o concetti costituenti una unica realtà, ossia, il « carattere personale » di Maria. Si tratta perciò di una relazione « materno-sponsale » (Cfr. Feckes C., *Die Braütliche Gottes-Mutter*, Freiburg Br. 1936; ed. II, Essen 1951; Kerkvoorde A., O.S.B., *La Mère Virginale du Sauveur*, Desclée, 1953; Carozzi G., *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955; Druwé E., *Position et structure du Traité Marial*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 1936, pp. 24-29). Maria quindi non è una Madre come tutte le altre: la sua maternità presenta un carattere speciale che appartiene a Lei sola, poiché oltre ad un rapporto materno, comporta un carattere sponsale, ossia un dono libero e reciproco del Figlio (preesistente) alla Madre e della Madre al Figlio, come tra gli sposi. Nessuna madre ha avuto un Figlio a se stessa preesistente e perciò scelta da lui stesso; ed a questa scelta Egli ha voluto che Essa liberamente acconsentisse.

È stato però osservato che si rimane alquanto perplessi dinanzi a questo rapporto

di «Madre» e di «Sposa», poiché si tratta di due concetti presi l'uno in senso proprio (Madre) e l'altro in senso metaforico (Sposa). Secondo il Philips si tratterebbe qui di uno squilibrio spiacevole (*Perspectives mariologiques, Marie et l'Église*, 1951-53, in «Marianum» 15 [1953] p. 443).

3) Altri insistono sulla «maternità corredentrice», ossia: «Maria è Madre del Redentore in quanto tale». Così il P. B. H. Merkelbach, O.P. (*Mariologia*, Parigi 1939, p. 91), poiché il consenso da Lei liberamente dato si portava su due oggetti: essere madre ed essere socia del Redentore. Così ritengono anche il P. L. Leloir (*La Médiation Mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges 1933, pp. 82-83), il P. Benz O.S.B. (in «Divus Thomas» Frib. 15 [1937] p. 107), il Lebon (*L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, in «Journée sacerdotales Mariales», Dinant 1951), P. Garrigou-Lagrange O.P. (*La Mère du Sauveur et notre vie chrétienne*, Lione 1941), ecc.

Contro un tale primo principio v'è chi fa osservare che il concetto di Madre di Cristo e il concetto di Associata al Redentore, sono due concetti diversi che non possono ridursi ad uno solo.

4) Per evitare una tale duplicità di concetti, altri ricorrono al principio: «Maria è Madre del Cristo totale» (sia del Capo che delle membra). Così ritiene il P. N. García Garcés, C.M.F. (Cfr. *Crónica oficial del Congreso Mariano Nacional 1940*, Zaragoza 1942, pp. 44-45), il P. A. Luis, C.SS.R. (*Principio fundamental...*, pp. 187-217, v. bibl.).

Si può però osservare che una tale formulazione viene ad essere priva di quella chiarezza ed evidenza che è propria del primo principio.

5) Altri han fatto ricorso alla «maternità perfettissima o degnissima». Così il de Gruyter (*De Beata Maria Regina*. Disquisitio positivo-speculativa, Boscoduci 1934, pagine 104-105, 122-123) e il P. Vacas O.P. (*Maternidad divina de María*, Manila 1952, pp. 124-126) il quale prova che a un tale principio convengono tutte le proprietà del primo principio, ossia: è rivelato, non può esser provato da un altro, per mezzo di esso si provano tutti gli altri, non può mettersi in dubbio ed è incluso in ogni altro raziocinio.

Contro questa sentenza si può osservare che essa esprime la maternità verso Cristo ma non già la maternità verso i cristiani, mistici membri di Cristo.

6) Altri han fatto ricorso alla «maternità messianica», ossia, alla maternità divina di Maria, maternità personale, soteriologica ed ecumenica. Così il P. Dillenschneider. Secondo lui, un tale principio: *a)* è veramente e totalmente scritturistico; *b)* è sufficientemente ampio per abbracciare tutte le componenti del mistero di Maria, e sufficientemente uno per costituire il punto di convergenza di tutti gli elementi che integrano la teologia mariana; trova il suo posto nel quadro della salvezza umana (*Il principio primo* ..., p. 172, v. bibl.).

Contro una tale sentenza ha proposto diverse osservazioni il P. P. Lustrissimi, O.S.M. (*Il principio fondamentale...*, pp. 267-268, v. bibl.). Esso è «nuovo» nella sua espressione verbale, ma non già nel concetto che esprime, concetto identico a quello già espresso da altre sentenze (per es., Merkelbach, Garrigou-Lagrange, ecc.).

2. *Supremo principio mariologico duplice.* Alcuni Mariologi, constatano che il concetto di «Madre di Dio» e quello di «Nuova Eva» (associata al nuovo Adamo, «principium consortii») quantunque siano intimamente ed indissolubilmente «connessi», rimangono tuttavia due concetti «formalmente» distinti, irriducibili ad un solo concetto. Conseguentemente si deve parlare non già di un solo primo principio mariologico, ma di due principii sui quali poggia tutto l'edificio mariologico.

Ciò posto, alcuni Mariologi han fondato la loro Mariologia su questi due primi principii: «Maternità divina» e «Maternità di grazia». Così ha proceduto S. Alfonso M. de Liguori, come ha dimostrato il P. Dillenschneider (*La Mariologie de S. Alphonse. Source et Synthèse doctrinale*, Fribourg [Suisse] 1934, pp. 58-59).

Il P. Terrien S.J., invece, ha fondato tutta la sua Mariologia sulla maternità divina e sull'associazione all'opera redentiva, intitolandola *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* (2 voll., VI-VII ed., Parigi 1900-1902).

Il Prof. I. Bittremieux, dell'Università di Lovanio, proponeva e difendeva, come supremi, questi due principii: *La B. Vergine è Madre di Dio* e *La B. Vergine è consorte (associata) del Figlio suo Redentore* (*De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis 1926; *De principio supremo*, pp. 251-253, v. bibl.). Altrettanto sostengono il P. J. Keuppens (*Mariologiae Compendium*, II ed., 1947, p. 14) e G. Alastruey

(*Tratado de la Virgen Santísima*, IV ed., Madrid 1956, p. 3).

Trattandosi di due principii dipendenti (e non già indipendenti) è inevitabile difendere il primato assoluto dell'uno sull'altro. Ciò posto, non si può parlare di due supremi principii, ma si deve necessariamente parlare di un solo supremo principio.

III. *Corrente Ecclesiologica.* Alcuni teologi recentissimi (specialmente tedeschi) per reagire contro la corrente o concezione « Cristologica », nello stabilire un principio fondamentale di tutta la Mariologia, hanno creato una corrente « Ecclesiologica », fondata cioè sui rapporti che legano Maria alla Chiesa o all'umanità redenta, anziché su quelli che la legano a Cristo. Questo nuovo tentativo, fatto dal Köster, dal Semmelroth, dal Rahner e dal Müller, ha rivestito varie forme, a seconda dei vari autori.

1. Il P. Köster (*Die Magd des Herrn*, 1947 e *Unus Mediator*, Limburg-Lahn 1954) asserisce che Cristo soltanto, difronte a Dio Padre, è il rappresentante dell'umanità bisognosa di redenzione, come suo Capo: e Lui soltanto ha pronunziato, a nome dell'umanità, il suo « sì » di accettazione all'offerta misericordiosa del Padre. Maria, invece, rappresenta l'umanità bisognosa di redenzione dinanzi a Cristo (non già dinanzi a Dio Padre) a titolo di membro preredento (non già come Capo). Come tale, Ella accoglie il Salvatore, a nome dell'umanità, col suo « fiat »; come tale, e col suo « fiat » costante, Ella entra, a nome dell'umanità, in tutto il mistero redentivo di suo Figlio e ne raccoglie per noi i frutti di redenzione. In tal senso Essa è « come la vetta personale dell'umanità bisognosa di redenzione di fronte al suo Redentore ». Ciò posto, il Köster enuncia così il suo principio fondamentale: « Maria è, a titolo di membro (" gliedhaft "), la rappresentante e il vertice dell'umanità da salvare e dell'umanità salvata, la Chiesa, nella sua alleanza salvifica con Dio, di fronte al Mediatore unico, il Figlio di Dio fatto uomo » (*Die Magd des Herrn*). In tal modo, Essa è una di noi, poiché appartiene all'umanità da redimere e redenta; Essa si distingue da noi, poiché è la rappresentante di tutti noi redenti; si distingue da Cristo poiché non è, come Lui, Capo dell'umanità, ma solo rappresentante della medesima dinanzi all'unico Mediatore.

Questo principio astratto si concretizza in altri principii concreti, a cominciare dalla maternità divina, senza la quale la personalità di Maria si ridurrebbe ad una personalità astratta.

Contro un tale principio, è stato logicamente rilevato che la funzione di Maria, quale rappresentante dell'umanità, non può essere intesa se si prescinde dalla sua divina maternità. È perciò la divina maternità che ci fa intendere la sua funzione di rappresentante dell'umanità; conseguentemente, è in essa che va riposto il principio fondamentale della Mariologia.

2. Il P. Semmelroth S.J. (*Urbild der Kirche*, Würzburg 1950) ritiene come P. F. della Mariologia questo: « Maria è il prototipo della Chiesa ». Questo principio domina, secondo lui, tutto il destino di Maria. Essa (nell'ordine d'intenzione) è Madre e Sposa di Cristo perché doveva essere il prototipo della Chiesa. « Non è il Cristo storico — così si spiega il Semmelroth — quale Egli ci appare nella maternità divina, quello che sta al centro stesso della nostra redenzione. Al centro dell'economia salvifica si erge il Cristo assoluto, Cristo con la sua Chiesa, la quale, come Sposa, sta di fronte a Lui, fa propria la sua opera e ne riceve i frutti per distribuirli ai suoi membri. La Chiesa è, pertanto, unita a Cristo in modo tale che, senza nulla perdere della sua parte di Sposa che la pone di fronte a Lui, è allo stesso tempo il suo corpo mistico, organicamente a Lui unita come a suo Capo ». Maria, quale prototipo della Chiesa, « è strettamente unita ad essa, perché Ella è la Chiesa in germe (" die Kirche im Keim "), perché porta in sé la pienezza delle grazie della Chiesa, per effonderle poi nella Chiesa che si estende nello spazio e nel tempo. Nel mistero della maternità divina, Maria è unita al Cristo storico: come simbolo e prototipo della Chiesa, Ella è unita al Cristo mistico al quale il Padre tutto ha sottomesso (*Eph.* 1, 23). Dunque, il Cristo della nostra salvezza è Cristo e la sua Chiesa ».

Non si può negare che Maria sia stata eletta a prototipo (rappresentante) della Chiesa; ma ciò è dovuto (come conseguenza) al fatto della sua predestinazione alla maternità divina (intrinsecamente soteriologica), ossia, ad essere Madre di Cristo Capo, nel quale la Chiesa è preformata. In primo luogo perciò si deve mettere la maternità divina, e poi il fatto di essere il prototipo della Chiesa. Inoltre, un tale principio è troppo oscuro (manca cioè dell'evidenza di cui deve godere il primo principio) poiché la Chiesa può esser presa in vari significati

(per es., la comunità gerarchica, della quale non è davvero il prototipo). Infine — come osserva il P. Dillenschneider — « se Maria rappresenta la Chiesa nel " fiat " dell'Annunciazione, è perché la rappresenta nel suo significato più vasto di umanità bisognosa di redenzione. Per questa ragione, al principio di Semmelroth, Köster ne preferisce un altro, la cui portata universale risalta immediatamente » (*op. cit.*, p. 67).

3. Il Rahner (*Le principe fondamental de la théologie mariale*, in « Rech. Sc. Rel. » 1954) si allontana dai due precedenti negando che Maria rappresenti, all'Incarnazione e al Calvario, la Chiesa o l'umanità da salvare; ed asserisce che Maria è colei che, con il « sì » della sua fede, ha introdotto il Salvatore nel mondo, ossia, ha reso realizzabile sia la Redenzione oggettiva (per tutto il genere umano) sia quella soggettiva (per Lei stessa). Abbiamo così in Maria « l'esempio più perfetto della Redenzione, il prototipo della Chiesa riscattata ».

Secondo il Rahner, quindi, il P. F. della Mariologia sarebbe questo: « Maria è la creatura più perfettamente redenta ».

Ma anche in questa sentenza del Rahner, v'è l'inconveniente di lasciare troppo nell'ombra la maternità divina. Tanto più che è proprio questa, la maternità divina, quella che rende possibile la Redenzione soggettiva, e perciò logicamente la precede (poiché ci è comprensibile solo attraverso di essa).

4. Luigi Müller, infine, a conclusione di un suo studio su Maria e la Chiesa, proponeva, come ipotesi, un nuovo primo principio mariologico, di concezione ecclesiologica, diverso dai tre precedenti: « Maria è la piena di grazia ». La maternità divina sarebbe una conseguenza, anzi, l'effetto formale della « pienezza di grazia » (*Ecclesia-Maria*, Friburgo, Svizzera, 1951).

Ma anche qui la maternità divina viene ad essere menomata e subordinata alla pienezza di grazia, mentre è la pienezza di grazia che è subordinata, come mezzo al fine, alla maternità divina. Inoltre: non è la fede di Maria alla parola di Dio la ragione formale della sua divina maternità — come ritiene il Müller — ma la disposizione necessaria ad una tale maternità. Infine, « le basi patristiche di detta sintesi sembrano vacillanti » Così il P. Congar O.P. (*Marie et l'Église dans la pensée patristique*, in « Rev. sc. phil. et théol. » 38 [1954] p. 28 ss.).

Concludendo: nessuna delle suddette varie sentenze (sia Cristologiche che Ecclesiologiche) sembra immune da giuste critiche, specialmente quelle Ecclesiologiche (v. Chiesa e Maria), le quali esagerano l'identificazione di Maria con la Chiesa (a scapito del carattere istituzionale della Chiesa gerarchica) e minacciano di abbassare Maria al livello degli altri membri della Chiesa (a scapito della sua personale missione di Madre di Cristo Redentore in quanto tale). Riguardo poi alle sentenze della corrente Cristologica, sembra che l'idea fondamentale che soggiace a ciascuna di esse, sia pure espressa con formule diverse, sia sostanzialmente la stessa: la sua « maternità universale », ossia, la maternità verso Cristo e verso i Cristiani, verso il Redentore e verso i redenti, verso il Capo (fisicamente) e verso i suoi membri (spiritualmente, soprannaturalmente). La maternità fisica o naturale di Maria verso il Cristo, il Redentore, è essenzialmente ordinata alla maternità spirituale o soprannaturale dei cristiani (membri di Cristo), dei redenti. Maria, quindi, è la Madre, la Madre di tutti, la Madre universale. Questa sembra l'idea-madre di tutta la Mariologia. A questo semplice concetto di « maternità universale » si riallacciano — così ci sembra — tutti i privilegi da Dio concessi alla Vergine. Il primo principio perciò della Mariologia si può enunciare così: « Maria è la madre universale » (sia di Cristo che dei Cristiani).

BIBL.: BITTREMIEUX I., *De principio supremo Mariologiae*, in « Eph. Theol. Lov. » 8 (1931) pp. 250-251; ROSCHINI G., *Il primo principio della Mariologia*, in « Marianum » 9 (1947) pp. 90-114; LUIS A., C.SS.R., *Principio fundamental o primario. ¿ Como enunciarlo si se da ese unico principio ?*, in « Est. Mar. », 3 (1944) pp. 187-217; ALAMEDA L., O.S.B., *El primer principio mariológico según los Patres*, ibid., pp. 163-167; VOLLERT C., S.J., *The fundamental principle of Mariology*, presso Carol « Mariology », II, pp. 30-87; RAHNER K., S.J., *Le principe fondamental de la théologie Mariale*, in « Rech. Sc. Rel. » 42 (1954) pp. 481-522; SÁNCHEZ-CÉPEDES L., S.J., *El misterio de María. Mariología bíblica. Primera parte: Cristo y María, un solo principio redentor*, Sal terrae, Santander, 1955, 287 pp. (Bibliotheca Comillensis); MAHOMAY P., O.P., *The unitive principle of marian theology*, in « Thomist » 18 (1955) pp. 443-479; SCHILLEBEECKX H., O.P., *Mutua correlatio inter redemptionem obiectivam eamque subiectivam B. M. Virginis in ordine ad eius maternitatem erga Christum et nos, ut principium fundamentale mariologiae*, in « Virgo Immaculata », IX, pp. 305-42[illegible]; DILLENSCHNEIDER C., C.SS.R., *Il princip[illegible] primo della teologia Mariana* (Roma), ed. Ai[illegible] (1957), 201 pp. (Collana « Sagitta ». Problemi [illegible] documenti); PATFOORT A., O.P., *Le princi[illegible] premier de la Mariologie?*, in « Rev. Sc. phi[illegible] théol. » 41 (1957) pp. 445-454; BARTOLOMEI T[illegible] O.S.M., *La maternità divina di Maria in [illegible] stessa e come primo e supremo principio del[illegible]*

Mariologia, in «Divus Thomas» (Plac.) 60 (1957) pp. 160-193; LUSTRISSIMI P., O.S.M., *Il principio fondamentale di Mariologia*, in «Marianum» 21 (1959) pp. 253-269.

PROCLO (S.). — Oratore bizantino fiorito nella prima metà del sec. V. Nel 428-30 insorse contro Nestorio, allora vescovo di Costantinopoli, in difesa del titolo «Theotócos». Nel 426 venne nominato vescovo di Cizico, ma non poté prendere possesso della diocesi per l'opposizione dei suoi diocesani. Nel 434 diveniva vescovo di Costantinopoli, ove morì nel 446. È il vigoroso panegirista della «Theotócos».

Ha lasciato tre importanti Omelie mariane: 1) *Oratio de laudibus sanctae Mariae* (PG 65, 679-692) (Cfr. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, vol. I, parte I, fasc. 1 [1927] 103-109); 2) *Oratio de laudibus sanctae Mariae* (II), PG 65, 715-722 (= PG 59, 707-710: pseudo-Crisostomo): corrisponde alla prima parte di un'Omelía attribuita ad Attico (v.), ma è lavoro autentico di Proclo (Cfr. Del Fabbro D., in *Marianum* 8 [1946] pp. 214-217 e 219); Laurentin-Table, pp. 164-165; 3) *Homilia in Annuntiationem* (?) (PG 10, 1171-1178: pseudo-Gregorio Taumaturgo) = (PG 50,7 91-796; pseudo-Crisostomo) Cfr. Del Fabbro, l. c., pp. 228-230; Laurentin Table, p. 57, ammette che Proclo, fra quelli ai quali quest'Omelia è attribuita, «c'est le candidat le plus problable». Bauer e Marx l'attribuiscono a P. (v. bibl.).

BIBL.: BAUER F. X., *Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts*, München 1919; MARX B., *Procliana. Untersuchungen über den homilieschen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster i. W. 1940.

PROFEZIE MARIANE. — Sono quattro: I. La «donna» del Protovangelo (Gn 3, 15); II. La «Vergine-Madre» dell'Emanuele (Is 7, 14); III. La «donna-prodigio» (Ger 3, 22); IV. La «Sposa» del Cantico dei Cantici.

I. *La «donna» del Protovangelo* (Gn 3, 15). È la prima fra tutte le profezie: prima non solo cronologicamente ma anche ontologicamente, per la sua importanza, la quale risulta: 1) dall'Autore (Dio stesso, non già un semplice profeta); 2) dall'oggetto (la rivincita dell'umanità su Satana, ossia, la Redenzione del genere umano); 3) dalla destinazione (riguarda non già un popolo, ma tutti i popoli, tutta l'umanità). È perciò «l'Oracolo degli oracoli», «la regina di tutte le profezie».

1. *Cos'è.* Col termine Protovangelo s'intende il primo annunzio profetico della Redenzione fatto da Dio stesso subito dopo la caduta dei nostri progenitori Adamo ed Eva (Gn 3, 15).

2. *Il titolo.* Il termine Protovangelo applicato al primo annunzio della Redenzione, si trova (forse per la prima volta) nel 1638, presso il teologo protestante Lorenzo Rhetius, il quale rileva che la «dignità» di un tale vaticinio risulta dal titolo stesso che si merita: «Protoevangelii enim nomen meretur, quia est primum Evangelium, laetum istud nuntium primum, quod genus humanum gratia Dei privatum erexit...» (Rhetius L., *Evangelium Primum, hoc est, Scholastica consideratio dulcissimae, simul ac antiquissimae Promissionis, de semine Mulieris*. Gedani 1638, p. 1, n. 1). Un secolo dopo, il termine Protovangelo era già quasi entrato nell'uso comune. Il primo tra i teologi cattolici ad usare ed a giustificare un tale termine pare sia stato, verso la metà del sec. XVIII, il minorita Guglielmo Smits (1770) nell'op. *Genesis Vulgatae editionis, versione belgica, notis grammaticalibus, litterariis, criticis etc. dilucidata*, Antverpiae et Amstelodami 1753. Ai nostr i giorni poi il termine Protovangelo è diventato non solo comune ma anche unico, tecnico per designare il celebre vaticinio (v. Roschini G., *Come e quando è sorto il titolo di «Protovangelo»*, in «Marianum», 18 [1956] pp. 344-347). Pio XII ha usato un tale termine nella Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus».

3. *Il testo e contesto.* Nel Paradiso terrestre, il serpente (il diavolo) per mezzo di Eva, disobbediente, aveva spinto Adamo a disobbedire al precetto ricevuto da Dio, perdendo così, per sé e per tutta l'umanità, l'amicizia divina, la vita soprannaturale della grazia divina. Iddio, nella sua infinita misericordia, promette ai nostri progenitori la rivincita su colui che li aveva vinti, ossia, preannunzia la redenzione dell'umanità e il riacquisto della vita della grazia per mezzo del nuovo Adamo e della nuova Eva, Cristo e Maria. Rivolto, infatti, al serpente infernale, Iddio gli dice: «Io porrò inimicizie fra te e la donna, e fra il seme tuo e il seme di lei: esso [il seme] ti schiaccerà (*shuf*) il capo, mentre tu gli insidierai (*shuf*) il calcagno» (Gn 3, 15). Cfr. Zolli E., *Il verbo «shuf» nella letteratura antico-testamentaria*, in «Marianum», 10 (1948) pp. 252-287.

Chi è quella «donna»? Chi è quel «seme della donna»? Dalla risposta a queste du e

domande dipende l'interpretazione mariologica o meno del testo del Protovangelo, testo « di fondamentale importanza per la Mariologia » (Zolli E., l. c., p. 282).

Per gli acattolici (ed anche per qualche raro cattolico) quella « donna » non sarebbe altro che Eva; e quel « seme della donna » non sarebbe altro che l'umanità, incluso Cristo Redentore. Secondo i cattolici, invece, quella « donna » sarebbe Maria (o in senso letterale o, perlomeno, in senso tipico) e quel « seme della donna » sarebbe Cristo Redentore, Capo dell'umanità redenta e rigenerata alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato dei nostri progenitori.

4. *L'interpretazione del Magistero Ecclesiastico* ha ripetutamente insegnato il senso mariologico del Protovangelo. L'hanno insegnato, innanzitutto, vari Sommi Pontefici in documenti solenni.

Già ai suoi tempi, S. Pio V asseriva che Maria « col suo Germe, schiacciò il capo al serpente tortuoso » (Cfr. ASS, Augustus, I, 430).

Pio IX, nella Bolla dogmatica « Ineffabilis Deus », insegna che Maria « strettamente e ineffabilmente congiunta con Cristo, fu con Lui e per Lui l'*eterna nemica del serpente velenoso*, e lo *vinse* pienamente *schiacciandogli* il capo col suo piede immacolato » (Coll. Lacensis, 6, 839). Termina poi l'Enciclica asserendo che « la Beatissima Vergine schiacciò il capo velenoso del crudelissimo serpente e apportò al mondo la salvezza ». Basandosi su tale testo (« divina eloquia... illustrant atque declarant ») Egli definisce il dogma dell'Immacolata.

Leone XIII, nell'Enciclica « Augustissimae Virginis », scriveva: « Al principio dei secoli, allorché, a causa del loro peccato, i nostri parenti imbrattarono se stessi e tutta la loro discendenza con una macchia comune, l'augusta Vergine Maria fu costituita come arra della salvezza e della restaurazione futura » (Cfr. ASS 30, 129).

S. Pio X, nell'Enciclica « Ad diem illum », suppone più volte il senso mariologico del Protovangelo. Un esempio: « Noi sentiamo che Ella è quella Vergine potentissima che col piede verginale schiacciò il capo del serpente infernale » (ASS 36 [1904] 462).

Pio XI, nell'Enciclica « Divini Redemptoris », asserisce che « l'Immacolata Madre di Dio, come un giorno schiacciò il capo del serpente infernale, così è sempre un presidio sicurissimo » (AAS 29 [1937] 96).

Pio XII, nell'Enciclica « Munificentissimus Deus », ricalcando la dottrina dell'Enciclica « Ineffabilis Deus », presenta Maria SS. « strettissimamente congiunta, quale nuova Eva al nuovo Adamo, in quella battaglia contro il nemico infernale che, com'era predetto nel Protovangelo si sarebbe conclusa con una pienissima vittoria sul peccato e sulla morte » (AAS 42 [1950] 768). Asserisce che la verità dell'Assunzione corporea di Maria alla gloria del Cielo « si appoggia sulla S. Scrittura » (Ibid., p. 769), anzi si appoggia principalmente sul Protovangelo come sul suo « ultimo fondamento ». Il medesimo Pio XII, nell'Enciclica « Fulgens corona » (otto settembre 1953) asserisce che « il primo fondamento di una tale dottrina (dell'Immacolata Concezione) si ravvisa nella stessa S. Scrittura in cui, il Creatore di tutte le cose, dopo la miserabile caduta di Adamo, diresse queste parole al serpente tentatore e corruttore: « Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra il seme tuo ed il seme di Lei... ». Non solo, quindi, si afferma il senso mariologico del Protovangelo, ma si asserisce anche che esso costituisce il primo fondamento del dogma dell'Immacolata Concezione.

A tutti questi documenti così espliciti, si deve aggiungere anche il celebre « Postulatum Vaticanum C. » (Cfr. Hentrich-De Moos, *Petitiones de assumptione corporea B. V. Mariae in coelum ad S. Sedem delatae*, Romae 1942, I, pp. 97-104) in cui 113 Padri del Concilio Vaticano chiedevano la definizione dogmatica dell'Assunzione in base al Protovangelo e ad essi vanno aggiunte parecchie centinaia di altri Vescovi (Ibid., II, pp. 732-734).

5. *L'interpretazione dei Padri e degli Scrittori della Chiesa*. Nella Bolla « Ineffabilis Deus », Pio IX asserisce che « i Padri e gli Scrittori della Chiesa (...) insegnarono che in questo divino oracolo (Gn 3, 15) è stato profetizzato in modo chiaro ed aperto il misericordioso Redentore del genere umano [nel seme della donna] ed è stata designata la Beatissima Madre di Lui, la Vergine Maria [nella " donna "] » (*Acta Pii IX*, vol. I, P. I, p. 597). Questa asserzione, presa in senso ovvio, significa che l'interpretazione cristologico-mariologica del Protovangelo è l'interpretazione tradizionale. Non è mancato però, recentemente, chi ha impugnato una tale ovvia interpretazione delle parole di Pio IX, scrivendo: « Le parole [di Pio IX] sembra che probabilmente possano inten-

dersi nel senso che *tra i Padri e gli Scrittori della Chiesa* si trovano di quelli che hanno esposto il testo in tal senso » (Così il P. E. Lennerz S.J., *Duae quaestiones de Bulla « Ineffabilis Deus »*, in « Gregorianum », 24 [1943] p. 356); sulla fede di Drewniak L., nell'op. *Die mariologische Deutung von Gn 3, 15. in der Väterzeit »*, Breslau 1934; e così pure (dietro Drewniak e Lennerz), il P. F. Ceuppens O.P. nella prima edizione dell'op. *De Mariologia Biblica*, Marietti, Torino, 1948, p. 23 (nell'edizione del 1951, tuttavia, il P. Ceuppens ritrattava quanto aveva asserito nella prima e ritornava all'interpretazione mariologica del Protovangelo).

Secondo il Drewniak, la massima parte dei Padri dell'epoca patristica non avrebbe interpretato il Protovangelo in senso mariologico. Il Drewniak ne esamina 38 e conclude: 8 sono in favore e 30 sono contro il senso mariologico del Protovangelo. Gli otto favorevoli sarebbero: Ireneo e Cipriano (sec. II-III); Epifanio, Isidoro Pelusiota, Efrem Siro, l'autore della Lettera all'amico malato, Leone M. e Aurelio Prudenzio (sec. IV-V). Dei 30 che non ammettono il senso mariologico, alcuni danno un'interpretazione *morale* (Origene, Basilio M., Procopio di Gaza); altri danno un'interpretazione molto strana (Procopio, Cirillo Alessandrino, Pietro Crisologo, l'Autore dell'« Opus imperfectum in Matthaeum », Alcino Ecdicio Avito, Claudio Mario Vittore); altri espongono un senso puramente naturale (Crisostomo, Girolamo, Severiano, Lucifero di Cagliari, Cipriano Gall.); altri danno una interpretazione puramente cristologica (Ippolito, Clemente Alessandrino, Alessandro d'Alessandria, Metodio di Olimpio, Novaziano, Ambrogio); uno riferisce sia l'interpretazione mariologica sia quella non mariologica (Isidoro di Siviglia); altri, infine, danno un'interpretazione breve, indeterminata, quasi inintelligibile (Tertulliano, Gregorio Nazianzeno, Cirillo di Gerusalemme); v'è poi chi non tratta affatto del Protovangelo (Clemente Alessandrino).

Da questa analisi risulterebbe: 1) che le interpretazioni non mariologiche del P., nell'epoca patristica, sono di diversa specie e sono fondate, in buona parte, sulla vecchia latina (vetus latina) che, invece di fondarsi sulla lezione: « Ipsa (o, ipse) *conteret caput* tuum » aveva: « Ipse tuum *observabit caput* », criticamente insostenibile; 2) che nessuna di queste specie di interpretazione (morale, naturalistica, ecc.) esclude quella mariologica; 3) che l'interpretazione mariologica, oltre ad essere quella che esegeticamente è più fondata, è anche quella che conta il numero maggiore di interpreti (relativamente a ciascuna di quelle non mariologiche).

Occorre tuttavia rilevare — col P. Gallus — che durante l'età patristica non già 8 soltanto — come ha affermato il Drewniak — ma 12 Padri che rappresentano tutta la Chiesa (secondo le varie parti nelle quali essa era allora diffusa) hanno dato al Protovangelo un'interpretazione Mariologica (Cfr. Gallus T., S.J., *Interpretatio mariologica P. (Gn 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Roma 1949, p. 170). Inoltre, l'interpretazione mariologica viene *confermata* da quella cristologica (data da Ippolito, Clemente d'Aless., Metodio d'Olimpio, Novaziano, Ambrogio), nonché da parecchi Padri i quali svolgono il parallelismo antitetico « Eva-Maria » nel quale l'interpretazione cristologico-mariologica « è virtualmente nascosta », poiché dai più antichi (Giustino, Ireneo, Epifanio, Crisippo) viene esplicitamente connessa col Protovangelo (Ibid., p. 171).

È stato obiettato che il senso mariologico del Protovangelo è derivato dalla lezione « ipsa conteret » della Volgata (in luogo dell'« ipsum conteret » del testo massoretico). Ma ciò è insostenibile, poiché l'interpretazione mariologica del Protovangelo, essendo più antica della lezione « ipsa », non può derivare da essa.

Riguardo poi agli « Scrittori della Chiesa » nel tempo postpatristico, occorre dire che l'interpretazione non mariologica del Protovangelo, nelle sue varie forme, prevale fino al sec. XIII a causa dell'autorità della Glossa Ordinaria che riportava l'interpretazione tropologica o morale di S. Agostino e di S. Gregorio M. Nel sec. XIII, tuttavia, questa interpretazione non mariologica inizia un rapido ribasso: incomincia a prevalere quella mariologica, fino a diventare — secondo Giacomo Perez di Valenza — la sentenza « di tutti i dottori ». Al tempo del Concilio di Trento, Lutero obiettava ai cattolici che essi seguivano « tutti » l'interpretazione idolatrica mariana delle parole: « Essa ti schiaccerà il capo ». Si può dunque giustamente asserire che l'interpretazione mariologica del Protovangelo è « l'esegesi tradizionale cattolica ». Fino ai Protestanti ed ai razionalisti appena si trova chi abbia escluso Maria dal Proto-

vangelo. Con ragione perciò Pio XII, nell'Enciclica « Fulgens corona » (8 settembre 1953) non solo riaffermava esplicitamente il senso mariologico del Protovangelo ma asseriva anche esplicitamente che « non pochi SS. Padri e Dottori della Chiesa nonché parecchi autorevoli esegeti » l'avevano riferito a Maria.

ARENDT G., *De habitudine Protoevangelii ad Immaculatam Deiparae Conceptionem*, Roma 1904, pp. 181-224; GALLUS T., S.J., *De interpretatione mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Roma 1949; ID., *Interpretatio mariologica Protoevangelii postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*, 2 voll., Roma 1954; LAURENTIN R., *L'interprétation du Genèse 3, 15 dans la Tradition jusqu'au début du XIIIe siècle*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 12 (1954) pp. 79-156; BERTELLI V. G., *L'interpretazione mariologica del P. dopo la Bolla: « Ineffabilis Deus » di Pio IX (1854-1948*, in « Marianum » 13 (1951) pp. 257-291; ID.), *Il senso mariologico pieno ed il senso letterale del P. (Gn 3, 15) dalla « Ineffabilis Deus » al 1948*, ibid., 13 (1951) pp. 369-396; VOSTÉ G., O.P., *Le Proto-Évangile selon l'exégèse de Mar Išo'dad de Merw* (ca. 580), in « Biblica » 29 (1948) pp. 313-320; MEHLMANN J., O.S.B., Suplemento a *História da Interpretação de Gn 3, 15*, in « Revista de Cultura Biblica » 2 (1958) pp. 211-223.

6. *L'interpretazione degli scrittori contemporanei.* Si possono ridurre a quattro.

Prima sentenza: la « donna » del P., in senso letterale, è Eva, e soltanto Eva; ed il « seme della donna » è il genere umano, discendente da Eva. Così De Vaux (*La Génèse* [*La bible de Jérusalem*], 1951, p. 47 ss.), Chaine (*Le livre de la Génèse* [Lectio divina, 3], 1948, p. 50), Clamer (*La Génèse* [nella *Bible* di Pirot-Clamer], I, 1, 1953, pp. 193-141; e, specialmente, Heinisch (*Problemi di storia primordiale biblica*, trad. di A. Paredi, Brescia 1950, pp. 96-103). L'argomento principale è desunto dal fatto che il testo ed il contesto del Protovangelo trattano di Eva, l'unica « donna » allora esistente e della quale, fino al quel momento, si era parlato. Questa ragione avrebbe valore se « la donna » fosse il nome proprio di Eva, mentre invece è un nome comune che può applicarsi sia ad Eva sia a qualsiasi altra persona di sesso femminile. Non si può, poi, applicare ad Eva perché questa, dalla Bibbia (Rom 5, 15) è considerata (con Adamo) la protagonista della sconfitta fino a Cristo, e perciò illogicamente sarebbe presentata (con Adamo) nello stesso tempo (fino a Cristo) come la protagonista della vittoria. Si tratta di una profezia, e perciò di una donna futura, diversa da Eva. Non è più l'agiografo, ma è Dio che parla. Altro è il contesto ontologico e grammaticale ed altro è il contesto logico e profetico.

Seconda sentenza: la « donna » del Protovangelo, in senso letterale, è Maria e solo Maria; e il « seme della donna » è Cristo. Questa interpretazione — secondo l'indagine fatta dal Bertelli — è seguita dalla maggioranza degli interpreti (93 su 166 seguono una tale sentenza), ed è degna di grande considerazione sia per la fama dei sostenitori (appartenenti ad Ordini, scuole e nazionalità diverse) sia per l'abbondanza e la sodezza degli argomenti addotti (art. cit., pp. 378-394). Basti ricordare i nomi di Patrizi, Lamy, Schaefer, Fillion, Bover, da Fonseca, fra gli esegeti; Perrone, Passaglia, Billot, Lépicier, Terrien, De la Broise, Van Noort, Bittremieux, Carol, fra i teologi. Gli argomenti in favore di questa sentenza vengono desunti dall'insegnamento del Magistero Ecclesiastico, dal parallelismo biblico, dalla Tradizione patristica e da quella monumentale.

1) *L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.* Ciò appare: *a*) dalla Liturgia: il P. viene ricordato nella festa dell'Immacolata e dell'Assunta; *b*) dall'antichissima lezione « ipsa » della Volgata, in uso fin dal tempo di S. Girolamo (sec. IV-V); *c*) da solenni documenti pontifici: la Bolla dogmatica « Ineffabilis Deus » e l'Enciclica « Fulgens corona » vedono nel Protovangelo il fondamento biblico del dogma dell'Immacolata Concezione; la Costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus » vi vede il fondamento biblico del dogma dell'Assunzione.

2) *Il parallelismo biblico.* È quintuplice: *a*) la « donna » vergine-madre del Gn (3, 15) e la « vergine-madre di Isaia » (7, 14); *b*) la scena dell'Eden (Gn 3, 15) e quella di Nazareth (Lc 26-38); l'angelo delle tenebre ed Eva, da una parte, trattano della rovina del genere umano; mentre l'Angelo della luce e la nuova Eva, dall'altra parte, trattano della redenzione del medesimo; *c*) il « seme della donna », all'inizio dei tempi (Gn 3, 15) e il Figlio di Dio « fatto uomo da donna » nella pienezza dei tempi (Gal 4, 41): « Quando venne la pienezza del tempo, Iddio inviò il suo Figlio, fatto uomo da donna, fatto uomo sotto la legge affin di riscattare coloro che [fin dal tempo di Adamo] erano sotto la legge, affinché ricevessimo l'adozione filiale » (perduta col peccato); *d*) la « donna » (" mulier ") del Genesi (3, 15) e la « donna » (" mulier ") del Calvario (Gv 19, 26); *e*) la « donna »

del Genesi (3, 15) e la «donna» dell'Apocalisse (12, 1 ss.) in lotta, unita al figlio, col dragone infernale, detto il «serpente antico» (quello del Gn 3, 15).

3) *La tradizione patristica.* Parecchi Padri — come è stato già rilevato — nella «donna» del Protovangelo vedono non già Eva, che è solo causa della rovina, ma Maria, che è causa della salvezza, causa della rivincita sul serpente infernale.

4) *La tradizione monumentale.* Fin dalla più remota antichità (v. Iconografia), Maria viene presentata dall'arte sacra nell'atto di schiacciare il capo al serpente infernale: è la Madonna del Gn 3, 15.

Contro questa interpretazione, oltre al solito contesto, si obietta: *a*) Il Protovangelo è la prima profezia e perciò dev'essere necessariamente vaga, indeterminata. Quindi non si può trattare di una persona determinata, ossia, di Cristo, di Maria (Cfr. Bertelli, art. cit., pp. 258-269). Ma i difensori del senso mariologico rispondono che la profezia rimane egualmente vaga, indeterminata, poiché Cristo vien presentato come «seme della donna» e Maria come «donna».

b) Eva — si obietta ancora — essendo stata l'oggetto della caduta, doveva essere anche l'oggetto della rivincita. Ma i difensori rispondono che, se ciò si dice di Eva, con maggior ragione dovrebbe dirsi di Adamo, oggetto primo della caduta; eppure l'oggetto della rivincita non è stato davvero il primo Adamo, ma solo il secondo, Cristo. I caduti, il primo Adamo e la prima Eva, non potendo risollevarsi da se stessi, furono risollevati dal nuovo Adamo e dalla nuova Eva, da Cristo e da Maria.

c) La profezia del Protovangelo — si dice — dovrebbe interpretarsi «dall'uomo critico» in modo diverso da quello con cui l'interpreta l'"uomo di fede", ossia, indipendentemente dall'adempimento, dal Magistero e dalla Tradizione. Ma i difensori fanno giustamente osservare che una tale indipendenza è contraria all'ermeneutica cattolica, ed è stata ripetutamente condannata dalla Chiesa in vari documenti, ultimo dei quali l'Enciclica «Humani generis» (Cfr. *Enchir. Bibl.*, n. 611). Non vi può essere alcun contrasto tra l'uomo «critico» o di scienza e l'uomo «di fede».

Terza sentenza, quasi conciliativa delle due precedenti: la «donna» del Protovangelo è sia Eva sia Maria; e il «seme della donna» è sia il genere umano sia Cristo in esso incluso. Questa sentenza si può suddividere in due: 1) la «donna» del Protovangelo sarebbe Eva, in senso letterale, come tipo; e Maria, in senso spirituale, come antitipo. Così ritengono un centinaio di autori, in maggioranza esegeti (77) tra i quali Hummelauer, Lagrange, Vigouroux, Lusseau-Collomb, Bonnetain, Dillenschneider, ecc. (Cfr. presso Bertelli, art. cit., pp. 276-291). Ma in questa sentenza è molto difficile trovare i requisiti per un senso tipico. Per conoscere infatti che Eva è stata elevata da Dio ad essere tipo di Maria, si richiede che Dio ce l'abbia rivelato; orbene, non consta di una tale rivelazione; 2) altri, scartata questa interpretazione, ritengono che la «donna» del Protovangelo sarebbe Eva in senso prossimo, ovvio; e Maria in senso remoto, profondo, superiore e pieno ("sensus plenior") e perciò primo nell'intenzione divina. Così ritengono Hetzenauer, il Card. Bea, Teofilo da Orbiso, Parente, Garrigou-Lagrange, Hitz, ecc. (Cfr. Bertelli, art. cit., pp. 370-371). Le inimicizie perfette predette da Dio — così, in genere, affermano — non possono verificarsi né in Eva (perché era stata vinta) né nei suoi discendenti (com'è evidente). Dunque, esse non si avverano in modo perfetto se non in Cristo ed in Maria, strumenti della nostra riparazione (analoghi a quelli della nostra perdizione). Gli avversari di questa sentenza fanno rilevare che essa prova soltanto che non si può escludere dal Protovangelo Maria, ma non già che vi si debba includere Eva: nel v. 15, infatti, si parla di una donna futura (si tratta di una profezia) e perciò diversa da Eva.

Quarta sentenza: è contro le tre precedenti. La «donna» del Protovangelo, non sarebbe né Eva soltanto, né Maria soltanto, né Eva e Maria insieme, masarebbe la «donna in genere», ossia il sesso femminile e perciò si tratterebbe di un destino di ostilità, di uno stato di guerra che si prolunga nell'avvenire. Il sesso femminile, secondo la rivelazione successiva, sarebbe così un pauroso castigo per Satana, ma soltanto perché ad un tale sesso appartiene Maria.

Così ritiene J. Coppens (*Le P.*, in «Eph. Theol. Lov.» 26 [1950] pp. 14-29), E. Galbiati (in *Maria nel Cristianesimo*, 2ª ed., La Favilla [1953] pp. 11-12), ecc.

Contro questa interpretazione si può fare osservare che essa non è in armonia con l'esegesi tradizionale.

BIBL.: BEA A., S.J., *Maria SS. nel P.* (*Gn 3, 15*), in «Marianum» 15 (1953) 1-21; SPEDALIERI

F., S.J., *Il P.*, in « Marianum » 15 (1953) pp. 528-554; UNGER D. J., O.F.M. Cap., *The First-Gospel* (*Gn 3, 15*), Franciscan Institute Publications, Theology Series n. 3 (Buytaert E. M.), S. Bonaventure, New York 1954; DA FONSECA L. G., S.J., *La « donna » del P.* (*Gn 3, 15*) *alla luce del Vangelo*, in « Marianum » 16 (1954) pp. 209-227; MARIANI B., O.F.M., *L'Immacolata nel P.* (*Gn 3, 15*), in « Virgo Immaculata », II, pp. 29-99.

Ciò posto, nella « donna » del Protovangelo viene abbozzata, nei suoi lineamenti fondamentali, l'immagine di Maria: la sua singolare missione e i suoi singolari privilegi. Ed infatti la « donna » del P:

1) È una donna non comune, ma *singolare*, trascendente, del tutto opposta al demonio, di guisa che al primo e più grande ribelle a Dio, al primo e più grande nemico e malfattore dell'umanità, viene opposta la prima e più grande Ancella di Dio, la prima e più grande Amica e benefattrice dell'umanità.

2) È una donna che viene detta, *esplicitamente*, « *Madre del seme* » il quale « schiaccerà il capo » del demonio. Ecco, in sintesi, la singolare missione di Maria: *la maternità*. *Implicitamente* poi, nell'espressione « Madre del seme », possiamo vedere espressa la sua *universale maternità*, ossia la sua maternità sia verso il *Dio Redentore* (il quale, per schiacciare il capo del serpente infernale non può essere una pura creatura, ma deve essere *Dio*), sia verso tutti i *redenti*, membri di Lui, e perciò inclusi in Lui, quale « seme » della « donna ».

3) È una donna *mediatrice* (di riconciliazione e di salvezza) tra Dio e gli uomini, poiché strettamente e indissolubilmente congiunta col Redentore nella lotta (le inimicizie) col serpente infernale e nella vittoria (lo schiacciamento del capo) sopra di lui. Maria ci appare qui come il rovescio di Eva, e Cristo il rovescio di Adamo. Ella ci vien presentata non solo come Madre del Redentore (cooperazione remota alla Redenzione), ma anche come associata alla persona e all'opera di Lui, ossia, alla lotta ed al trionfo (cooperazione prossima).

4) È una donna che, con Cristo, ha un evidente primato sull'umanità tutta, da Lei, insieme a Cristo, redenta, liberata dal dominio di Satana e ricondotta sotto il dominio di Dio.

5) È una donna che ci vien presentata: *a*) in stato di assoluta e perenne inimicizia col demonio, sempre vincitrice di lui, e perciò sempre amica di Dio (quindi Immacolata); *b*) madre di suo figlio che viene detto « seme della donna », ad esclusione del « seme dell'uomo » (e perciò Vergine-Madre); *c*) come trionfatrice sul demonio e sulle sue opere, ossia, sul peccato (Immacolata) e sulla morte (e perciò *Assunta* in Cielo, in anima e corpo).

Nel Protovangelo perciò abbiamo il primo e più fecondo germe di tutta la Mariologia. Ivi Maria è abbozzata nei suoi principali lineamenti. Le successive profezie non faranno altro che sottolineare, rinforzare maggiormente ora l'uno, ora l'altro, di questi fondamentali lineamenti.

II. *La Vergine-Madre dell'Emanuele* (Is 7, 14). Testo: « *Udite dunque, o Casa di David: Vi pare forse poco il far torto agli uomini per volere far torto anche al mio Dio? Ebbene, il Signore stesso vi darà un segno: ecco che la Vergine concepisce e partorisce un Figlio e gli porrà nome Emanuele* ».

Quell'« Emanuele », secondo il contesto, è il Messia, il Dio possente (" El Gibbor ", nome riservato a Jahveh in Is 20, 21; Deut 10, 17; Ger 32, 18; 2 Esdr 9, 32). La Madre di Lui perciò è la Madre del Messia, la *Madre di Dio*. Siccome poi quella Vergine, rimanendo tale, diventa Madre dell'Emanuele, ne segue che Ella sia anche *Vergine e Madre*. Senso della profezia: « È tanto certo che i nemici non annienteranno — come essi si sono proposti — la Casa e la stirpe di David, che fra otto secoli sussisterà ancora, poiché da una Vergine della stirpe di David nascerà l'Emanuele ». L'avveramento di questa profezia è stato registrato da S. Matteo (1, 18-25).

Questa profezia determina maggiormente quella del Protovangelo (Gn 3, 15), in due cose: 1) la Madre del « seme » è una Vergine-Madre; 2) e siccome quel *seme* è Dio (« El Gibbor »), ne segue che quella Vergine-Madre è *Madre di Dio*. Alla « Vergine-Madre » di Isaia fa eco Michea, il quale parla di « Colei che deve partorire » in Bethlehem, come di una donna che si suppone già nota.

III. *La donna-prodigio di Geremia* (Ger 3[illegible] 22). Il profeta si rivolge al popolo d'Israele che si trova in esilio e lo invita a ritornare in patria con queste parole: « *Ritorna, o Vergine d'Israele: fino a quando tu andrai vagando qua e là, o figlia ribelle?* ». Per spingerla poi a far ritorno in patria, il profeta adduce questo motivo: « *poiché il Signore ha creato una cosa nuova sulla terra: una femmina* (*n^equébah*) *circonderà* (*sobeb*) *un maschio* (*gèber*) ».

Secondo S. Girolamo e i migliori interpreti, anche recenti, la donna o « femmina » di cui qui si parla è Maria, nel senso che, senza opera d'uomo, circondò l'Uomo Dio nel suo grembo (*In Jer.*, PL 24, 880-881). L'Heinisch che, alcuni anni fa (Cfr. *Christus, der Erlöser im Alten Testament*, Gratz 1955, pp. 190-191), la oppugnava, oggi ha finito con la abbracciarla (Cfr. *Theologie des Alten Testament* [Bonner Bibelnerk], Bonn 1940).

Secondo altri, invece, quella « femmina » è Maria Madre benigna e provveditrice di Cristo e della Chiesa (mistico Corpo di Cristo). È l'uomo, in via ordinaria, che provvede alla donna. Qui, invece, è la donna che provvede all'uomo. Questa interpretazione, secondo il P. Closen, è suffragata dalla filologia e dal contesto (Cfr. *Femina circundabit virum. Jer.* 31, 22b [*Vulg.*], in « Verbum Domini » 16 [1936] pp. 295-304).

Secondo Kipper, quella « femmina » è Maria che protegge (circonderà) Cristo (l'uomo). (*De restitutione populi Israel apud profetam Jeremiam...*, São Leopoldo 1957, pp. 31-84-37). Come si vede, questa interpretazione si allontana da quella del P. Closen solo pel fatto che la parola « maschio » vien presa nel senso individuale (Cristo) escludendo quello collettivo (il mistico Corpo di Cristo).

Coloro che non ammettono l'interpretazione mariologica del testo di Geremia, generalmente in quella « femmina » vedono il popolo d'Israele e in quel « maschio » vedono Dio. Il senso perciò di un tale testo sarebbe: « Il popolo d'Israele ritornerà a Dio suo sposo e lo circonderà del suo amore ». Ma se è così, si obietta dov'è il nuovo, l'inaudito? L'interpretazione mariologica quindi sembra la più fondata.

IV. *La « Sposa » fedelissima del Cantico dei Cantici.*

Lo « Sposo » di cui ivi si parla è Dio, è l'Uomo-Dio; la « Sposa » è la Chiesa, e, in modo del tutto singolare, Colei che è il membro più eminente della Chiesa, il collo che unisce tutti gli altri membri al loro Capo: Maria.

Nel Cantico dei Cantici, Maria ci viene presentata:

1) come una creatura singolare, unica, trascendente tutte le altre pure creature, e da tutte proclamata « Beata »: « C'è sessanta vergini, ottanta spose di secondo ordine e fanciulle senza numero; ma *una* è la colomba mia, la mia perfetta, l'unica della madre sua, l'eletta per la sua genitrice. L'han vista le fanciulle e l'han proclamata Beata » (Cant. 6, 7-8).

2) « terribile » come un esercito schierato (6, 3-9), al pari della donna del P. (Gn 3, 15).

3) come dotata di una purezza singolare unica, trascendente: « Sei tutta bella — esclama lo Sposo, rapito — o amica mia, e non c'è macchia in te » (Cant. 4, 7); « come un giglio tra gli spini, così l'amica mia tra le fanciulle » (2, 2).

4) come dotata di trascendente *bellezza*: vien detta, per tre volte, « bellissima tra le donne » (1, 7; 5, 9; 5, 17); viene paragonata ad un « giardino chiuso », ad una « fonte sigillata » (4, 12); una che « spunta come aurora, bella come la luna, splendida come il sole » (6, 9).

« La figura di Maria nel Vecchio Testamento — ha rilevato il Card. Bea — è più ricca e più eccelsa di quanto si potrebbe ritenere in un primo tempo ... Questa figura sbocciata dal Vecchio Testamento, si erge innanzi a noi in tutta la sua delicata e fulgida maestà » (Sträter, *Mariologia*, 1955, pp. 38-40).

PROPEDEUTICA MARIANA. — È quella parte (introduttoria) della Mariologia che ha per oggetto l'esposizione di tutte quelle conoscenze che preparano e spianano la via da percorrere in vista di una piena cognizione della dottrina riguardante Maria.

Queste conoscenze previe, comuni, del resto, a tutte le scienze, si riducono a sette, vale a dire: 1) la definizione (v.), 2) la divisione (v.), 3) le fonti (v.) 4), i principii fondamentali (v.) ai quali si riallacciano le varie conclusioni; 5) la bibliografia (v.) che avvia alla ricerca e alla documentazione.

BIBL.: ROSCHINI G., O.S.M., *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, I, Propedeutica Mariana, Roma 1953.

PROTESTANTI. — In fatto di Mariologia, tra i Cattolici ed i P., esistono divergenze profonde sia di metodo che di dottrina.

1. *Divergenze di metodo.* Tali divergenze riguardano, innanzitutto e soprattutto, il Magistero Ecclesiastico al quale è stata affidata da Cristo, Fondatore della Chiesa, la custodia e l'esposizione della Rivelazione divina. Per i P., invece, esiste il libero esame, la libera interpretazione della S. Scrittura, unica fonte e norma della fede. Altre divergenze, oltre a questa che è fondamentale, stanno nel concetto che i P. hanno della

Redenzione (sostituzione penale di Cristo in luogo degli uomini, i quali nulla hanno da fare per proprio conto), la grazia (estrinseca imputazione della santità di Cristo al peccatore, il quale resta intrinsecamente corrotto e insanabile), ecc.

Queste divergenze di metodo han portato, necessariamente, a divergenze di dottrina.

2. *Divergenze di dottrina.* I corifei della Riforma, a differenza dei loro successori, non hanno negato tutte le verità mariane. Lutero, oltre alla maternità divina (di cui fa un mirabile elogio), ammise la sua immunità da ogni colpa, anche da quella originale (almeno fino al 1527) e, più o meno, anche l'assunzione in anima e corpo — a quanto sembra — di Maria al Cielo (Cfr. Grisar H., *Luther*, 1911, vol. II, p. 797). Zwinglio ammetteva la «Vergine eternamente pura», «Madre di G. Cristo», e ne esaltava le virtù, particolarmente la fede, e la perpetua verginità «nel parto ed anche dopo il parto», «esaltata da Dio nella gioia eterna, sopra tutte le creature, tanto i beati che gli angeli» (Cfr. *Stimmen aus Maria Laach*, 43 [1892] p. 464). Anche Calvino riteneva la perpetua verginità di Maria, esaltava le sue virtù e la riteneva nostro modello, nostra maestra (Cfr. Calvini, Opera quae superfuerunt, ed. Brunsvigensis, vol. 39, *Index nominum et rerum*, p. 129).

Tutti e tre i suddetti corifei (Lutero dopo vari tentennamenti) rifiutarono il culto e l'invocazione di Maria come mediatrice e avvocata presso Dio, ritenendola cosa offensiva a Cristo, unico Mediatore, e cosa che fa di Maria «un idolo».

Molti loro successori si sono spinti ancora più oltre, negando l'Immacolata Concezione, l'Assunzione, la Verginità perpetua, ecc.

Ai nostri giorni, tuttavia, specie in quei settori protestanti che anelano all'unità delle chiese cristiane, non è mancato qualche ravvicinamento. Così, nella Conferenza pancristiana di Edimburgo (1937), la Mariologia veniva chiamata «la punta di cuore di una teologia ecumenica», e nella Sez. IV della Conferenza, veniva proposto, dopo approfondite discussioni, il seguente voto: «Il posto della Madre di Cristo è stato considerato dalla Sezione, e tutti convennero in ciò che Ella dovrebbe avere un posto eminente nell'apprezzamento cristiano. Raccomandiamo alle chiese un ulteriore studio di questo problema» (Cfr. «Herder-Korrespondenz», 3 [1948-49]: Prot. Realenciclopädie, vol. XIII, p. 528). Nel convegno tenuto da alcuni teologi protestanti nel 1949, in Heidelberg, il Wolf confessava che i P., a torto hanno abbandonato la Mariologia (Ibid., p. 404). Il teologo luterano Hans Asmussen pubblicava di recente una Mariologia protestante dal titolo: «Maria, Madre di Dio», ove, fra l'altro, asseriva: «Non si ha Gesù senza Maria»; «Essa, seguendo Cristo, partecipa alla sua mediazione», senza ancor dire, però, che si debba invocare.

Recentemente, un gruppo di teologi protestanti Luterani di Dresda pubblicavano un opuscolo dal titolo: «La verità al disopra di tutto», ove veniva apertamente condannata l'ostilità dei P. verso la devozione alla Madonna, la quale risale ai primi secoli dell'era cristiana. «Bisognerebbe — si diceva fra l'altro — aver perduto ogni senso di responsabilità cristiana per non ascoltare la voce di Dio per mezzo di Maria solamente perché tale voce ci giunge attraverso la Chiesa Cattolica». Invitavano quindi con insistenza i loro correligionari a «non respingere la tavola di salvezza che, per mezzo della Vergine, Dio tende ai popoli minacciati di sterminio dagli atei», e sostenevano che i P. non debbono provare imbarazzo a studiare il «problema mariano» (Cfr. «La Madonna», 7 [1919], p. 57).

BIBL.: DALATTRE L., *La Vierge chez les Protestants d'Allemagne*, in «Rev. Apol.» 55 (1932) pp. 323-339; PHILIPS G., *L'opposition protestante à la Mariologie*, in «Marianum» 15 (1949) pp. 469-488; CRIVELLI C., S.J., *Notre Dame et les Protestants*, in Du Manoir, I, Parigi 1949, pp. 677-693; BUFFON V., O.S.M., *Il problema mariano nel Cattolicesimo, nella storia e nel presente.* Sintesi d'un libro di G. Miegge sulla Madonna, in «Marianum» 12 (1950) pp. 313-331; MAURY E., *Le Protestantisme et la Vierge Marie*, Coll. «Protestantismo», n. 12, Parigi 1950; RÜSCH E. G., *Wir Protestanten und Maria*, St. Gallen 1951; SCHIMMELPFENNIG R., *Die Geschichte der Marienverherung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; HAMER J., O.P., *Mariologie et théologie protestante*, in «Div. Thom.» (Frib.), 30 (1952), pp. 437-368; LICCIARDO D., S.D.B., *Los errores protestantes sobre la SS. Virgen María*, Buenos Aires 1954, pp. 413; BEA A., S.J., *Maria e i Protestanti*, in «Enc. Mar. Theotócos» pp. 367-373; BUFFON V., O.S.M., *La Vergine nel Protestantesimo*, Rassegna di alcune recenti pubblicazioni della Chiesa Riformata, in «Marianum» 19 (1957) pp. 523-567; BERTETTO D., S.D.B., *Maria e i Protestanti*, Roma, Desclée e C. (1957), 282 (I) «Teologia e vita»; v. la recensione fatta dal P. Buffon V., in «Marianum» 20 (1958) pp. 272-275; BERENGUERAS DE VILAR A., *María en la devoción y en la teologia protestantes*, in «Verdad y Vida» 17 (1959) pp. 593-622.

PROTOVANGELO — (v. Profezie Mariane).

PROTOVANGELO DI GIACOMO. — Apocrifo del N. T.

I. *Il titolo.* Nei manoscritti greci si trova questo titolo: « Storia di Giacomo sulla nascita di Maria ». Ma lo scopritore di questo apocrifo, G. Postel (sec. XVI), gli diede il titolo di « P. di G. », e da allora in poi venne denominato così.

II. *L'Autore.* Finge di essere l'apostolo Giacomo, primo vescovo di Gerusalemme, cugino di N. S. Gesù Cristo, fratello di Giovanni Ev. In realtà è un ignoto autore, cristiano, del sec. II. Suo scopo è stato quello di colmare le lacune dei Vangeli canonici sulla vita di Maria.

III. *L'argomento.* Il P. di G. consta di 25 cc. Nei cc. 1-17 si racconta la vita di Maria prima dell'Annunciazione (del tutto taciuta dai Vangeli canonici): i nomi dei genitori di Maria, Gioacchino ed Anna, la loro sterilità, l'annunzio della nascita di una figlia, la nascita della medesima, la presentazione al Tempio, il suo sposalizio con S. Giuseppe, ecc. Nei cc. 18-25, viene ripresa la narrazione dei Vangeli canonici dell'infanzia di Cristo (Mt 1-2; Lc 1-2) con l'aggiunta di altri particolari, quali, per es., la prova della verginità di Maria dopo il parto, per opera di due levatrici, l'uccisione di Zaccaria per opera di Erode perché non volle rivelare il luogo in cui si era nascosta Elisabetta col piccolo Giovanni per sfuggire alla strage degli innocenti, ecc.

IV. *Il tempo in cui fu composto.* Studi recentissimi han dato un notevole contributo per la determinazione della forma primitiva e del tempo della composizione, imponendo un completo rinnovamento delle conclusioni fin qui date.

Un primo notevole contributo è stato apportato da G. Garitte, professore dell'Università di Lovanio, con l'art. *Le Protévangile de Jacque en géorgien*, in « Le Museon » 70 (1957) pp. 233-265. Egli ci ha dato un testo attestato fin dall'864, mancante però della finale attuale (cc. 22-24).

Un altro contributo è stato apportato da Michele Testuz, con l'opuscolo *Papyrus Bodmer 5, Nativité de Marie* (Biblioteca Bodmeriana), 1958, 52 pp., papiro che, secondo l'esame paleografico, risale al sec. III. Esso contiene, in quattro frammenti, un nuovo testo del P., molto simile a quello dei manoscritti tardivi. Contiene anche la finale detta « Apocryphum Zachariae » dove la critica (dietro Harnack, C. Michel e Peeters) vedeva un'aggiunta del sec. VI. Su questo *Papiro Bodmer* il P. de Stricker S.J., di Lovanio, sta preparando la fondamentale opera: *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5*, con una edizione critica del testo greco ed una nuova traduzione (Colletion « Subsidia hagiographica » a cura dei Bollandisti). Secondo il P. de Stricker, il testo del P. esisteva di già, in tutte le sue parti, nel sec. III. Il testo lungo — contrariamente a quanto è stato finora ritenuto — è il testo autentico, e lo stesso *Papyrus Bodmer 5*, è deficiente proprio nei punti nei quali è più breve delle versioni e dei manoscritti. L'opera tutta intera esisteva di già alla fine e, forse, anche alla metà del sec. II. La lezione « ha concepito » (in luogo di « concepirà »), nell'annunzio dell'Angelo a Gioacchino e ad Anna, è criticamente certa, poiché ha in favore tutti i testi antichi.

BIBL.: Perler O., *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer 5*, in « Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie », 1959, pp. 23-35; Peretto L., O.S.M., *La « Natività di Maria »*, in « Marianum » 22 (1960) pp. 176-196.

PRUDENZIO. — È il più grande poeta cristiano latino. Nato, a quanto sembra, a Calahorra (Spagna) nel 348, morì dopo il 405. Nelle sue composizioni metriche, sia liriche che didattiche, esalta la verginale maternità della Madre di Dio, la sua cooperazione alla Redenzione (nell'inno III del suo « Cathemerinon » dà una interpretazione mariologica al Protovangelo, Gn 3, 15) e, in modo implicito, afferma la sua immunità dalla colpa originale.

BIBL.: I. Testi: Arevalo F., *M. Aurelii P. Clementis Carmina*, 2 voll., Roma 1788-1789; ed. riprodotta in PL 59-60; Bergman, in CSEL, LXI, Vindobonae-Lipsiae, Hölder-Pichler-Tempsky A-G., 1926.
II. Studi: Rodriguez I., O.F.M., *Mariologia en P.*, in « Est. Mar. » V, Madrid 1946, p. 347.

PURGATORIO. — Sulle relazioni di Maria col P. nulla si trova nella S. Scrittura. Esponiamo l'argomento secondo il Magistero della Chiesa, la Tradizione cristiana e la ragione teologica.

I. *Il Magistero della Chiesa.* Nella celebre « Bolla Sabatina » di Giovanni XXII (1316-1334) ai Carmelitani e a coloro che avrebbero portato lo scapolare proprio del loro Ordine, è detto che la Vergine, in una visione al suddetto Pontefice, avrebbe fatto questa

promessa: « Io, madre, il sabato dopo la loro morte discenderò amabilmente, e libererò tutti coloro che troverò nel purgatorio, conducendoli al monte santo della vita eterna » (Cfr. Xiberta B., O.C., *De visione S. Simonis Stock*, Roma 1950, p. 155). Di qui l'uso poi invalso di dipingere la Madonna del Carmine nell'atto di discendere fra le fiamme del P. per liberare le anime ivi detenute, uso condannato dalla Sacra Congregazione delle Indulgenze, perché « una tale rappresentazione può essere causa d'errore per gl'ignoranti e per i semplici » (Cfr. Du Manoir, V, Parigi 1958, p. 900). Si tratta di una pseudo-Bolla, inventata da un falsario.

Nella Bolla « Ex clementi » di Clemente VII (1523-1534), in data 12 agosto 1530, il Pontefice non si fermava sulla discesa della Madonna nel P., e sostituiva ad essa quella « dell'aiuto » alle anime purganti mediante le sue continue intercessioni, i pii suffragi e la speciale protezione » (Cfr. Xiberta B., *op. cit.*, p. 145). Prima di questa Bolla, lo stesso Papa ne aveva preparata un'altra (che non fu mai spedita) dal titolo « Dilecte fili », in data 15 maggio 1528, nella quale si riprendeva la pseudo-bolla di Giovanni XXII. Non è perciò esatto quanto scriveva, recentemente, il P. Enrico-Maria del SS. Sacramento: « Le premier à se lever pour la défence du Privilège Sabbatin, c'est Clément (1523-1534), dans la Bulle « Ex clementi Sedis Apostolicae » du 12 août 1530, approuvant les privilèges de l'Ordre du Carmel; il ratifie pleinement et sans conditions le Privilège Sabbatin; en se référant explicitement à la Bulle de Jean XXII » (Cfr. *Marie*, Nicolet, Québec 1952, n. di nov-dic., p. 33, col. 1).

Nella lezione 6ª della festa della Madonna del Carmine, si dice soltanto che coloro i quali osserveranno le condizioni richieste, « quando si troveranno nel fuoco del P., verranno consolati, con materno affetto, dalla Vergine, e, con la sua intercessione, come piamente si crede, quanto prima verranno condotti nella patria celeste ». Anche qui nulla si dice di una liberazione « nel primo sabato dopo la morte e della discesa » della Vergine nel P.

Nel senso della Bolla Clementina « Ex clementi », in seguito, si è pronunziato sempre il Magistero della Chiesa. Così, per es., Paolo V, il 20 gennaio 1613, con un Decreto del S. Offizio diceva: « Si permette ai Padri Carmelitani di predicare che il popolo cristiano può piamente credere che la Vergine con le sue continue intercessioni, coi suoi suffragi e meriti, e con una speciale protezione, aiuterà, dopo il loro transito, specialmente in giorno di sabato (che è il giorno a Lei consacrato) le anime dei fratelli e dei confratelli morti in stato di grazia, i quali abbiano portato in vita l'abito, abbiano osservato, a seconda del loro stato, la castità e abbiano recitato l'ufficio parvo, oppure, se non sapessero recitarlo, abbiano osservato i digiuni prescritti dalla Chiesa, si siano astenuti dall'uso delle carni il mercoledì e il sabato eccetto che in tali giorni non ricorra la festa del Natale del Signore » (Cfr. Xiberta B., *op. cit.*, p. 72).

È degno di rilievo quanto accadde a Bruxelles nel 1688. In occasione della festa della Madonna del Carmine, i Carmelitani pubblicarono e fecero affiggere un manifesto nel quale si faceva menzione « del santo Scapolare ch'Ella ha dato a S. Simone Stock, Generale del detto Ordine, dicendogli queste parole: " Ricevi, mio amatissimo figlio, questo Scapolare del tuo Ordine, il quale sarà oramai il segno della mia confraternita, nel quale chiunque morirà non patirà il fuoco eterno ", e che apparendo a Papa Giovanni XXII, Ella gli dichiarò ch'Essa libererebbe dal P. quelli di questa confraternita il primo sabato dopo la loro morte » (Cfr. Monsignani, *Relazione di tutti i successi, previsioni e decreti ammessi circa il Privilegio, o sia Bolla chiamata Sabbatina, dall'anno 1603 sino al presente 1718*, Arch. Gen. O. Carm. Confr., II, 1 f. 13r-14r, presso Esteve H.M., *De valore spirituali devotionis St. Scapularis*, I, Pars Generalis, Romae 1953, pp. 77-78).

Ma il mattino dell'11 luglio, alcuni ignoti facevano affiggere un altro manifesto in cui « si esortava il popolo a non credere quanto si millantava dai Carmelitani circa le loro indulgenze » (Ibid., p. 77). L'Internunzio Apostolico nel Belgio deferì la cosa. al S Offizio, il quale, con un decreto del 10 ottobre 1688, riprovò la cosa ed impose al Priore Generale dei Carmelitani di punire con la privazione della voce attiva e passiva e con altre pene l'autore del suddetto manifesto contenente indulgenze e privilegi « praeter et ultra sensum decreti S. Congregationis S. Officii sub Paulo V » (Ibid., p. 78). Non è quindi lecito appellarsi alla discesa di Maria SS. nel P. e alla liberazione dal medesimo delle anime dei frati e dei confratelli il primo sabato dopo la loro morte.

Pio XII, nella lettera «Neminem profecto» dell'11 febbraio 1950, in occasione del VII Centenario dello Scapolare della Madonna del Carmine diceva: «Il Sacro Scapolare è certamente, come veste mariana, segno e garanzia della protezione della Madre di Dio; ma non pensino coloro che l'indossano, di poter nella pigrizia e nell'ignavia spirituale, conseguire la vita eterna ... Riconoscano nel memoriale della stessa Vergine uno specchio di umiltà e di castità ..., un breviario di modestia e di semplicità ..., un'eloquente espressione simbolica delle preghiere, con cui invocano l'aiuto divino..., un invito a quella consacrazione al sacratissimo Cuore della Vergine Immacolata, che di recente abbiamo vivamente raccomandato. Da parte sua la piissima Madre non mancherà di intercedere presso Dio, affinché i suoi figli che nel P. espiano i loro trascorsi, raggiungano al più presto la Patria celeste, secondo il cosiddetto Privilegio Sabatino, tramandatoci dalla Tradizione» (Cfr. Tondini A., *Le Encicliche Mariane*, II ed., Roma 1954, pp. 579-581). Anche qui, com'è evidente, nessun accenno alla liberazione delle anime purganti nel primo sabato dopo la morte.

Né va dimenticato il fatto che la Chiesa, nell'orazione liturgica per i benefattori defunti, implora la liberazione delle anime del P. per l'intercessione di Maria: «Beata Maria semper virgine intercedente cum omnibus sanctis suis ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire concedas». La Chiesa, inoltre, ha approvato varie associazioni che mettono in speciale rapporto Maria e le anime del P., quali: *a*) la Confraternita «in onore dell'amarissima Passione di Cristo e della Vergine Addolorata per consolare ed assistere tutte le anime del P.», fondata nel 1448 a Roma, nel Campo Santo Teutonico, dal Penitenziere Giovanni Golnerer di Nüremberg; *b*) la Confraternita di S. Maria del Suffragio, stabilita a Roma nel 1592; *c*) l'Arciconfraternita dell'Assunzione di Maria per il sollievo delle anime purganti, sorta in Roma nella chiesa di S. Maria in Monterone nel 1841, approvata ed arricchita di indulgenze da Gregorio XVI; *d*) la Confraternita di N. S. del Suffragio, sorta a Nimes nel 1857, eretta poi, nel 1862, in Arciconfraternita da Pio IX, ecc.

II. *La Tradizione cristiana.* Il primo documento che sembra accennare ad una specie di relazione di protezione di Maria verso i defunti, è la celebre rappresentazione della Vergine-Madre sulla volta di una camera sepolcrale del Cimitero di Priscilla, del sec. II. Perché, come ornamento di quella camera sepolcrale, si è voluto scegliere Maria? Non sembra inverosimile pensare che la famiglia di quel defunto abbia voluto raccomandarlo all'augusta Madre di Dio, mettendolo quasi sotto la sua materna protezione. Si tratterebbe, quindi, di una invocazione implicita della Vergine, in favore delle anime dei defunti.

Nel sec. IV, sia in Oriente che in Occidente, quest'invocazione implicita della Vergine per l'eterno riposo dei defunti diviene esplicita in alcuni epitaffi.

Ma è solo nel medioevo che la Vergine, in vari documenti, appare come Madre e Consolatrice delle anime che in P. si purificano, e come liberatrice delle medesime. Il primo a svolgere le relazioni di Maria con le anime del P., sembra S. Pier Damiani (988-1072). Egli dice di aver sentito narrare, da un pio Sacerdote chiamato Giovanni, un fatto accaduto a Roma, pochi anni prima. A Roma si era soliti, ai suoi tempi, celebrare, nelle grandi solennità, le cosiddette «Vigilie», le quali consistevano nel vegliare in orazioni e pratiche devote. I cristiani, uniti in diversi gruppi, con ceri accesi e cantando inni sacri, giravano tutta la notte per le principali chiese e catacombe. Ora, in una di queste «Vigilie», quella dell'Assunzione, accadde che una pia donna chiamata Marozia, la quale era già morta da un anno, apparisse ad una sua nuora tra la gente che stava pregando nella chiesa di «Ara Coeli». Da principio questa, non credendo ai suoi occhi, pensava che si trattasse di una rassomiglianza; ma poi, sempre più fissando l'apparizione e sembrandole proprio la defunta sua parente, per accertarsi, aspettò che uscisse dalla chiesa, e quando le fu vicina: «Marozia — esclamò — sei proprio tu?». Ed avendo questa accennato di sì: «E come mai — chiese — se tu sei già morta da un anno?». Marozia rispose: «Sappi, mia cara, che ho sofferto grandi pene in P. e ne avrei avute ancora chi sa quante; ma la Vergine benedetta mi ha oggi liberata, e quello che ha fatto con me, l'ha fatto anche con molte altre anime; e così domani, giorno della sua Assunzione, entreranno in Paradiso più anime che non siano abitanti in Roma. Ed è perciò che ora tu mi vedi; perciò visitiamo, qua e là, i sacri luoghi dedicati alla nostra gloriosa Signora, onde ringraziarla vivamente della sua misericordia ... Non dubitare punto né di me, né di quanto dico: non è un'illu-

sione, e, in prova, sappi che tu non vivrai ancora molto: morrai proprio l'anno prossimo in questa stessa notte! ... ». Ciò detto scomparve. La predizione si avverò: la cognata morì precisamente il giorno fissato al quale si era preparata con una vita santa e penitente (Opusc. XXXIV, *Disputatio de variis apparitionibus et miraculis*, cap. 3, PL 145, 586-87).

In alcune pietre runiche del sec. XI, nella Scandinavia, si leggeva, tra l'altro: « la Madre di Dio l'assista [il defunto] più di quanto egli non meriti » (v. Scandinavia).

S. Bernardo (1090-1153) asserisce che « verso la Vergine, come verso un centro, si rivolgono gli occhi di coloro che abitano il Cielo e il P. ... gli abitatori del Cielo per trovarvi riposo, e quelli del P. per trovarvi la loro liberazione » (*Serm. II de Pentecoste*, 4, PL 182, 1497).

Lo ps.-Bonaventura applica alla Vergine le parole della Sapienza: « Io ho penetrato le profondità dell'abisso » (Eccl 24, 8). « Questo abisso — dice il S. Dottore — non è altro che il P. ove Maria discende per consolare con la sua presenza le anime sante che vi si trovano detenute » (*Psalterium B. M. Virginis*).

S. Vincenzo Ferreri (1350-1417), commentando le parole: « E vide Iddio che la luce era buona », dice: « Ecco la Natività della Vergine Maria ... Essa infatti era buona per gli Angeli ...; buona per gli uomini ...; buona per i peccatori;... buona per i giusti...; buona per i Santi Padri...; buona per le anime del P., perché per mezzo di Essa vengono suffragate... »: « bona animabus de purgatorio, quia per eam habent suffragium » (*Serm. de Sanctis*, serm. 2, *de Nativ. B. M. V.*, n. 7, Coloniae Agrippinae 1676, p. 469).

Lo ps.-Alberto M., in un parallelo tra il potere di Maria e quello del Papa, asserisce che il potere di Maria sorpassa quello del Papa, « perché il Papa ha la pienezza del potere in questa vita, ma non già in Cielo, né in P. e né nell'inferno; la Vergine invece ha ogni potere nel Cielo, nel P. e nell'inferno ... » (*Mariale super missus est*, ed. Borgnet, vol. XXXVII, p. 87a). Altrettanto si asserisce nella *Bibbia mariana* dello stesso ps.-Alberto M.

Dionisio Cartusiano (1402-1471) asserisce che Maria, nelle feste del Natale e della Resurrezione di Cristo, è solita scendere nel P. accompagnata da schiere d'angeli, e liberare molte anime da quelle pene (*In solemnitate Assumptionis B. V. M.*, serm. 2, Opera, vol. XXXII, Tornaci 1906, p. 320, col. 2; vol. II, Coloniae, 1523, p. 279, col. 1).

Giovanni Gersone (1363-1429) asserisce che « Maria gode del privilegio di liberare dal P. i suoi servi ». E in un discorso sull'Assunzione, nella perorazione, dice: « Non è incredibile che Cristo sia stato qui [nell'Assunzione] accompagnato da mille Angeli, conducendo con sé i prigionieri del P. in onore di questo coronamento della Regina di misericordia e Signora di tutte le grazie all'impero della quale sono sottomessi tutti i regni, come pure al suo Nome tutto piega il ginocchio, nel Cielo, in terra e negl'inferni » (*Super Magnificat*, Op., t. IV, p. 287).

Giovanni di Langoueznou, Abate di Landévenec, nell'inno « Languentibus » (del secolo XIV), ha questa bella strofa: « Clavis David quae coelum aperis — nunc beata succurre miseris — qui tormentis troquentur asperis, — educ eos de domo carceris, — o Maria! » (Cfr. Rouzie L., *Le Purgatoire*, Téqui 1918, p. 290).

S. Bernardino da Siena asserisce che la B. V. Maria « ha un dominio nel regno del P. Per questo Ella dice: « E camminai nei flutti del mare » (Eccl 24, 8). Le pene del P. vengono dette *flutti*, perché sono transitori...; si aggiunge del *mare* perché sono amare. Da queste pene libera la B. Vergine massimamente i suoi devoti ». Inoltre: « E nei flutti del mare camminai », cioè, visitando e soccorrendo le necessità e i tormenti dei miei devoti, anzi di tutti quelli che ivi si trovano, perché sono suoi figli, essendo figli della grazia e confermati in grazia e fatti certi della gloria » (*Sermones pro festivitatibus SS. et Imm. B. M.*, serm. 3, *De glorioso nomine V. M.*, art. 2, cap. 3, Venetiis 1745, IV, 80, col. 2).

Dal sec. XVI al sec. XX. Il P. Francesco Poiré, S.J. (1548-1617) riferisce parecchi fatti per provare « come la S. Vergine solleva i suoi in mezzo alle fiamme del P. e della cura ch'Ella si prende dei loro corpi » (*La triple couronne de la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu*, t. II, tr. 3, cap. 13, § 6, ed. del 1858, p. 456 ss.).

Secondo Cristoforo de Vega (1595-1692), in tre modi la Vergine può soccorrere le anime purganti: *a*) ottenendo che Gesù applichi ad esse i propri meriti infiniti; *b*) applicando ad esse i meriti, da Lei acquistati durante la vita e che costituiscono il tesoro della Chiesa; *c*) supplicando ardentemente il suo divin Figlio affinché stimoli i vivi a suffragare i defunti (*Theologia Mariana*,

vol. II, Pal. 27, cert. 3: « Utrum Deipara in inferos imperium suum protendat », p. 361 ss).

S. Alfonso M. de Liguori (1696-1787), nelle sue *Glorie di Maria*, cap. VIII, § 2 (« Maria soccorre i suoi devoti nel Purgatorio »), dopo aver citato vari esempi (visioni, rivelazioni, miracoli), sintetizza quanto era stato scritto prima di lui, e conclude asserendo che la Vergine può ottenerci la grazia di evitare il P., e che « se desideriamo dar suffragio alle anime sante del P., procuriamo di pregare la S. Vergine in tutte le nostre orazioni, applicando per quelle specialmente il SS. Rosario, che apporta loro gran sollievo ».

Il P. Gaspare Oliden, Teatino, nel secolo XVII, dava, per così dire, un carattere mariano al cosiddetto « voto eroico » in favore delle anime purganti, invitando i fedeli a rimettere nelle mani di Maria le loro opere soddisfattorie e i loro suffragi perché ne disponga secondo il suo volere in favore delle anime sante del P. (Cfr. DSp., fasc. I, col. 177, art. « Act héroïque »).

Nel Congresso Mariano tenuto nel 1900 a Fourvière, uno dei 15 voti era questo: « Ispirandosi alle parole di S. Bernardino da Siena " Beata Virgo in regno Purgatorii dominium tenet " e desiderando veder proclamare, nella preghiera pubblica, l'universalità del dominio misericordioso della Vergine, il Congresso esprime il voto che le Litanie Lauretane vengano arricchite di un'altra invocazione, vale a dire: *Solatium defunctorum* o *Regina Purgatorii* - ora pro nobis ».

Il P. G. B. Terrien, S.J., nell'opera *Marie Mère des hommes*, Libro X, cap. 2, fa una felice sintesi di quanto era stato scritto, prima di lui, sull'interessante argomento, dimostrando la realtà e il modo dell'assistenza speciale di Maria verso i suoi devoti che si trovano nel P.

Nel 1917, Maria apparendo ai tre pastorelli di Fàtima, insegnava loro a ripetere, dopo ogni decina del Rosario, la preghiera: « O Gesù, perdonateci i nostri peccati, preservateci dal fuoco eterno e accogliete in Paradiso tutte le anime, specialmente quelle che hanno più bisogno della vostra misericordia ».

Il Card. Lépicier, O.S.M., nel suo Trattato sulla Madonna, indica due ragioni per provare l'assistenza di Lei alle anime del P.: perché loro Madre e perché la loro liberazione dal P. e la loro ammissione al Cielo (ove conoscono ed amano Dio in modo più perfetto) torna a maggior gloria di Dio. In quattro modi Ella esercita questa sua materna assistenza, ossia: *a*) implorando da Cristo l'applicazione dei suoi meriti infiniti; *b*) presentando a Dio i suoi stessi sovrabbondanti meriti; *c*) eccitando efficacemente i giusti della terra a compiere opere soddisfattorie in loro favore; *d*) impetrando da Dio che i suffragi fatti per quelli che sono già salvi in Paradiso o già dannati all'inferno, vengano applicati in modo speciale alle anime del P. (*Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Roma 1926, p. 529).

Nel 1928, la Basilica della Madonna di Montligeon (Diocesi di Séez) veniva consacrata a Maria « Liberatrice delle anime del P.»

III. *La ragione teologica.* I particolari rapporti tra Maria e le anime sante del P. sono fondati sulla singolare missione di Madre universale, sia di Dio che degli uomini, di Mediatrice universale e di Regina universale.

a) Sono fondati, innanzitutto, sulla sua singolare missione di Madre universale, sia di Dio che degli uomini, ossia, sull'amore singolare che li lega ad entrambi. Come Madre di Dio, ch'Ella ama con tutto il suo essere, Ella desidera e promuove con tutte le forze la maggior gloria di Lui, ossia, che quanto prima sia sempre più conosciuto ed amato dal più gran numero di anime: e ciò si ottiene, precisamente, col liberare il più gran numero possibile di anime dal P., rendendole partecipi della visione e dell'amore beatifico, che costituiscono il più alto grado di gloria che l'anima possa rendere a Dio.

Come Madre degli uomini, Ella è anche Madre, in modo particolare, delle anime che penano nel P., perché già confermate nella vita soprannaturale della grazia divina; le ama perciò in modo particolare, anche perché sono le più sofferenti fra tutti i suoi figli; ed amandoli in modo particolare, si prende, in modo tutto particolare, cura materna di loro.

b) I rapporti di Maria con le anime del P. sono fondati, in secondo luogo, sulla sua singolare missione di Mediatrice universale tra Dio e gli uomini. Ella, con Cristo, ha meritato a tutte il Paradiso: può quindi far appello, oltreché ai meriti di Cristo, ai suoi stessi meriti, in favore di quelle anime che, fra tutte, sono soggette ai più grandi dolori, poiché la minima pena del P. — secondo S. Tommaso — supera il massimo dolore della vita (*IV Sent.*, dist. XXI, q. 1,

quaest. 3). Fra i redenti, più premono al cuore della Mediatrice universale coloro che più soffrono e che, nel medesimo tempo, più bramano di saziare la loro tormentosa sete nelle limpide acque della sorgente della vita, Dio.

c) Il terzo fondamento teologico dei rapporti tra Maria e le anime del P. va ricercato nella sua singolare missione di Regina di tutto l'universo, non solo del Cielo e della terra, ma anche del P.; come tale, Ella ha un potere, un dominio, con Cristo Re, non solo sulla terra e nel Cielo, ma anche nel regno del P., come han rilevato diversi scrittori. Si vale perciò di questo suo dominio facendo sentire la sua regale e materna presenza in tutti i modi e con tutti i mezzi che le sono possibili, ossia: offrendo all'Eterno Padre sia i meriti e le soddisfazioni di Cristo, sia i suoi meriti e le sue soddisfazioni; eccitando i santi del Cielo e i giusti della terra ad intercedere per loro, di modo che tutta la Chiesa, sia quella trionfante che quella militante, si senta intimamente unita a quella purgante, impetrando che i suffragi fatti per quelle anime che non ne hanno bisogno (i beati e i dannati) vadano a vantaggio di quelle che ne hanno grande bisogno.

BIBL.: M. MARIA DE LA VISITATION, *Marie et le P.*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 889-917.

PURIFICAZIONE (Festa della). — I. *In Oriente* veniva chiamata *Hypapante* o Presentazione di Gesù Bambino al Tempio, per l'offerta del figlio e per la purificazione della madre, quaranta giorni dopo la nascita del figlio. Il più antico documento che ci rivela l'esistenza, in Gerusalemme, di una tale festa, è la «Peregrinatio Aetheriae» o «Itinerarium Eteriae». In esso si dice che, verso la fine del sec. IV, una tale festa veniva celebrata a Gerusalemme, quaranta giorni dopo l'Epifania che era allora considerata come festa del Natale. Una tale festa è attestata, in quel tempo, nell'Asia Minore, con una Omelia di Anfilochio di Iconio (v.). Oltre ad Iconio e Gerusalemme, la festa, verso la fine del sec. IV, sembra venisse celebrata anche in Antiochia, come risulta da un'Omelia rivendicata recentemente a S. Giovanni Crisostomo (v.) da E. Bickersteth (*John Chrysostom and the early history of the Hypapante*, in «Atti dell'VIII Congresso Internazionale di studi bizantini» (Palermo 3-10 aprile 1951), volume II [= Studi bizantini e neoellenici, vol. VIII, Roma 1953] pp. 401-404).

II. *In Occidente*, la festa della P. veniva celebrata di già sotto Sergio I (687-701) insieme ad altre tre feste mariane (Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, t. I, p. 376). S. Beda Venerabile, è il primo a parlare dei ceri soliti a portarsi nella solenne processione. La prima menzione della benedizione dei ceri si trova nell'*Ordo* del Canonico Benedetto (prima metà del sec. XII).

BIBL.: BATIFFOL, *La cérémonie de la P.* (Cahiers Catholiques, 1923, pp. 134-196); DE BRUYNE, *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations*, in «Rev. Bénéd.» 34 (1922) pp. 14-26; MICHEL R., *La P. de la Vierge, la Chandeleur et les Relevailles*, in «Rev. Diocés. de Tournai» 2 (1947) pp. 385-395.

R

RABANO MAURO. — Benedettino, nato a Magonza verso il 784, ivi morì nell'856. Fu discepolo di Aimone a Fulda e poi di Alcuino a Tours. Ordinato Sacerdote nell'814, fu direttore della scuola di Fulda. Nell'822 fu eletto Abate e nell'847 Arcivescovo di Magonza. Ebbe il titolo di « praeceptor Germaniae ». Commentò quasi tutti i libri della S. Scrittura. Ha lasciato l'Omelia *In Assumpt. sanctae Mariae* (PL 110, 55b-56d); e gli inni: 1) *In purificatione sanctae Mariae* (PL 112, 1658); 2) *In solemnitate sanctae Mariae* (PL 112, 1059); 3) *Versus de annuntiatione Mariae* (PL 112, 1665).

L'*Homil. 38, in Natali sanctae Mariae* (PL 110, 54bd: adattazione di PL 39, 2104-2106 pseudo-Agostino, sermo 194, « de Annunt. ») è stata composta da un ignoto autore della fine del sec. VII o dell'inizio del sec. VIII.

BIBL.: HUHN I., *Marienbild in den Schriften des Rabanus Maurus*, in « Scholastik » 31 (1956) pp. 515-532.

RADIO. — Anche la radio è stata messa a servizio della Regina dell'universo, mediante trasmissioni mariane, nel senso più esteso della parola, a cominciare dalla Stazione Radio Vaticana, inaugurata dallo stesso inventore, nel 1931.

Nel 1936, la R.-Philips di Rio de Janeiro, nell'ora cattolica, trasmetteva, ogni primo sabato del mese, una serie di Conferenze mariane tenute dal P. Pellegrino M. Poli, O.S.M.

Fin dal 1937, negli Stati Uniti d'America, la cosiddetta « Novena Perpetua » in onore dell'Addolorata, istituita in Chicago dal P. Giacomo M. Keane, O.S.M. (e diffusa poi in oltre 2.000 chiese di America e dell'Estero) veniva trasmessa per R. in un numero sempre maggiore di stazioni R.

Frequenti trasmissioni mariane hanno avuto luogo, in modo particolare, durante l'Anno Mariano 1954, dalle stazioni R. di tutte le nazioni dell'Orbe.

Degna di particolare rilievo è la crociata del Rosario in famiglia alla R., promossa dal P. Patrizio Peyton, C.S.C., attraverso lo « slogan »: « la famiglia che prega unita, vive unita »: circa 400 stazioni R. han trasmesso il programma del P. Peyton, seguito da milioni di americani. Nè va dimenticato, in America, il programma « Un fiore alla Madonna » offerto settimanalmente dalla celebre attrice italo-americana Maria Iannella.

RAFFAELLO SANZIO (o Santi). — Nato a Urbino il venerdì santo del 1483, morì a Roma, trentasettenne, il venerdì santo del 1520 e fu sepolto nel Pantheon. Ha dipinto una cinquantina di Madonne, fra le quali, la « Madonna del Granduca » (Firenze, Pitti), la « Madonna Tempi » (Monaco), la « Madonna del Cardellino » (Chantilly), la « Bella Giardiniera » (Louvre), la « Madonna Colonna » (Berlino), la « Madonna d'Alba » (Leningrado, Eremo), la « Madonna del diadema » o « Vergine del velo » (Louvre), la « Madonna di Foligno » (Vaticano), la Madonna del Pesce » (Madrid, Prado), la « Madonna dei Candelabri » (Londra, Galleria Naz.), la « Madonna della Seggiola » (Firenze, Pitti), la « Madonna della tenda » (Monaco), la « Madonna di S. Sisto » (Dresda), ecc. R. ha percorso tutto il ciclo della vita di Maria. Un critico d'arte, il Gruyer, ha scritto che le Madonne di R. « sono le più belle anime del mondo nei corpi più belli che si possano immaginare » (*Les Vierges de Raphaël*, t. I, Introd., p. VIII). Tutti convengono nel secondo inciso, ma non tutti sono parimenti consenzienti nel primo.

BIBL.: GALETTI N. - CAMESASCA E., *Enciclopedia della pittura italiana*, vol. III, Garzanti, 1951, pp. 2063, con ampia bibliografia.

RAIMONDO GIORDANO. — Fu Canonico Regolare di S. Agostino, « licentiatus in

decretis ». Fu Preposto di Uzès, nel 1377, e poi Abate di Selles-sur-Cher (diocesi di Bourges). Il « Trithemius » ed altri lo ritennero, falsamente, del sec. IX-X. Per umiltà — secondo alcuni — si impose il soprannome di « Idiota », al quale i suoi ammiratori unirono quello di « Sapiente » (« Sapiente Idiota »). Morì verso il 1381. Pubblicò, col nome di « Idiota » le *Contemplationes de B. Virgine*. Le sue opere, col vero nome dell'Autore, furono pubblicate dal gesuita Teofilo Raynaud in tre successive edizioni (Lione 1632-1638; Parigi 1654) (Raymundus Jordanus, *Opera Omnia*, edita a T. Raynaud, S.J., Quesnel, Parigi 1654). L'opera mariana porta il titolo di *Opus plenum de B. Virgine scriptum anno 1380*, pp. 311-468). Nelle sue *Contemplationes*, R. G. riproduce, quanto alla sostanza e senza le ripetizioni, il *De Laudibus B. M. V.* di Riccardo da S. Lorenzo (v.), mettendolo sotto forma di pia ed umile preghiera.

Le *Contemplationes de B. Virgine* di R. G. sono state anche riportate dal Bourassé, IV, coll. 851-1098.

BIBL.: PIOVESAN E., *Un mistico ignoto del XIV sec. R. Jordanus, detto « l'Idiota »*, in « Vita cristiana » 17 (1948) pp. 335-349; 429-439.

RATRAMNO. — Fu monaco del monastero di Corbia. Morì nell'868. Nel suo libro *De eo quod Christus ex virgine natus est* difende la verginità di Maria prima della nascita di Cristo (PL 121, 81).

RAYNAUD TEOFILO, S.J. (1583-1663) — Nel suo secolo fu ritenuto un vero portento di ingegno e di erudizione. Tra le sue opere, contenute in 19 voll. in-fol., vi sono anche i *Marialia* (Raynaudus Th., S.J., *Marialia*: 1. *Diptyca Mariana*; 2. *Scapulare Marianum illustratum et defensum*; 3. *De retinendo titulo Immaculatae Conceptionis*; 4. *Nomenclator Marianus a titulis B. Virginis contextus, cum glossario*; 5. *Parascevasticum, septiduanis antiphonis praefixum*, Opera Omnia, vol. VIII, Lione 1665).

Nei *Diptyca Mariana* (Gratianopoli 1643) confuta le false prerogative di Maria e difende le vere. Nello *Scapulare Marianum* (Parigi 1654) difende strenuamente, contro il Launoy, l'autenticità dello Scapolare del Carmine. Nel *De retinendo titulo Immaculatae Conceptionis* (Colonia 1651) difende, contro quelli che lo negavano, la legittimità del titolo: « Immacolata » attribuito alla « Concezione » di Maria. Nel *Nomenclator Marianus* (Lione 1639) raccoglie tutti i titoli maggiormente tributati dalla Tradizione a Maria (circa 960!).

BIBL.: BROUILLARD R., *Th. R.*, in DthC, vol. XIII, 1823.

REGALITÀ DI MARIA. — È la seconda grande conseguenza della maternità universale di Maria, ossia, della sua singolare missione di Madre sia di Dio (madre fisica) sia dell'uomo (madre spirituale).

I. *Preliminari*. 1. *Il concetto di « Re » e di « Regina »*. I termini « Re », « Regina » (che hanno per sinonimi quelli di « Signore », « Signora », ecc.) derivano dal verbo latino « regere », ossia, ordinare, guidare le cose al loro proprio fine. Conseguentemente — come spiega S. Tommaso — vengono chiamati « Re », « Regina » coloro che hanno l'ufficio di reggere, di governare, ossia, di guidare la società al fine che le è proprio. (*De regimine principum*, L. I, c. 1). Per tale ragione il « Re » e la « Regina » hanno un vero e proprio *primato*, non solo di eccellenza, ma anche di dominio, di potenza sopra tutti gli altri membri della società che essi reggono.

Relativamente poi al termine « Regina », è da notarsi che si possono distinguere tre sorta di Regine, vale a dire: 1) la Regina-Madre (del Re); 2) la Regina-Sposa (del Re); 3) la Regina-Re, ossia un Re di sesso femminile (quale per esempio la Regina d'Olanda, la Regina d'Inghilterra, ecc.). Maria — come vedremo — solo nei primi due sensi può esser salutata « Regina », ossia, Regina-Madre e Regina-Sposa (del Re).

2. *Gli avversari della R. di M.* Hanno negato la R. di M. i seguenti: Erasmo da Rotterdam (per la ragione che il titolo di « Regina » non si trova nella S. Scrittura), Lutero (il quale asseriva che solo « Cristo è Re e Signore... Maria non è la mia Regina », *Werke*, t. 10, p. 313 ss.), Calvino (il quale riteneva il titolo di « Regina » uno dei più « fantastici » dati dai « Papisti » a Maria) e i Giansenisti (nei famigerati *Monita salutaria* di Widenfeld, ove Maria viene presentata come « serva » eguale a noi, e non già come Regina).

II. *Il fatto della R. di M.* Non è una pura opinione teologica, ma è una verità teologicamente certa, nel senso preciso in cui viene presentata dalla Enciclica « Ad coeli Reginam ».

1. *L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.* È contenuto, in ampia sintesi, nell'Enciclica « Ad coeli Reginam » di Pio XII, del 24 ottobre 1954 (AAS 46 [1954] pp. 625-640). In essa vengono ampiamente illustrati sia il fatto, sia la natura della R. di M. « I Sommi Pastori della Chiesa — vi si legge — con esortazioni e con lodi non mancarono di approvare e incoraggiare la devozione del popolo cristiano verso la celeste Madre e Regina ». E cita, in conferma, S. Martino I (sec. VII), S. Agatone (sec. VII), Gregorio II (sec. VIII), Sisto IV (sec. XV), Benedetto XIV (sec. XVIII), ecc. A questi si possono aggiungere: Innocenzo III (sec. XIII), Nicolò IV (sec. XIII), Giovanni XXII (sec. XIII), Bonifacio IX (sec. XIV), Paolo V (sec. XVII), Clemente XIII (sec. XVIII), Pio VI (sec. XVIII), Pio VII (sec. XIX), Pio IX (sec. XIX), Leone XIII (sec. XIX), S. Pio X, Benedetto XV, Pio XI. Essi affermano che la R. di M. è una regalità non solo di nome, non solo di primato e di eccellenza (specialmente dopo Benedetto XIV) ma anche di vero e proprio dominio, ossia « una partecipazione di quell'*influsso*, con cui suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini » (« Ad coeli Reginam »). Vediamo ora dove il Magistero Ecclesiastico ha attinto una tale verità, vale a dire, nella S. Scrittura e nella Tradizione.

2. *Basi Scritturistiche.* In nessuna parte della S. Scrittura, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, Maria viene appellata espressamente e direttamente « Regina »: ragione per cui Erasmo di Rotterdam — come abbiamo di già affermato — non ammetteva un tale titolo Mariano. Esso, tuttavia, trova una solidissima base nella S. Scrittura.

L'Enciclica « Ad coeli Reginam » mette in rilievo principalmente due testi: l'annuncio dell'Angelo (Lc 1, 26-38) e il saluto di S. Elisabetta (Lc 1, 43). Nel primo si ha come « l'annunzio del cielo »; nel secondo, invece, si ha come « l'eco della terra ». Dice Pio XII: « Gli antichi scrittori della Chiesa, avvalendosi delle parole dell'Arcangelo Gabriele che predisse il regno eterno del Figlio di Maria (Lc 1, 33-34) e di quello di Elisabetta che si inchinò dinanzi a Lei chiamandola " Madre del mio Signore " (denominando Maria " Madre del Re " e " Madre del Signore ") han voluto significare che dalla regalità del Figlio dovesse derivare alla Madre una certa elevatezza e preminenza » (Cfr., n. 4). Questi due passi biblici vengono poi ripresi e sviluppati nella terza parte dell'Enciclica.

a) L'annunzio dell'Angelo. L'Angelo Gabriele fa sapere a Maria due cose: 1) che Ella concepirà e darà alla luce un Figlio al quale « il Signore darà il trono di David suo padre »; 2) che Egli regnerà in eterno nella casa di Giacobbe, e il suo regno non avrà fine ». Orbene, l'annunciata Madre di Colui che sarà Re in eterno, non sarà anch'Essa Regina in eterno? ... « Ne segue logicamente — così l'Enciclica, dopo aver riferito l'annunzio dell'Angelo — che Ella stessa è Regina, avendo dato la vita ad un Figlio che, *nel medesimo istante del concepimento* anche come uomo, era Re e Signore di tutte le cose, per l'unione ipostatica della natura umana col Verbo. S. Giovanni Damasceno scrive dunque a buon diritto: " È veramente diventata la Signora di tutta la creazione, nel momento in cui divenne Madre del Creatore " (*De fide orthodoxa*, IV, c. 14, PG 94, 1158); e lo stesso Arcangelo Gabriele può dirsi il primo araldo della dignità regale di Maria » (n. 12). A questo « annunzio del Cielo » fatto da un Angelo, fa tosto eco il « saluto della terra » rivolto a Maria da una Santa, ispirata da Dio: « repleta Spiritu Sancto ».

b) Il saluto di S. Elisabetta. Questa parente di Maria, « ripiena di Spirito Santo », saluta la Vergine: « Madre del mio Signore », ossia, Madre del Sovrano, del Re dell'Universo; e perciò — come concludeva Origene — « mia Signora e Sovrana » (*Homil. VII in S. Lucam*, PG 13, 1902). « Gli antichi scrittori della Chiesa — rileva l'Enciclica — avvalendosi ... delle parole di S. Elisabetta che s'inchinò dinanzi a Lei, chiamandola " Madre del Signore " ... han voluto significare che dalla regalità del Figlio dovesse derivare alla Madre una certa elevatezza e preminenza » (n. 4).

A questi due testi se ne può aggiungere un altro: il cap. XII dell'Apocalisse (v.), ove Maria ci viene presentata come vincitrice, con Cristo, nella lotta contro il serpente, per la riconquista del genere umano, e, conseguentemente, come Regina gloriosa nel regno della gloria.

L'idea fondamentale di tutto il cap. XII dell'Apocalisse è questa: antagonismo assoluto, conflitto fra la « Donna » per antonomasia (col suo Figlio) e il « Dragone » (l'antico « Serpente »); e la piena vittoria della « Donna » (col suo Figlio) sul « Dragone ».

Rileviamo: 1) S. Giovanni, nell'Apocalisse (da lui composto verso l'anno 95 di C.), ci presenta la «Donna» (Maria) quale *Madre del vero Re dell'universo* (Colui che «reggerà il mondo con verga di ferro») in lotta con il coronato usurpatore del «principato» sul mondo (Gv 12, 31; 14, 30; 16, 11): due regalità (una vera, legittima, ed una usurpata), in lotta per il principato dell'universo; 2) la «Donna» con il Re suo Figlio, riporta una piena vittoria sul «Dragone», e diviene così Regina, insieme al Figlio Re, per diritto di conquista (oltreché per diritto di natura); 3) per questo la «Donna» ci viene presentata sotto l'aspetto di maestosa Regina, «Regina della terra e del Cielo... nel fulgore della sua gloria» (Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 35). Vien presentata infatti con un «apparato regale», in una posizione sovrastante tutto l'universo creato. «Questo apparato regale — rivela il P. Jugie — ben simboleggia il dominio universale: il cielo è rappresentato dal sole e dalla luna, la terra dalle dodici stelle simbolo delle dodici tribù d'Israele, ossia, di tutta la terra, ed anche dei dodici apostoli, rappresentanti tutta la Chiesa (Apoc 21, 14)».

3. *Basi Tradizionali.* Rileva giustamente l'Enciclica «Ad coeli Reginam» che la R. di M. non è «certo una nuova verità proposta al popolo cristiano, perché il fondamento e le ragioni della dignità regale di Maria, abbondantemente espresse *in ogni età*, si trovano nei documenti antichi della Chiesa e nei libri sacri della Liturgia».

Dietro l'esempio del P. Barré (*Marie reine du monde*, in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.», 1937, pp. 21-75; *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, in «Rech. de science religieuse», 1939, pp. 129-162; 301-334), la storia della dottrina della R. di M. si può dividere in tre grandi periodi, ciascuno dei quali presenta qualche caratteristica particolare, vale a dire: *a*) dal sec. I al sec. IX (periodo della formazione; *b*) dal sec. IX al sec. XVI (periodo dello sviluppo); *c*) dal sec. XVI al sec. XX (periodo del trionfo).

Primo periodo: dal sec. I al sec. IX. È il periodo della formazione o formulazione. Cercheremo di rilevare i fattori che l'hanno presieduta e determinata.

La prima espressione elementare della R. di M. la troviamo nell'arte paleocristiana delle catacombe. In una pittura (l'adorazione dei Magi) delle catacombe di Priscilla, che risale al sec. II, Maria Santissima presenta un'acconciatura che richiama alla mente quella dell'Imperatrice di quel tempo. Nei secoli III e IV, Ella viene rappresentata maestosamente assisa. Ha così inizio lo sviluppo del germe regalmariano contenuto nei due racconti evangelici: («l'Annunciazione («Madre di uno che sarà Re») e la Visitazione («Madre del Signore»).

a) «Madre di uno che sarà Re»: da questa espressione dell'Angelo a «Madre del Re» il passo (il primo passo nello sviluppo della dottrina della R. di M.) è brevissimo e facilissimo: se Cristo è Re, Maria Santissima, Madre di Lui, è «Madre del Re». Inoltre, da «Madre del Re» a «Regina», Regina Madre, il passo (il secondo passo) è anch'esso brevissimo e facilissimo. Così, per esempio, ha proceduto Crisippo di Gerusalemme. Maria Santissima viene appellata «Madre del Re» da S. Efrem, da Esichio di Gerusalemme (*De S. Maria Deipara*, homilia, PG 92, 1368), da Sedulio (*Opus paschale*, PL 18, 599), da Prudenzio (*Dittochaeum*, 27, PL 60, 102) ecc.

b) «Madre del Signore»: anche da questa espressione (di S. Elisabetta) a «Signora» (nel senso di Dominatrice) brevissimo e facilissimo è il passo. Il primo a compierlo pare che sia stato Origene: «Tu Madre del mio Signore, tu mia Signora» (*Homil. in S. Lucam*, homil. VII [dalla catena di Macario Christocefalo], PG 13, 1901cd). Altrettanto ha fatto S. Efrem (*Hymni de B. M.*, XVI, 6, ed. Lamy, II, 590; ed. Assemani, III, 524), ecc. S. Girolamo riferisce che «Maria», in siriaco, significa «Signora» (*Liber de nominibus hebraicis*, PL 29, 842). Questa interpretazione del nome di Maria ha influito molto sugli autori susseguenti, per es. su S. Pietro Crisologo (*Sermo 142, De Annuntiat. B. M. V.*, PL 52, 579).

Notevole fattore di sviluppo fu la definizione Efesina della divina maternità di Maria, intimamente connessa col primo e fondamentale titolo della sua regalità (il diritto di natura).

Nel sec. VI, Leonzio di Bisanzio appella Maria «Regina», «la *santa* Regina» (*Adv. Nestorianos*, L. III, c. 9, PG 86, 1641). Romano il Melode l'appella «Regina *del mondo*» e la descrive come seduta sul trono del suo Figlio (Cfr. Pitra, *Anal. Sacra.* Solesm., Parisiis 1876, p. 515). Anche nel discorso *De Simeone et Anna* attribuito a S. Metodio, Maria viene chiamata «*vera* Regina» (PG 18, 359), mentre da Venanzio Fortunato (se è autentico) viene appellata

«*felice* Regina», «Regina presso il Figlio Re» (*De laudatione Mariae*, PL 88, 282). Al titolo d : «Regina» quindi vengono aggiunti vari epiteti (santa, vera, felice ...).

Theoteknos vescovo di Livias (tra il 550 e il 650) sembra il primo ad applicare a Maria il Salmo messianico 44: «Astitit Regina...» (Cfr. Wenger A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955, p. 275). In quel Salmo, alla destra del «Re» messianico, v'è la «Regina» in regale ammanto.

Nel primo periodo, quindi, si asserisce, generalmente, il *fatto* (espresso dal nome) della R. di M. con vari epiteti. Influirono notevolmente nello sviluppo della dottrina regalmariana i vari discorsi sull'Assunzione, in occasione della celeste glorificazione di Maria.

Nel sec. VII sono degni di menzione: S. Modesto di Gerusalemme, Giovanni di Tessalonica e S. Ildefonso di Toledo. S. Modesto applica a Maria il versetto 10° del salmo 44: «Alla tua destra sta la Regina...» e chiama la Madonna «Sovrana dei mortali» (*Encomium in dormitionem SS. Dominae nostrae semper Virginis Mariae*, n. 10, PG 86, 3289, 3290). Giovanni di Tessalonica chiama Maria «Sovrana Signora di tutto l'universo», «Beata Sovrana del mondo» (*Homil. in Dormit.*, PO, 19, 375). S. Ildefonso di Toledo sorpassa tutti i suoi predecessori nell'esaltare la R. di M. e il completo dominio di Lei su di lui (*De virginitate perpetua B. M. V.*, PL 96, 58, 105, 107). È il primo grande cantore della R. di M.

Nel sec. VIII, S. Andrea da Creta ci presenta Maria come Regina nella predizione profetica (*Homil. IV in Nativit. B. M.*, PG 97, 872), Regina nella sua nascita (*Homil. III in Nativ. B. M.*, PG 97, 833), Regina nel suo ingresso in cielo (*Homil. I, II, III in Dormit. B. M.*, PG 97, 1045). S. Giovanni Damasceno non solo parla di Maria Regina, di Maria Sovrana di ogni creatura (*Homil. 2 in Dormit.*, PG 96, 721), ma indica anche, nella maternità divina, il fondamento di tale Regalità (Ibid.). Ambrosio Autperto, oltre a chiamare Maria «vera Regina dei cieli» (*Serm. 208 in festo Assumpt.*, PL 39, 2130), pone in rilievo la sua qualità di Madre e *Sposa* del Re dei re (Ibid., 2134). Si incomincia così ad accennare al secondo fondamentale titolo della R. di M.: quello di «Sposa» del Re, che la rende «Regina-Sposa» (oltre al titolo di «Regina-Madre»).

Secondo periodo: dal sec. IX al sec. XVI. È il periodo dello sviluppo. Il Medio Evo ereditava la dottrina della Regalità Mariana dal periodo Patristico, la sviluppava maggiormente e la rendeva popolare con le rappresentazioni dell'arte (l'incoronazione di Maria) e con le formule di preghiera (per es., la «Salve Regina»).

Nel sec. IX eccelle, fra gli altri, Giuseppe l'Innografo il quale, in almeno 239 passi dei suoi inni, parla di Maria come di Sovrana della terra e del cielo.

Nel sec. X è degno di nota Giovanni Geometra, grande cantore della R. di M. Egli descrive la Vergine mentre «rivestita di un manto dai riflessi d'oro, Ella andava ad essere proclamata Regina di tutta la natura creata... e a prender posto alla destra del suo Figlio e Re» (*Laus in Dormit. B. M. Virginis*, presso Wenger A., *L'Assomption* ..., p. 365, n. 1). L'appella «nostra comune Sovrana» (p. 371, n. 10) e asserisce che Ella è stata assunta da Gesù in anima e corpo «per regnare con Lui», «di modo che per Essa la nostra natura è introdotta nei cieli e regna su tutte le cose sia visibili che invisibili» (p. 393, n. 41). «Oggi — dice — questa capitale (Costantinopoli) e regina delle città indossa questa veste tessuta d'oro e di varietà della Regina dell'universo e sua propria Regina come una fortezza o un'armatura, o piuttosto come una corona o una cintura reali... Rivestita di una tale veste e cinta di una tale cintura, la nostra città detiene, per mezzo di esse, l'impero e il regno di tutto l'universo...» (pp. 296-297, n. 45). La Vergine Assunta in cielo è la «comune Regina dell'universo, che detiene un regno indistruttibile, al secondo rango dopo la regale Trinità, rivestita di tutta la sua ricchezza regale, ammirata e venerata da tutti...» (p. 405, n. 57). Ringrazia quindi il Signore «d'essersi degnato... di stabilirla Regina dell'Universo, del cielo e della terra» (p. 407, n. 59). Rivolto poi alla celeste Regina, Le dice: «Ora che tu sei stata costituita Regina, alla destra del Re... tu ricevi dalle mani del tuo Figlio e Dio il diadema di grazia, lo scettro del regno, la cintura e la porpora, simboli della *potenza universale*, della luce che emana da tutta la tua persona, e della divinizzazione della tua natura; ora, dunque, ascolta, o figlia, i ricchi del popolo supplicano il tuo volto, tutti coloro che secondo la dignità o la virtù sono nostri intercessori presso Colei che intercede per noi... Il Re misericordioso diviene, se è possibile, ancora più misericordioso, Lui che ha scelto questa Regina a causa della sua misericordio-

sa bontà, e che ha voluto che questa Regina così misericordiosa divenisse sua madre, ma anche mediatrice e riconciliatrice presso di Lui... La quale, in ogni ora, placa il suo giusto sdegno, invia a tutti le sue misericordie e spande a profusione le sue larghezze » (p. 409, nn. 61-63). E conclude: « Regna sul tuo popolo e sulla tua eredità! » (p. 415, n. 70). Un'omelia che è tutta un inno alla R. di M.

Nel sec. XI sorge la « Salve Regina » di autore incerto, autentico inno della R. di M. Abbiamo, inoltre, S. Pier Damiani il quale celebra in molti modi la R. di M. Le dà i titoli di « Domina mundi, coeli Regina » (*Serm. 40 in Assumpt. B. V. M.*, PL 144, 717), « Vergine regia » (Ibid.), « Regina che siede alla destra del Signore delle virtù con aureo vestito » (Ibid.), « Regina del mondo » (*Serm. 46 in Nativ. M. V. M.*, PL 144, 753), « vera Regina del Cielo » (*Serm. 44 in Nativ. B. M. V.*, PL 144, 738). È anche degno di menzione S. Anselmo di Lucca. Negli scritti a lui attribuiti, particolarmente nelle « Meditationes de Salutatione B. V. M. » e nelle « Meditationes super Salve Regina », egli stabilisce la base della R. di M. nella maternità divina: « Tu fosti Signora per ragione della dignità, perché Madre del Re; per ragione della virtù, prima fra le vergini; per ragione del luogo, perché il tuo trono è sopra il trono degli Angeli » (PL 149, 582). S. Anselmo di Canterbury, nelle preci e negli inni a lui attribuiti, ama sottolineare la misericordia della Regina, appellandoLa « la Regina misericordiosa » (*Or.* 46, PL 158, 942), « Regina clementissima » (Ibid., 943).

Nel sec. XII, tra i molti cantori della R. di M. si distingue Eadmero di Canterbury, ampiamente citato nell'Enciclica « Ad coeli Reginam ». Egli basa la R. di M. nella maternità divina e nella Corredenzione, ossia, nel titolo di natura ed in quello di conquista. Ci dà così il primo abbozzo del duplice fondamento della R. di M.

Nel sec. XIII dominano S. Bonaventura, Corrado di Sassonia e, in modo particolare, lo ps.-Alberto Magno, nel famoso *Mariale*. Secondo quest'ultimo, Maria è Regina in senso proprio e formale. « Dallo stesso dominio e regno dal quale il Figlio prende il nome di Re, Essa prende quello di Regina. Fu fatta veramente — dice il Damasceno — Signora di tutte le creature per il fatto che è Madre del Creatore » (*Mariale*, q. 168, Opera, 20, p. 123). Ancora: « Vien detta in senso proprio Regina della Francia Cole che in realtà e per diritto è Signora di tutti coloro che sono in Francia: ma la Beatissima Vergine, in senso vero e proprio e per diritto è Signora di tutti coloro che sono nella misericordia di Dio; dunque in senso proprio è *Regina di misericordia* » (Ibid., q. 163 p. 113). Insegna che la « Beatissima Vergine è stata assunta come aiuto della salvezza e come partecipe nel regno... Sola, Essa ottenne il consorzio nel regno perché era stata di aiuto nel lavoro » per la riconquista del genere umano (*Mariale*, q. 43, 20, 42). Il suo regno si estende tanto quanto quello di Dio: « Essa... è Signora di tutti coloro dei quali Iddio è Signore » (Ibid., q. 29). Maria « ha tutto il potere in cielo, in purgatorio e nell'inferno » (Ibid., q. 43, p. 43) (Cfr. Amorós L., *La realeza de María en el « Mariale » atribuido a S. Alberto Magno*, in « Est. Mar. » 17 [1959] pp. 129-150). Con lo ps.-Alberto Magno la dottrina regalmariana acquista maggiore sviluppo e precisione.

Le stesse idee vengono più o meno espresse in un'altra opera falsamente attribuita a S. Alberto Magno: i *Libri XII de Laudibus B. V. M.* (fra le Opere di S. Alberto M., vol. 20, ma in realtà appartenente a Riccardo di S. Lorenzo). Queste idee vengono più o meno ripetute nei secoli susseguenti, fino al sec. XVII.

Nel sec. XIV, meritano speciale menzione Dante Alighieri, cantore della R. di M. nella sua « Divina Commedia » (Cfr. Socche B., *La Madonna Regina dell'Universo nella Divina Commedia*, Reggio E. 1955) e Gregorio Palamas (*Homilia 37 in SS. Dormitionem purissimae Dominae Nostrae*, PG 151, passim).

Nel sec. XV basti nominare, fra gli altri, Giovanni Gersone, S. Bernardino da Siena e Dionisio Cartusiano. Gersone rileva che, in forza della maternità divina, Maria « ha quasi autorità e naturale dominio sul Signore di tutto il mondo e, con maggior ragione, su tutto ciò che è soggetto al Signore, di modo che dinanzi al suo nome tutto si genuflette, in cielo, in terra e nell'inferno... » (*Serm. de Annunt. B. V. M.*, n. 3, Opera Omnia, Antuerpiae 1706, col. 1366-67). San Bernardino da Siena esalta il sovrano potere della Vergine su tutte le creature: « Tante creature servono la B. Vergine quante servono la Trinità, ossia, tutte le creature, qualunque sia il loro grado tra le cose create, sia spirituali, come gli Angeli, sia

razionali, come gli uomini, sia corporali, come i corpi celesti e gli elementi, e tutte le cose che si trovano sia in cielo, sia in terra, sia i dannati, sia i beati, cose tutte che, essendo soggette al divino impero, sono soggette alla Vergine gloriosa. Colui stesso che era Dio, serviva la Madre sulla terra... È vero dire: al divino impero servono tutte le cose, anche la Vergine. Ed è parimenti vero asserire: all'impero della Vergine servono tutte le cose, anche Dio » (*Serm. 5 de B. V. M.*, cap. 6, Opera Omnia, Venetiis 1745, vol. 4, p. 92).

Dionisio Cartusiano echeggia S. Alberto Magno (*De dignitate et laudibus B. M. V.*, Opera minora, Tornaci 1908, vol. 4, pp. 125-166).

Terzo periodo: dal sec. XVI al sec. XX. È il periodo del trionfo. In questo terzo periodo si ha il pieno sviluppo e il pieno trionfo della R. di M. Oltre a rassodare e a rivendicare il fatto, viene accuratamente studiata ed approfondita la natura del medesimo e il potere regale di Maria.

Nel sec. XVI, S. Pietro Canisio difende strenuamente, contro i Protestanti, la R. di M. (insieme alle altre prerogative), appellandosi alla Chiesa (non solo latina, ma anche greca e siriaca), la quale « già da secoli La saluta e predica pubblicamente, con solenne epiteto, Regina del Cielo » (*De Maria Virgine incomparabili*, Lib. 5, cap. 13, presso Bourassé, vol. 9, col. 150).

Nel sec. XVII si desta, presso i teologi, un particolare interesse per la R. di M. mediante discussioni e precisazioni, in modo da iniziare l'età d'oro di tale regalità. Basti citare: Francesco Suárez, S. Lorenzo da Brindisi, Antonio Spinelli, Ferdinando Quirino de Salazar, Francesco Poiré, Giustino Miechowita, Cristoforo de Vega e, in modo particolare, Bartolomeo de los Rios (Cfr. Musters A., O.E.S.A., *La souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de Los Rios*, Bruges 1946), il quale esercitò grande influsso sugli scrittori susseguenti.

Il sec. XVIII è dominato da due figure gigantesche: S. Luigi M. da Montfort (Cfr. Cadieux M.-M., *La royauté universelle de Marie dans l'oeuvre de saint Louis-Marie de Montfort*, in « Alma Socia Christi », vol. 8, Romae 1953, pp. 97-132) e da S. Alfonso Maria de Liguori (Cfr. O. Connell, F.J., *St. Alphonsus and the Queenship of Mary*, in « Alma Socia Christi », vol. 8, Romae 1952, pp. 122-126).

Nel sec. XIX, avevano un notevole influsso sulla dottrina regalmariana Pio IX e Leone XIII. Pio IX, nell'allocuzione « Quod votis omnibus » tenuta nella prima sessione del Concilio Vaticano (8 dicembre 1868), invocava Maria come « Ecclesiae Regina » (*Pii IX Pont. Max. Acta*, Pars I, vol. 5, Romae, pp. 109-115) e nella Bolla « Ineffabilis Deus », oltre al fatto della universale R. di M. illustrava anche il regale potere di intercessione (Cfr. Tondini, *Le Encicliche Mariane*, Roma 1950, pp. 29-57). Nel 1875, Pio IX approvava il titolo di « Immacolata Vergine, Regina dell'universo » per la statua della cappella di Monte Pio IX sulle Alpi (Cfr. Geenen, *Maria Koningin*, pp. 80-81). Leone XIII, nelle sue otto Encicliche Mariane, ha eloquenti accenni alla R. di M. Con Breve del 15 giugno 1875, indulgenziava la giaculatoria « Maria, dominare nostri, Tu et Filius tuus! » e nel 1902 faceva incoronare a Friburgo, in Svizzera, a nome suo, la statua di Maria « Regina dell'universo ».

Nel 1830, la Vergine SS. appariva a S. Caterina Labouré come Mediatrice e Regina del mondo; e fu questa apparizione che originò il movimento per la consacrazione del mondo a Maria *come Regina dell'universo*. Nel 1864, alcuni vescovi indirizzavano a Pio IX una petizione esprimendo il voto dei fedeli per la solenne proclamazione della R. di M.

Il sec. XX può, finalmente, appellarsi *il secolo della R. di M.*. Si iniziava infatti sotto gli auspici della medesima. Il Congresso di Lione (nel 1900) emetteva un voto per la consacrazione dell'universo « alla Regina dell'universo », per la istituzione della « festa della Regalità universale di Maria » e per l'aggiunta, alle Litanie Lauretane, dell'invocazione: « Regina dell'universo, pregate per noi ». Due anni dopo, il Congresso Internazionale di Friburgo (nel 1902) emetteva, primo fra tutti, questo voto: « Che il Romano Pontefice si degni proclamare solennemente Maria *Regina dell'universo*, ed istituire, sotto questo titolo, una festa da celebrarsi il 31 maggio ». In antecedenza, la città e il Cantone di Friburgo, in una pubblica piazza, erano stati consacrati solennemente a Maria, ed una statua della Madonna, sotto il titolo di *Regina dell'universo*, era stata solennemente incoronata.

Quattro anni più tardi, nel 1906, la Sezione Francese del Congresso Internazionale di Einsiedeln, dopo un rapporto sulla Regalità universale di Maria, emetteva il voto: « che piaccia a Sua Santità di consacrare

solennemente l'universo alla SS. Vergine sotto il titolo di *Regina dell'universo*, di stabilire una festa della Regalità universale di Maria con Officio e Messa propria, che servano di chiusura al Mese di Maria ». Sei anni dopo, nel 1912, il Congresso Mariano Internazionale di Treviri si proponeva di illustrare, con l'approvazione della S. Sede, la R. di M. sotto l'aspetto teologico, storico e morale.

Nel 1919, nel Congresso Mariano della Colombia, celebrato a Bogotá, la Madonna di Chiquinquira veniva solennemente incoronata e proclamata *Regina della Colombia.*

Nel 1933 sorgeva in Roma, per opera di Maria Desideri, un « Movimento Internazionale *Pro Regalitate Mariae* » (posto, nel 1941, sotto la Presidenza di S. E. Mons. Alfonso M. De Sanctis, Vescovo di Todi e Presidente dei Congressi Eucaristici Italiani), Movimento inteso a raccogliere adesioni dell'Episcopato mondiale in favore dell'istituzione della Festa della R. d. M. Organo del Movimento, la Rivista « La Regalità di Maria ». Venivano così raccolte oltre mille adesioni (tra le quali quelle di 51 Cardinali), riunite in dodici grossi volumi presentati a Pio XII dal P. Roschini, Vicepresidente del Pio Movimento.

Nello stesso anno 1933, S. E. Mons. Angelo M. Hiral, Vicario Apostolico di Port-Said, benediceva e poneva la prima pietra di una cattedrale dedicata a Maria *Regina del Mondo*, consacrata poi solennemente, a nome del Papa, dal Card. Dougherty, il 13 gennaio 1937. In quella occasione tutto il Vicariato veniva solennemente consacrato alla celeste Regina. Pio XI concedeva a tutto il Vicariato del Canale di Suez la facoltà di aggiungere alle Litanie Lauretane l'invocazione: *Regina Mundi, ora pro nobis.*

Nel 1938, in occasione del III Centenario della solenne consacrazione della Francia a Maria per opera di Re Luigi XIII, veniva celebrato a Boulogne-sur-mer (dal 20 al 24 luglio) un Congresso Nazionale Mariano tutto sul tema: « La R. d. M. considerata sotto l'aspetto positivo, dogmatico e morale ». Tra i voti del Congresso vi era anche quello di aggiungere alle Litanie Lauretane l'invocazione: « Regina dell'universo, pregate per noi ».

Nel 1938, tutto l'Episcopato Peruviano inviava al S. Padre una supplica in favore dell'istituzione della festa della R. d. M. Altrettanto faceva, nel 1940, l'Episcopato della Colombia e nel 1952 l'Episcopato Canadese.

Nel 1940, il Congresso Nazionale Mariano di Saragozza auspicava tre cose: la propagazione, tra i fedeli, della dottrina della R. di M., l'istituzione della relativa festa liturgica e l'inserzione nelle Litanie Lauretane dell'invocazione: « Regina dell'universo, pregate per noi ».

Uno dei principali effetti di questo movimento regalmariano fu una vera fioritura di studi sulla R. di M. a cominciare dal lavoro teologico del De Gruyter, dal titolo: *De Maria Regina* (Boscoduci 1935). Molti altri studi, d'indole sia positiva che speculativa, lo susseguirono.

Nel 1953, la Società Mariologica Americana teneva a Cleveland le sue annuali sedute di studio sulla R. di M. e inviava al Pontefice una petizione per l'istituzione della festa della R. di M. (Cfr. « Mar.-St. », vol. 4, 1953).

La sera del 19 giugno 1954, « L'Osservatore Romano » lanciava al mondo il lietissimo annunzio: il Santo Padre Pio XII, il 1° novembre, solennità di tutti i Santi, a conclusione del Congresso Internazionale Mariologico-Mariano (quasi tutto sulla R. di M.) avrebbe proclamato la festa liturgica della R. di M. L'undici ottobre veniva pubblicata l'Enciclica « Ad coeli Reginam » e il 1° novembre 1954, Pio XII, nella Basilica Vaticana, quasi a segno tangibile della Regalità così solennemente poco prima proclamata, incoronava con le sue auguste mani e con un nuovo preziosissimo diadema regale la veneratissima Immagine di Maria Santissima « Salus Populi Romani ».

4. *Ragioni Teologiche.* Anche la universale R. di M. si riallaccia a tutti i principii mariologici, sia a quello primario che a quelli secondari, ed è una logica esigenza dei medesimi.

1) In forza del *principio primario*, ossia, la *maternità universale*, sia verso Cristo che verso i cristiani, Maria deve appellarsi, in senso vero e proprio, Regina dell'universo.

a) Come *Madre di Cristo*, innanzitutto. Cristo infatti, l'Uomo-Dio, è vero Re dell'universo, Re per natura al quale è stato dato ogni potere in Cielo e in terra, ed è nato da Lei come Re; ne segue dunque che la Madre di Lui sia naturalmente Regina, in senso vero e proprio, per diritto stesso di natura. La regalità è una conseguenza di una tale maternità: una maternità regale. Ha osservato giustamente S. Bernardino da Siena: « Essere Madre di Dio è assai più che essere Signora delle creature di Dio. Questa seconda cosa infatti dipende dalla

prima, come il ramo dipende dalla radice» (*Serm. 3 de nomine Mariae*, Op. Omnia, t. 4, Lugduni 1550, p. 826).

b) Come *Madre dei cristiani*, mistici membri di Cristo Capo. Maria infatti, quale Corredentrice, insieme con Cristo Redentore, li ha rigenerati alla vita soprannaturale della grazia, perduta col peccato, ossia, li ha riconquistati, liberandoli dal dominio di Satana e rendendoli sudditi del regno di Cristo; conseguentemente, se Cristo, come Redentore, è Re per diritto di conquista, Maria, come Corredentrice, per lo stesso titolo, deve proclamarsi Regina.

2) Anche i *quattro principii secondari* esigono, a loro modo, la R. di M.

a) L'esige il *principio di singolarità* o trascendenza. In forza di tale principio, Maria — analogamente a Cristo — ha un primato di eccellenza su tutte le cose, poiché la dignità della sua persona — come ha rilevato S. Bernardino da Siena — «trascende tutta la dignità dei ministri e dei servi» (L. c., p. 826). Per questo la Chiesa, nelle Litanie Lauretane, l'appella «Regina» degli Angeli e di tutti i Santi, Patriarchi, Profeti, Martiri, Confessori, Vergini. Una tale Regalità di eccellenza (*ratione excellentiae*) dà alla Vergine un certo diritto alla regalità di potere (*ratione potestatis*) poiché il retto ordine esige che i superiori governino gl'inferiori, che i più degni (superiorità intrinseca) governino i meno degni (superiorità estrinseca).

b) L'esige il *principio di convenienza*. Si tratta — si noti bene — non già di una semplice convenienza (il cui opposto non è sconveniente) ma di una convenienza, per così dire, qualificata (il cui opposto è sconveniente). Sarebbe infatti sconveniente che la Madre di un Re non sia anche Regina, e che l'Associata del Re nella riconquista di un regno non sia partecipe della Regalità, ossia, del dominio su quel Regno.

c) L'esige il *principio di eminenza*. Tutto ciò che di più perfetto, di più degno si trova nel creato, si deve trovare anche, in qualche modo, in Maria. Orbene, tra le dignità del creato vi è anche quella di Regina, ossia, di Sposa e di Madre di un Re. Anche questa dignità e perfezione perciò si deve trovare in modo eminente in Maria. Tanto più che i Re e le Regine della terra non sono che semplici vicari e rappresentanti del Re e della Regina del cielo a loro soggetti, per cui Gesù è il Re dei re e Maria è la Regina delle regine. Ne segue anche che Cristo è molto più Re di tutti i re della terra, e Maria è molto più Regina di tutte le regine della terra. Maria non è suddita di Cristo Re, ma sua Associata.

d) L'esige il *principio di analogia* o somiglianza con Cristo. Le prerogative e la dignità di Maria sono analoghe alle prerogative e alla dignità di Cristo. Ne segue perciò che alla Regalità di Cristo corrisponda, analogamente, la R. di M. Ogni figlio, infatti, è come un'estensione di sua madre, come il frutto, in certo modo, è un'estensione dell'albero che lo produce. Madre e Figlio, Sposa e Sposo si rassomigliano. Il fulgore regale del Figlio si riflette interamente sulla Madre; quello dello Sposo sulla Sposa. Orbene, Maria è Madre di Cristo Re, ed è anche Sposa di Lui nella rigenerazione soprannaturale dell'umanità.

Ne segue perciò che Maria debba assomigliare a Cristo, suo Figlio e suo Sposo, anche nella dignità regale. Maria fu predestinata Regina insieme con Cristo Re dell'universo.

III. *Natura della R. di M.* 1. *Difficoltà della questione.* Altro è il *fatto*, ed altro è la *natura* del fatto. Il fatto è, per se stesso, facilmente conoscibile, mentre la natura di un fatto è molto difficile a conoscersi.

Ciò premesso, possiamo asserire, senza timore di esagerare, che, quanto più è chiaro il fatto della R. di M. (attestato in modo così imponente dalla Tradizione cristiana e dalla Liturgia), altrettanto oscura è la natura di un tale fatto. Nessuna meraviglia perciò se l'intelletto dei teologi ha dovuto travagliare non poco per scoprire la natura della R. di M., ed anche attualmente siamo ancora abbastanza lontani da una intesa comune. La questione, tuttavia, sembra ormai matura, specialmente dopo l'Enciclica Pontificia «Ad coeli Reginam».

2. *Sintesi storica della questione.* Giova molto, per giungere a farsi un'idea più o meno precisa della natura della R. di M., seguire passo passo gli sforzi laboriosi dei teologi nella soluzione di questo arduo problema.

Il merito di aver iniziato l'indagine sopra un sì nobile soggetto spetta al Dott. L. J. De Gruyter il quale, per primo, nel 1934, offrì alla Mariologia una monografia completa sulla R. di M. (De Gruyter L. J., *De Beata Maria Regina*, Boscoduci 1934). Il De Gruyter, olandese, forse sotto l'influsso del concetto di Regina del suo paese (la quale, in definitiva, non è altro che un Re

di sesso femminile, con tutti i poteri di un Re), presentava in Maria una Regina rivestita, come Cristo, di tutti i poteri di un Re, ossia, del potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, nell'intento di «dirigere la moltitudine di una società perfetta al suo fine comune» (*Op. cit.*, p. 144 ss.).

Su questa stessa via camminava, nello stesso anno 1934, il P. Ernesto Mura (*Le Corps Mystique du Christ*, t. II, c. X, p. 157 ss., Paris 1934) e nel 1936 il P. Gaspare Friethoff, O.P., (*De alma Socia Christi Mediatoris*, Romae 1936).

La prima reazione a questa corrente primitiva venne da parte del P. Congar O.P., in una recensione dell'opera del De Gruyter. Egli faceva osservare, e giustamente, che il concetto di Regina è ben distinto da quello di Re, poiché suppone funzioni molto diverse in relazione al bene comune dei popoli (Cfr. «Rev. Sc. Phil. et Théol.», 25 [1936] p. 761). Ma il P. Congar non si spingeva oltre.

Al P. Congar faceva eco il P. Barré, il quale sottolineava che il concetto di regalità «n'est pas univoque mais "analogue": la royauté d'un roi n'est pas identique à celle d'une reine — j'intends d'une Reine; Mère ou Épouse d'un Roi effectivement régnant — et la même définition ne peut convenir également à toutes deux. Sur un fond commun assez imprécis, viennent se greffer des divergences essentielles» (Barré, *Marie, Reine du Monde*, in «Boll. Soc. Franç. Ét. Mar.», a. 1937, p. 33). La regalità di una Madre o Sposa del Re (ossia, di una Regina) consisterebbe — secondo il P. Barré — nell'influsso ch'Ella esercita sul Re, col quale è strettamente congiunta; e questo influsso «s'exerce doublement: par son pouvoir d'intercession...; par son prestige personnel» (Art. cit., p. 34). Si tratterebbe perciò di una regalità che esercita il suo reale influsso più sul Re che sopra i suoi sudditi, almeno in modo diretto. Egli limita, infatti, l'influsso di Maria all'ordine morale, ossia, alla sola intercessione efficace, universale, materna; senza spingerlo all'ordine fisico strumentale (Ibid., p. 68).

Il P. Clemente Dillenschneider, pur accettando le posizioni del Padre Barré, vi aggiungeva un nuovo elemento: quello del *dominio* di Maria Regina su tutti i suoi sudditi, ossia, un vero potere legislativo costituito dal potere che esercita la Madre di Dio nell'ordine della grazia, poiché la legge del Nuovo Testamento, secondo S. Tommaso (*S. Th.*, I-II, q. 116, a. 1), non è altro che la grazia dello Spirito Santo (Dillenschneider Cl., C.SS.R., *De la souveraineté de Marie. Rapport de théologie dogmatique dans «Souveraineté de Marie»*. Congrès Marial de Boulognesurmer [juillet 1938], p. 126 ss.). Era questo un nuovo passo in avanti nella soluzione del problema della Regalità Mariana. Il P. Dillenschneider, tuttavia, limitava questo dominio di Maria sulla grazia al solo potere d'intercessione, poiché in questo soltanto Ella è autonoma, indipendente, mentre nella produzione della grazia e nella distribuzione della medesima Ella è dipendente da Cristo, come strumento subordinato di Lui. Giustamente perciò i PP. Franquesa e Sebastián facevano osservare che anche nella intercessione Maria è dipendente da Cristo e subordinata, in forza dell'associazione a Lui (Franquesa P. - Sebastián F., C.M.F., *Quaestiones de Regalitate Mariae*, «in Eph. Mar.» 5 [1955] p. 398).

Questi due Autori, inoltre, fanno osservare che il concetto di «Regina» differisce essenzialmente dal concetto di «Re». Il concetto di «Regina», tuttavia, dipende dal concetto di «Re»; per questo essi cercano di determinare, in primo luogo, il concetto di «Re», per passare poi a determinare quello di «Regina».

Ciò posto, dall'esame di alcuni testi di S. Tommaso (specialmente da quelli del «De regimine Principum») si deduce che due sono le note essenziali del concetto di «Re»: la prima è costituita dalla *eminenza* (o preminenza), ossia, dal primato su tutti i sudditi (elemento statico); la seconda, invece, è costituita dal *dominio* sui sudditi, onde dirigerli ad un fine comune (elemento dinamico, derivante da quello statico).

La prima nota essenziale è costituita dalla eminenza, ossia dal primato sugli altri, che — secondo i due sullodati autori — può essere metaforico o proprio; se è metaforico si ha una regalità metaforica (per es., la rosa è la regina dei fiori; il leone è il re della foresta); se invece è proprio, si ha una regalità propria (per es., il Re del Belgio). Senza questo primato, la regalità è inconcepibile.

La seconda nota essenziale, derivazione della prima, è costituita dal dominio che il re ha sui suoi sudditi. Questo dominio appartiene all'ordine morale e non già all'ordine fisico, poiché è col comando che egli dirige i sudditi al fine comune. Gli altri poteri (per es., quello coercitivo) non sono contenuti nel concetto di re.

Passando poi a determinare il concetto di « Regina », i due sullodati Autori mettono in risalto l'analogia che corre fra i due termini uomo-donna e re-regina. L'uomo e la donna — secondo il disegno del Creatore — si completano, sia fisicamente che psicologicamente, di modo che da entrambi risulta l'uomo completo, perfetto. Altrettanto si dica del binomio « Re-Regina »: sono due individui che, nel dirigere i loro sudditi al fine comune, si completano a vicenda, di modo che dalla loro unione ne risulta un unico principio totale perfetto di regime e di governo. In forza di questa intima unione della Regina al Re in quanto Re, la Regina viene ad essere partecipe della preminenza o primato del Re (elemento statico) e del dominio di Lui su tutti i sudditi (elemento dinamico), un dominio caratteristicamente materno (mentre quello del Re è caratteristicamente paterno). Il concetto di « Regina », perciò, è una derivazione ed una partecipazione del concetto di « Re ».

Si suole chiedere, fra i teologi, se il concetto di « Regina » includa o meno una vera, reale, immediata efficienza sui sudditi. I due sullodati Autori risolvono una tale questione in senso affermativo. Il concetto di « Regina » — essi dicono — « non solo non esclude, ma richiede una vera, reale efficienza sui sudditi, di modo che la Regina, dentro i limiti delle sue competenze specifiche, partecipa in pieno l'autorità, ossia, il regio dominio. « Non è contro, ma conforme alla natura delle cose che la Regina, insieme al Re, costituisca un principio di regime ».

A noi sembra che i due sullodati Autori siano riusciti a tracciare, sostanzialmente, la giusta via per giungere ad una soddisfacente soluzione della vessata questione considerata alla luce dell'Enciclica « Ad coeli Reginam », quantunque alcune loro espressioni o deduzioni ci siano apparse — come diremo — non del tutto esatte.

3. *Criteri per risolvere la questione.* Quattro criteri — così ci sembra — debbono guidarci nel risolvere l'arduo problema della natura della R. di M., ossia: 1) il titolo di « Regina » non è un puro » simbolo », ma ha un reale contenuto teologico; 2) determinazione del concetto o significato primordiale, fondamentale dei termini « Re » e « Regina »; 3) analogicità del termine « Regalità »; 4) distinzione tra i fondamenti e le note caratteristiche o essenzialidella « Regalità ».

1) *Il titolo di « Regina » non è un puro « simbolo », ma ha un reale contenuto teologico.* Innanzitutto occorre ammettere che il titolo di « Regina », dato dalla Chiesa a Maria, è un titolo che ha un reale contenuto teologico, come risulta con evidenza solare da tutta l'Enciclica « Ad coeli Reginam ». Appare perciò del tutto errata l'opinione espressa recentemente da un Professore di Teologia (*Le basi dogmatiche per costruire una vera devozione a Maria*, Trento 1954, pp. 58). Secondo costui la « R. di M. » (come la sua « Maternità spirituale ») non sarebbe altro che un *simbolo* e, per di più, medioevale, oggi quasi fuori di moda. La ragione poi con la quale si è voluta giustificare l'asserita vacuità del « simbolo » di Regina, è questa: Gesù è « l'unico nostro Signore e Padrone nel vero senso della parola ». Questa ragione però non tiene alcun conto tra ciò che è per essenza (esclusivo di Dio, del Creatore) e ciò che è per partecipazione. Per questo l'Enciclica asserisce che Maria « *partecipa* la dignità regale » di Cristo. Non si tratta perciò di un *simbolo* privo di realtà teologica, ma di un titolo pieno di significato, come pure pieno di gloria.

2) *Il concetto primordiale dei termini di « Re », « Regina ».* Occorre determinare bene, in secondo luogo, il concetto primordiale fondamentale, essenziale del termine « Re », « Regina », prescindendo cioè dalle varie accidentali forme giuridiche che ha rivestito attraverso i secoli (quale, per es., la forma repubblicana, nella quale il cosiddetto Presidente della Repubblica non è altro, in definitiva, che un « Re »). Occorre perciò prendere questo termine nel suo significato primordiale, fondamentale. Preso infatti in questo senso, il termine « Re » (come pure quello di « Presidente della Repubblica ») non dice altro che un Capo supremo di una moltitudine (in una società perfetta) e che perciò, come tale, ha due caratteristiche, ossia: 1) una preminenza o primato non solo di onore, ma anche di dominio su tutti gli altri membri della moltitudine; 2) un reale influsso su di loro, nell'intento di guidarli al fine comune della società.

Ciò posto, appare subito fuor di luogo l'obiezione secondo la quale il sistema monarchico è oggi fuor di moda (Cfr. « Eph. Mar. » 1 [1951] p. 529). Qui, infatti, non si fa questione di monarchia o di repubblica, ma di primato e di dominio sui popoli, ossia, di ciò che è comune alle due forme, sia alla monarchia che alla repubblica.

Né meno fuor di posto appare la illazione che alcuni avrebbero voluto fare dalla pro-

clamazione solenne della R. di M. fatta il 1° novembre 1954 da Pio XII: una preferenza cioè, da parte della Chiesa, della forma monarchica su quella rapubblicana. Questa illogica illazione venne sfatata dallo stesso Pontefice con queste parole pronunziate proprio in quel giorno memorando: «Meno ancora che quella del suo divin Figlio, la R. di M. non deve essere concepita in analogia con le realtà della vita politica moderna. Senza dubbio non si possono rappresentare le meraviglie del cielo che mediante le parole e le espressioni, ben imperfette, di linguaggio umano; ma ciò non significa punto che, per onorare Maria, si debba aderire ad una determinata forma di governo o ad una particolare struttura politica» (Cfr. «L'Osservatore Romano», 2-3 novembre 1954).

3) *Analogicità del termine «Regalità».* Occorre determinare bene, in terzo luogo, il ruolo importantissimo che ha l'analogia nella presente questione. Analogia, infatti, non è né univocità né equivocità (ossia, né identità né diversità), ma è somiglianza congiunta a dissomiglianza. Così, per esempio, il termine «ente» vien detto sia di Dio che delle creature, non già in senso univoco, ossia identico (poiché Iddio è ente per essenza, mentre le creature sono enti per partecipazione), e neppure in senso equivoco, ossia del tutto diverso (poiché sia Dio che le creature sono veri enti), ma soltanto in senso analogico (poiché si tratta di una somiglianza congiunta a dissomiglianza).

L'analogia quindi si ha quando il termine è comune, e la cosa espressa dal termine è la stessa, ma secondo una certa proporzione; così, per es., il termine «capo» si può dire, secondo una certa proporzione, sia del padre di famiglia sia del re di una nazione, fatte sempre però le debite proporzioni. In tale senso si verifica l'analogia fra la Regalità di Cristo e la R. di M. Il termine «regalità» è dato sia a Cristo che a Maria; ma la cosa significata dal nome (la eminenza o primato sui sudditi e il dominio su di loro) è bensì la stessa, ma secondo una certa proporzione, ossia, si tratta di una regalità materna, sponsale, di una regalità cioè propria della madre e della sposa del Re.

In forza, infatti, della sua associazione a Cristo Re, sia come Madre di Lui, sia come associata a Lui nella riconquista del genere umano caduto sotto la schiavitù del demonio (ossia nella rigenerazione soprannaturale dell'umanità), Maria è vera e propria Regina, ossia, è partecipe della Regalità di Cristo, suo Figlio e suo Sposo.

Procedendo in tal modo, si viene ad evitare l'errore di coloro i quali fanno della R. di M. una specie di *riproduzione* quasi *univoca*, un duplicato della Regalità di Cristo, mentre si tratta solo di una partecipazione della medesima, come la può partecipare una Madre e una Sposa del Re.

Si può dire che esiste pure una analogia di proporzionalità propria fra la R. di M. e la regalità delle regine della terra, ossia: come la regalità delle regine della terra è una partecipazione di quella dei re terreni, così la Regalità della Regina del cielo è una partecipazione di quella di Cristo, Re dei re. Procedendo in tal modo si viene ad evitare il pericolo di fare di Maria Regina una specie di doppione delle regine della terra. Tra le due regalità infatti vi è una distanza moralmente infinita.

La natura perciò della R. di M. va determinata analogamente alla natura della Regalità di Cristo (della quale è una partecipazione) e non già analogamente alla natura della regalità delle regine della terra. Così si è espresso Pio XII: «È certo che in senso *pieno, proprio ed assoluto*, soltanto Gesù Cristo, Dio e Uomo, è Re; tuttavia, anche Maria, sia come Madre di Cristo Dio, sia come socia nell'opera del divin Redentore... ne *partecipa* la dignità regale, sia pure in maniera limitata e analogica» (Cfr. Encicl., n. 14).

La R. di M. quindi non è una diminuzione della Regalità di Cristo, come la regalità di una regina della terra non è una diminuzione della regalità del proprio sposo. Altrettanto si può dire della efficienza di Dio e di quella delle creature. Iddio, comunicando la sua efficienza alle creature, non viene affatto a diminuire la sua.

4) *Distinzione tra i fondamenti e le note caratteristiche della R. di M.* Occorre distinguere bene, in quarto luogo, tra i fondamenti della Regalità e le note caratteristiche, essenziali della medesima.

Non pochi teologi, infatti, confondono queste due cose nettamente distinte (quantunque strettamente congiunte), identificando le note caratteristiche costituenti la natura della R. di M. con i titoli o i fondamenti dogmatici della medesima.

I *fondamenti* della R. di M., secondo l'Enciclica (Cfr. nn. 12, 13), sono due: la maternità divina e l'unione con Cristo nell'opera del

nostro riscatto; o, se si vuole, l'associazione di Maria a Cristo Re sia in forza della sua maternità divina, sia in forza della sua cooperazione a tutta l'opera della nostra salvezza. L'Enciclica su ciò è assai chiara ed esplicita: « Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la Beatissima Vergine è Regina, non solo perché Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo ». E più in giù, ricalcando questi due titoli, dice: « Anche Maria, sia come Madre di Cristo Dio, sia come socia del divin Redentore, e nella lotta coi nemici e nel trionfo ripotato su tutti, ne partecipa la dignità regale ».

Ancora: « La Beatissima Vergine si deve proclamare Regina non soltanto per la maternità divina, ma anche per la parte singolare che, per volontà di Dio, ebbe nell'opera della nostra eterna salvezza ».

Due perciò sono i fondamenti dogmatici o i titoli della R. di M.: la Maternità divina e la Corredenzione.

I costitutivi invece della medesima Regalità sono — come vedremo — tre: ossia, preminenza regale, potenza regale o dominio, efficacia di intercessione. Sono queste le tre doti o caratteristiche regali derivanti (e perciò distinte) — secondo l'Enciclica — dall'intima unione o associazione di Maria a Cristo.

Va poi da sè che la R. di M. come qualsiasi altra regalità, è una funzione sociale, anzi la suprema funzione sociale che armonizza in pieno con la sua Maternità universale (la maternità del Cristo totale, capo e membra) e con la sua Mediazione universale.

4. *Soluzione della questione.* Sulla Maternità divina e sulla Corredenzione, dunque, come su due incrollabili basi, o colonne, poggia il regale diadema di Maria. Ce lo insegna l'Enciclica « Ad coeli Reginam ». Dopo aver parlato dell'associazione di Maria a Cristo Dio quale Madre e quale Corredentrice, Pio XII prosegue (Cfr. n. 14): « Da questa unione [di Maria] con Cristo Re [quale Madre e Corredentrice] *deriva* a Lei tale splendida preminenza da superare l'eccellenza di tutte le cose create; da questa stessa unione con Cristo nasce quella regale potenza, per cui Ella può dispensare i tesori del regno del divin Redentore; infine, dalla stessa unione con Cristo ha origine l'inesauribile efficacia della sua intercessione presso il Figlio e presso il Padre ».

È chiaro: dall'unione di Maria con Cristo (quale Madre di Lui e quale Corredentrice con Lui) derivano tre cose: 1) una *preminenza*, ossia, un *primato regale* su tutte le altre creature; 2) una *potenza regale* o dominio su tutti i suoi sudditi; 3) una efficacia inesauribile d'intercessione, propria di una Regina presso il Re.

Ecco dunque le tre note caratteristiche, essenziali, della R. di M. derivanti (e perciò ben distinte) dalla Maternità divina e dall'Associazione all'opera della Redenzione. Ecco, in breve, la vera e propria natura della Regalità di Maria.

L'Enciclica non si limita ad enunciare le tre note caratteristiche che costituiscono la R. di M., ma si spinge fino ad illustrarle in modo luminoso.

1) *Preminenza regale.* Questa prima nota caratteristica della R. di M. così viene illustrata dall'Enciclica (Cfr. n. 15): « Nessun dubbio pertanto, che Maria sopravanzi in dignità tutta la creazione e abbia su tutti il primato, dopo il suo Figliolo ». « Tu... — canta S. Sofronio — di gran lunga sopravanzi ogni creatura... Che cosa può esistere di più elevato di tale grazia, che per volontà divina tu sola hai avuto in sorte? » (*In Annunciationem B. M. V.*, PG 87, 3238d; 3242a). Al quale canto S. Germano aggiunge questa lode: « La tua onorifica dignità ti pone al disopra di tutta la creazione: la tua sublimità ti fa superiore agli angeli » (*Hom. II in Dormit. B. V. M.*, PG 96, 715a).

Asserito il fatto della « preminenza » o « primato » regale di Maria sopra tutte le creature, Pio XII passa a dimostrarlo dall'abbondanza della grazia, la quale, fin dal primo istante della esistenza, superò quella di tutti gli Angeli e Santi presi insieme. Dice (Cfr. n. 16): « Per aiutarci a comprendere la sublime dignità che la Madre di Dio ha raggiunto al disopra di tutte le creature, giova ripensare che la Santissima Vergine, fin dal primo istante del suo concepimento, fu ricolma di tale abbondanza di grazie, da superare la grazia di tutti i Santi. Onde — come scrisse il Nostro Predecessore Pio IX, di felice memoria, nella Lettera Apostolica " Ineffabilis Deus ": — " Dio *ineffabile* ha con tanta munificenza arricchito Maria con l'abbondanza di doni celesti, tratti dal tesoro della divinità, di gran lunga al di sopra degli Angeli e di tutti i Santi, che Ella, del tutto immune da ogni macchia di peccato, in tutta la bellezza e perfezione, avesse tale pienezza d'in-

nocenza e di santità che non se ne può pensare una più grande al disotto di Dio e che all'infuori di Dio nessuno mai riuscirà a comprendere " ».

La ragione suprema di questo primato va ricercata nel fatto dell'appartenenza di Maria all'ordine ipostatico, che è l'ordine supremo, trascendente non solo l'ordine di natura (ordinato alla grazia), ma anche quello della grazia e della conseguente gloria. Quale Madre del Creatore e Signore di tutte le cose, Ella sta, necessariamente, prima e al di sopra di tutte. Ella è la vetta dell'universo creato: sopra di Lei vi è uno solo, Dio, al disotto di Lei vi sono tutte le altre cose.

2) *Potenza regale.* In forza della sua potestà regale, Maria ha un vero e proprio dominio, un vero influsso (insieme con Cristo e subordinatamente a Lui) su tutte le cose create, su tutti i suoi sudditi.

Ce lo insegna l'Enciclica (Cfr. n. 17): « Inoltre la Beata Vergine non ha avuto soltanto il supremo grado, dopo Cristo, dell'eccellenza e della perfezione, ma anche una partecipazione di quell'influsso, con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini. Se infatti il Verbo opera i miracoli e infonde la grazia per mezzo dell'Umanità che ha assunto, se si serve dei Sacramenti, dei suoi Santi, come strumenti per la salvezza delle anime, perché non può servirsi dell'ufficio e dell'opera della Madre sua Santissima per distribuire a noi i frutti della Redenzione? " Con animo veramente materno — così dice il predecessore Nostro Pio IX di s. mem. — trattando l'affare della nostra salute, Ella è sollecita di tutto il genere umano, essendo costituita dal Signore Regina del Cielo e della terra ed esaltata sopra tutti i Cori degli Angeli e sopra tutti i gradi dei Santi in Cielo, stando alla destra del suo unigenito Figlio, Gesù Cristo, Signor Nostro, con le sue materne suppliche impetra efficacemente, ottiene quanto chiede, né può rimanere inesaudita ". A questo proposito l'altro Predecessore Nostro di fel. mem. Leone XIII, dichiarò che alla Beata Vergine Maria è stato concesso un potere " quasi immenso " nell'elargizione delle grazie; e S. Pio X aggiunge che Maria compie questo suo ufficio " come per diritto materno ". Godano dunque tutti i fedeli cristiani di sottomettersi all'impero della Vergine Madre di Dio, la quale, mentre dispone di un potere regale, arde di materno amore ».

Altrettanto affermava lo stesso Pontefice Pio XII nel discorso del 1° novembre 1954: « La R. di M. è una realtà ultra terrena, che però, al tempo stesso, penetra nel più intimo dei cuori e li tocca nella loro essenza profonda, in ciò che essi hanno di spirituale e di immortale » (Cfr. « L'Osservatore Romano », 2-3 novembre 1954).

Oltre dunque al primato su tutti, Maria partecipa anche il dominio, l'influsso diretto di Cristo su tutti. Essa è la causa fisica strumentale di Cristo nel distribuire direttamente a tutti gli uomini i frutti della Redenzione, ossia, la grazia in tutta l'estensione del termine: grazia abituale, attuale (ossia luce per l'intelletto, forza per la volontà), ecc. In tal modo, insieme a Cristo, Ella regna su tutto e su tutti e, in modo particolare, su ciò che vi è di più alto negli uomini: l'intelletto e la volontà.

3) *Efficacia di intercessione.* Questa terza nota caratteristica della R. di M. — alla quale alcuni vorrebbero quasi ridurre la natura della medesima — esprime la potenza della Regina sul Cuore del Re. La sua è una intercessione da Regina.

Anche di questo terzo elemento costitutivo della R. di M. la Enciclica « Ad coeli Reginam » parla in modo assai chiaro (Cfr. n. 14): « ... Infine, dalla stessa unione con Cristo ha origine l'inesauribile efficacia della sua materna intercessione presso il Figlio e presso il Padre... ». Partecipa perciò l'inesauribile efficacia della intercessione del Figlio, il quale, nel regno della gloria ci viene presentato da S. Giovanni " semper vivens ad interpellandum pro nobis ". E come il Padre non può non esaudire il Figlio " ... exhauditus est pro sua reverentia ", così Maria viene anch'essa esaudita " « pro sua reverentia " ».

Dalle tre note caratteristiche della R. di M. da noi esposte, insieme alla natura, risplende pure « il sommo fastigio della dignità regale della Madre di Dio ».

BIBL.: Una Bibl. sostanzialmente completa sulla R. di M. si può trovare presso Du Manoir, V, pp. 1072-1079. Oltre al De Gruyter, già citato, sono degni di particolare attenzione i seguenti: LUIS A., C.SS.R., *La realeza de María*, Madrid 1942; GEENEN G., O.P., *Maria Konigin*, Anversa 1944; ID., *La realeza de María en los últimos veinte años*, in « Est. mar. » 11 (1951) pp. 221-251; sono stati dedicati interamente alla R. di M. i seguenti voll.: il vol. IV (1945) di *Est. Mar.*; il vol. IV (1953) di *Mar.-St.*; il vol. XII di *Virgo Immaculata*; il vol. *La Royauté de l'Immaculée*, Ottawa 1957; il vol. V (1959) di *Maria et Ecclesia*. Anche buona parte del vol. III di *Alma Socia Christi* è dedicato alla

R di M.; AUTORI VARI, *Maria Regina Praesentissima* (Atti del Congr. Sac. Mar. di Bologna, 10-12 settembre 1956), Roma 1958.

«REGINA COELI». — Antifona mariana di ignoto autore, attribuita a Gregorio V (sec. X). Consta di quattro stichi, ai quali è aggiunto il grido di esultanza «Alleluia». Anticamente fu usata come antifona processionale, poi come antifona pasquale al «Benedictus» ed al «Magnificat» e, infine, come antifona finale dell'Ufficio divino (dapprima presso i Francescani e poi, nel 1350, sotto Clemente VI, nel Breviario della Curia Romana). Viene recitata durante il tempo pasquale (dalla Compieta del Sabato Santo fino a Nona del sabato dopo la Pentecoste). Benedetto XIV dispose che la «R.C.» venisse recitata, in luogo dell'«Angelus Domini», durante tutto il tempo pasquale (20 aprile 1842; Cfr. AAS 25 [1933] pp. 71-72).

La melodia originale gregoriana è del sec. X; quella oggi in uso è del sec. XIII; questa stessa, nella sua forma semplificata, è del sec. XVII.

BIBL.: TROMBELLI G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibito*, Dissert. X, in Bourassé, IV, col. 311-336; 111, col. 652-655; XIII, col. 1189; AN., *Antienne Pascale à la S.te Vierge (R. C.)*, in «Rev. du chant grégor.» 1 (1892-93) pp. 103-105; THURSTON H., *The R. C.*, in «The Month» 21 (1913, 1) pp. 384-388.

RELIQUIE MARIANE. — Nella Chiesa Cattolica si chiamano «reliquie» i corpi, le ossa, le ceneri, le vesti, ecc. dei Santi.

Numerose sono le cosiddette R. M. Di queste molte non sono, evidentemente, autentiche. Di altre è difficile provare l'autenticità. Qualcuna soltanto può dirsi autentica.

Si deve tener presente che, secondo il Concilio di Trento (Sess. XV del 3 e 5 dicembre 1563), alle «reliquie» è dovuto un culto «relativo» alla persona venerata, quasi sussidio della pietà cristiana. Lo stesso Concilio proibiva che si ricevessero nuove reliquie senza il riconoscimento e l'approvazione del Vescovo. Secondo poi il CJC, se una reliquia è certamente non autentica, dev'essere prudentemente sottratta al culto dei fedeli (can. 1284); l'antichità però di una reliquia è per se stessa un indizio di autenticità.

BIBL.: CAMPANA E., *Maria nel Culto Cattolico*. Ed. II, Torino 1944; PICCARI, T., *R.M.*, in «Enc. Mar. Theotócos», pp. 581-592 (con ampia bibliografia).

REMIGIO di AUXERRE. — Monaco benedettino del sec. X. Ha lasciato alcune Omelie sulla Vergine (PL 131, 886 ss.).

REPUBBLICA DOMINICANA. — Una delle sue più antiche città (nel 1511 era sede episcopale) porta il nome della Madonna: è la Concepción de la Vega.

Nella metropoli Santo Domingo (oggi Ciudad Trujillo) è molto venerata la Madonna della Mercede. A Porto Principe, invece, è veneratissima la Madonna del Perpetuo Soccorso che, nel 1881, liberò la città da una gravissima epidemia. Ma la devozione mariana più popolare e più sentita nella R.D. (ed anche in Haiti) è quella di N. S. d'Altagracia nella città d'Higuey, che risale ai primi Spagnoli che penetrarono nell'isola. Il 15 agosto 1922 l'immagine di N. S. d'Altagracia fu solennemente incoronata, in nome di Benedetto XV, nella chiesa metropolitana di Santo Domingo, dove era stata trasportata da Higuey.

BIBL.: CABON A., *Le Culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, presso Du Manoir, V, Parigi 1958, pp. 308-313.

RICCARDO da S. LORENZO. — Scrittore Mariano della prima metà del sec. XIII, nato, probabilmente, a Saint-Laurent presso Can in Piccardia e morto verso il 1260. Fu Canonico, Arcidiacono e Penitenziere della Cattedrale di Rouen (Cfr. Daunou, *R. de. S. L.*, in «Histoire Littéraire de France», t. XIX, Parigi 1838, p. 23). Oltre a vari scritti di indole ascetica ed omiletica, ha lasciato tre discorsi «*De B. Maria V.*» (ed. Douai 1625) ed un «*Mariale*» *seu De Laudibus B. Mariae V. libri XII* anonimo, falsamente attribuito a Giacomo da Varazze O.P., ad un certo Ugo Minorita, a Bernardino de Bustis O.F.M. Obs., e specialmente a S. Alberto Magno, per cui il P. Jammy O.P., nel 1651, e il Borgnet, nel 1890, lo pubblicarono tra le opere del S. Dottore.

L'opera consta di 12 libri, preceduti da due brevi Prologhi: L. I. *In quo exponitur Angelica salutatio* (ed. Borgnet, pp. 4-57) in sette capitoli. L. II. *Quomodo Maria servivit nobis in singulis membris et sensibus suis* (pp. 58-138) in sette capitoli illustranti la devozione verso Maria. L. III. *De duodecim privilegiis B. Mariae V.* (pp. 139-164) diviso in undici capitoli (Libro pubblicato anche da Bourassé, vol. VIII, pp. 263-290). L. IV. *De virtutibus Mariae* (pp. 166-175)

in trentacinque capitoli. L. V. *De pulchritudine Mariae* (pp. 273-319) in due capitoli (bellezza fisica e bellezza morale). L. VI. *De appelationibus Mariae* (pp. 320-360) in tredici capitoli. L. VII. *Quomodo Maria designatur per coelestia et superiora* (pp. 301-371) in dodici capitoli. L. VIII. *De his quae pertinent ad terram et possunt figurare Mariam* (pp. 400-421) in otto capitoli. L. IX. *De receptaculis aquarum, quae possunt figurare Mariam* (pp. 422-446) in ventuno capitoli. L. X. *De edificiis quibus Maria figuratur in Biblia* (pp. 447-538) in trentun capitoli. L. XI. *De munitionibus et navigiis quae possunt signare Mariam* (pp. 539-599) in nove capitoli. L. XII. *De Horto concluso cui sponsus comparat Mariam in Canticis* (pp. 600-841) in sette lunghi capitoli, suddivisi in molti paragrafi.

I primi sei libri costituiscono una piccola *Summa di Mariologia*; gli altri sei, invece, costituiscono una specie di «Simbolismo mariano» ove vengono illustrati molti simboli mariani presi dal cielo, dalla terra, dal mare, dagli edifici biblici, dall'arte bellica e dall'arte nautica, dall'«Orto chiuso» del Cantico dei Cantici. I primi sei libri sono d'indole speculativa e si dirigono all'intelletto, con l'intento di far «conoscere» Maria; gli altri sei, invece, sono piuttosto d'indole pratica, diretti alla volontà, con l'intento di far «amare» Maria.

L'Opera, scritta perché «pregato dai suoi amici Cistercensi, monaci e monache», è la prima e più vasta esposizione sistematica che abbia avuto la Mariologia fino al secolo XIII. L'Autore elabora e sintetizza i molti materiali forniti dai secoli che l'hanno preceduto e fa, per così dire, il punto sulla Mariologia del suo secolo, negando l'Immacolata Concezione. Ha influito molto sui mariologi posteriori, in modo tutto particolare sull'Autore del *Mariale* attribuito a S. Alberto M., su Raimondo Giordano (v.) (il quale, nelle sue *Contemplationes de B. Virgine*, riproduce, si può dire, sostanzialmente l'opera di Riccardo, mettendo in forma di preghiera ciò che Riccardo pone in forma espositiva), su Mombaer Giovanni (v.), su Novarino Luigi (v.), su Teofilo Raynaud (v.) e su S. Alfonso M. de Liguori (v.).

BIBL.: CLARIZIO F., *Mariologia di R. da S. L.* (tesi di laurea difesa nel 1948 alla Pont. Univ. Gregoriana); COLASANTI G. M., O.F.M. Conv., *La Corredenzione Mariana nel «De Laudibus B. M. V.» di R. da S. L.*, in «Marianum» 19 (1957) pp. 335-371; ID., *Maternità spirituale, Assunzione e Regalità di Maria SS. secondo R. da S. L.*, in «Miscell. Franc.» 58 (1958) pp. 3-35; ID., *Maria Maestra di virtù e di verità secondo il «De Laudibus B. M. V.» (sec. XIII) di R. da S. L.*, in «Palestra del Clero» 37 (1958) pp. 1224-9; ID., *Il parallelismo Eva-Maria nel «De Laudibus B. M. V.» di R. da S. L.*, in «Marianum» 21 (1959) pp. 222-30; ADAMANTINO E., *Il consenso di Maria all'opera della Redenzione secondo R. da S. L.* (Estr. di tesi di laurea), Lecce 1959, pp. 40; ID., *Alcuni aspetti della missione salvifica di Maria, in R. da S. L.* (tesi di laurea difesa nel 1958 nella Pont. Fac. Teol. «S. Luigi» di Posillipo-Napoli).

RICCARDO di STADELL. — Cistercense, Abate di Dore (1305-1346). È autore di un «Tractatus super salutationem Angelicam», 42 discorsi che incominciano con «Ave Maria» (Talbot H., *Richard Stadell, abbot of Dore*, in «Downside Review», a. 1943).

RICCARDO di S. VITTORE. — Teologo e mistico del sec. XII. D'origine, forse, scozzese, fu Canonico Regolare di S. Vittore in Parigi. Nel 1159 era vice-Priore, e tre anni dopo Priore, fino alla morte, avvenuta nel 1173. La sua produzione è copiosa (PL, vol. 196).

Appartengono a R. di S. V. i seguenti discorsi: 1) *Sermo 4 in Nativ. B. M.* (PL 171, 907d-911a); 2) *Sermo 9 in Concept. Virg.* (PL 177, 918b-920a); 3) *Sermo 18 in Annunt.* (PL 177, 933a-934d); 4) *Sermo 33 in Annunt.* (PL 177, 974b-979d); 5) *Sermo 34 in Nativ. B. M.* (PL 177, 979d-981d); 6) *Sermo 41 in Purific.* (PL 177, 1006c-1009b); 7) *Sermo 47 in Assumpt.* (PL 177, 1026c-1029b); 8) *Sermo 55 in Festo B. M.* (PL 177, 1060b-1063c); 9) *Sermo 65 in Nativ. B. M.* (PL 177, 1102d-1105d); 10) *Sermo 90 in Purific. B. M.* (PL 177, 1181d-1183b). V. Chatillon, *Le contenu, l'authenticité et la date du Liber exceptionum et des Sermones centum de R. de S. V.*, in «Rev. d'Asc. et Myst.» 25 (1949) pp. 299-305.

Parla di Maria anche nei frammenti seguenti, falsamente attribuiti ad Ugone da S. V.: 1) 6, 14 *De tribus supplicationibus* (PL 177, 817d-819a); 2) 6, 27 *Quod multiplici ratione Maria dicatur virga* (PL 177, 826c-827c); 3) 6, 28 *De matre et puero in Aegyptum profugis* (PL 177, 827c-830a).

BIBL.: S GE A., in Du Manoir II, 686-693.

RIPARAZIONE MARIANA. — I. *In che cosa consista.* La R. M. consiste nel restituire a Maria, mediante atti ed opere riparatrici, quell'onore, quella gloria che le è stata tolta e le è continuamente sottratta da tanti peccatori con le loro offese.

Essa è basata sul dogma della « Comunione dei Santi », in forza del quale tutti i fedeli, formando un solo Corpo mistico in Cristo, che è il Capo, profittano di tutto il bene che è stato fatto e si fa nel Corpo stesso dai vari suoi membri. Conseguentemente, le nostre opere buone, le nostre riparazioni, unite a quelle del nostro Capo, Cristo, hanno un'efficacia veramente divina non solo *per noi*, che le compiamo, ma anche *per gli altri*, ai quali noi, con tale mezzo, possiamo ottenere grazia e salvezza.

II. *Su che cosa si fonda.* La Riparazione a Maria si fonda sui titoli di Maria al rispetto, all'amore, alla gratitudine universale, vale a dire, sui titoli di madre nostra, di Regina della terra e del cielo e di Benefattrice.

III. *Quanto sia necessaria.* Quanti e quanto gravi sono gl'insulti che sono stati arrecati e che si arrecano di continuo a Maria sia da parte di eretici che da parte di tanti cattivi cristiani non è difficile comprenderlo.

Gli eretici hanno negato e continuano a negare i singolari privilegi dei quali la Vergine è stata arricchita da Dio. Nestorio negò la sua Divina Maternità, Elvidio e Gioviniano la sua verginale purezza (v. Eresie mariane).

A gli oltraggi degli eretici, si aggiungono quelli arrecati di continuo a Maria, con la bestemmia diretta contro di Lei, con atti sacrileghi da parte di tanti nei quali non è difficile ravvisare la « razza del serpente » (Gn 3, 15).

IV. *Storia della R. M.* Fin dagli inizi del secolo scorso il ven. P. Pietro Giuseppe Picot de Clorivière S.J. (1735-1820) fondava l'Istituto delle « Figlie del Cuore di Maria » che, fra i suoi principali scopi, aveva anche quello di riparare le offese arrecate a Maria (v. Clorivière).

Verso la fine del secolo scorso, la Serva di Dio Maria Dolores Inglese, delle Serve di Maria « Riparatrici », non senza ispirazione divina, istituiva l'Opera della R. M., imperniata: 1) sulla *Comunione riparatrice* e l'Ora di Adorazione riparatrice nel primo sabato del mese; 2) sull'offerta quotidiana delle proprie occupazioni e delle proprie pene in spirito di riparazione (Cfr. Roschini G., *Con Maria e per Maria. Cenni Biografici della S. d. D. Suor M. Dolores Inglese delle Serve di Maria Riparatrici*, Rovigo 1945). L'opera, che è come l'anima dell'Istituto, ha compiuto rapidi progressi ed ha prodotto mirabili frutti. È noto come fra le richieste della Vergine ai tre fortunati pastorelli di Fàtima, vi sia anche la riparazione mediante i modi ispirati a Suor M. Dolores.

Nel 1932 sorgeva a Venezia, per opera del Prof. Luigi Picchini (il quale poi, nel 1947 l'affidava all'Ordine dei Frati Minori) la « Pia Pratica Espiatoria Mariana » per il mese di Maggio. Essa consiste nel consacrare un giorno del mese di maggio (di libera scelta) alla riparazione delle bestemmie contro la Madonna. Anche questa iniziativa è stata accolta con molto favore.

Nell'Anno Mariano 1954, Pio XII, per iniziativa della Pont. Commissione Centrale da Lui istituita, indiceva una giornata Mariana mondiale di riparazione alla Madonna.

BIBL.: Roschini G., *La R. M. Dottrina e pratica*, Rovigo 1942, 130 pp; Barban B., O.F.M., *Consoliamo il Cuore Immac. di Maria. Programma e metodo per la pia pratica espiatoria mariana*, Venezia 1952, 35 pp.; Fernando M. da Riese Pio X, O.F.M. Cap., *L'ha chiesto la Madre!* (Dottrina della R. M.), Rovigo, I.P.A.G. [1954] 255 pp.; Rivera A., C.M.F., *La reparación en la devoción al Inmaculado Corazón de María*, in « Alma Socia Christi » VI, 2, pp. 157-170; Sparks T., O P., *Riparazione al Cuore Imm. di Maria* [Roma, S. Sabina, 1955].

ROBERTO d'ARBRISSEL († 1117). —

Fu fondatore dell'Ordine di Fontévraud, d'ispirazione benedettina, posto sotto la protezione di Maria e di S. Giovanni Evangelista. Egli ebbe ed attuò l'idea dei cosiddetti monasteri abbinati, ossia: il monastero degli uomini era sempre affiancato da un altro per le donne. La Superiora, poi, delle donne, veniva considerata come capo anche del monastero maschile, e ciò veniva fatto in ossequio alla Vergine, alla sottomissione di Gesù a Lei ed in ricordo delle parole di Gesù Crocifisso: « Ecco la Madre tua ».

BIBL.: *Histoire de l'Ordre de Fontévraud*, Aug. 1911; Verny L., *Les saints de France du premier au treizième siècle*, Parigi-Lilla 1932, p. 435.

RODOLFO di ESCURES o TURBINE († 1122). —

Fu Abate prima a Séez (in Normandia) e poi, nel 1114 successore di S. Anselmo nella sede di Canterbury (Cfr. Ralph d'Escures, in *Dictionary of National Biography*, XVI, 654-658). È autore di una *Omelia sull'Assunzione* (nell'Omiliario di Paolo Diacono, PL 95, 1505-1508), falsamente attribuita a S. Anselmo (Cfr. Wilmart A., O.S.B, *Les homélies attribuées à S. Anselme*, in « Archives d'hist. doctrinale

et littéraire du M. Age » 2 [1927] pp. 5-29). In essa viene sviluppato il tema della vita attiva e contemplativa esercitata da Maria.

BIBL.: MAROCCO G., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) pp. 414-416.

ROMA. — Roma come è stata ed è il centro propulsore del culto cristiano, così è stata ed è il centro propulsore del culto mariano.

La devozione di R. per Maria ha lasciato — si può dire — in ogni secolo della sua quasi bimillenaria storia cristiana, monumenti di vario genere, letterari, artistici, liturgici.

In R., nelle sue catacombe, troviamo le più antiche pitture di Maria, a cominciare dalla Madonna del Cimitero di Priscilla che risale al secolo II. Nello stesso cimitero di Priscilla — che è il più antico dei cimiteri cristiani poiché risale all'età apostolica — nella cappella greca, v'è un'altra pittura in cui Maria viene additata da un Vescovo ad una vergine cristiana come modello da imitare. Degna di considerazione è anche un'immagine del sec. IV, in forma di orante, che si ammira in un arcosolio del cimitero maggiore di S. Agnese. Altre immagini, nei vari cimiteri ed in vari secoli, ci presentano la scena della venuta dei Magi, l'Annunciazione ecc.

Non appena, dopo l'editto di Costantino (a. 313), la Chiesa Romana poté passare dalle tenebre delle catacombe alla luce del sole, incominciò ad innalzare alla Vergine ricchi templi, superbe basiliche. Basti ricordare S. Maria Maggiore, S. Maria Antiqua, S. Maria in Trastevere ecc. Oltre quattrocento sono state le chiese, ricche di fede, di storia e di arte, dedicate da R., attraverso i secoli, a Maria, senza comprendere in questo numero le innumerevoli cappelle private appartenenti ai vari Istituti religiosi, sia maschili che femminili. Alcune di esse furono erette sul luogo ove sorgevano edifici pagani, quali, per es., S. Maria Antiqua, sorta vicino al tempio di Vesta, ove si ha il ciclo più completo di antiche pitture rappresentanti la vita di Maria; S. Maria in « Ara coeli » sorta sulle rovine del tempio di Giunone; S. Maria in Cosmedin costruita (secolo VI) sul tempio di Cerere, S. Maria Nova, eretta nel sec. X su due templi pagani. Altre hanno desunto i loro titoli dalla topografia (per es., S. Maria in via Lata, in Campo Santo, in Campo Marzio, in Monticelli ecc.). Alcune sono chiese votive (per es., S. Maria della Pace, S. Maria in Campitelli, eretta in seguito al voto fatto nel 1656 per la cessazione della peste ecc.); altre sono dovute all'iniziativa delle Corporazioni (per es., S. Maria dell'Orto ecc.). Vi sono, inoltre, chiese titolari (per es. S. Maria dei Sette Dolori, S. Maria del Sufragio ecc.); regionali (per es., S. Maria della Pietà dei Bergamaschi, S. Maria d'Itria dei Siciliani ecc.); nazionali (per es., S. Maria dell'Anima, dei tedeschi ecc.; S. Maria di Monserrato degli Spagnoli ecc.). Attualmente vi sono in R. non meno di 115 chiese mariane.

In R., poco prima del sec. VIII, e poi da R. in tutto l'Occidente sbocciavano ben quattro feste liturgiche in onore di Maria: l'Annunciazione, la Purificazione, la Natività di Maria e la Dormizione o Assunzione. In occasione di queste quattro feste, Papa Sergio I stabilì che il popolo romano « con gran pompa », dalla chiesa di S. Adriano al foro si fosse recato processionalmente alla chiesa di S. Maria Maggiore (*Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, t. I, p. 376) ove veniva celebrata dal Papa la Messa stazionale. Leone IV, verso l'847, stabiliva che la festa dell'Assunzione in R., fosse preceduta dalla veglia solenne (vigilia) del clero e del popolo nella basilica di S. Maria Maggiore; per l'ottava poi prescrisse che la *stazione* venisse celebrata nella basilica major eretta da Sisto III, fuori della porta tiburtina, dinanzi all'abside della Basilica Costantiniana di S. Lorenzo. In seguito il rito vigiliare composto di solenni processioni alle quali, insieme al Papa, prendevano parte il Clero e tutto il popolo. ebbe un tale sviluppo da divenire una delle più grandiose e caratteristiche solennità di R. medioevale. Essa viene descritta in tutti i suoi particolari nell'*Ordo Romanus* di Benedetto, canonico di S. Pietro, del sec. XII. Nei secoli XIV e XV la pompa di questa solennità raggiunse proporzioni fantastiche. La immagine del SS. Salvatore, dal Laterano veniva solennemente trasportata a S. Maria Maggiore. Vi interveniva tutta la Città. Oltre al Papa coi Cardinali, al Senato, ai Conservatori ed ai Magistrati dell'Urbe, vi partecipavano solennemente tutte le quaranta Corporazioni delle Arti. Ognuna portava un enorme doppiere di cera di 500 libbre, collocato sopra un'artistica macchina di legno scortata da otto ed anche da dodici persone ben robuste. I Romani chiamavano questa processione « la visita del Salvatore alla Madre sua ». Mentre la Sacra Icone del

Salvatore saliva le pendici dell'Esquilino, l'immagine di S. Maria Maggiore usciva dal Tempio e le si recava incontro. In seguito, S. Pio V, per ovviare a gravi inconvenienti, si vide costretto a sospendere la processione. Fu ripresa sotto Pio IX e poi nell'Anno Santo del 1925 e nel 1931.

La singolare devozione verso la Madre di Dio, ha spinto in ogni tempo i Romani ad arricchire d'immagini la città. Se ne contano circa 20.000, non poche delle quali, con molta probabilità, emigrate a R. dall'Oriente durante la persecuzione iconoclasta. L'*Ordo Romanus* ci fa sapere che nel sec. XII, per la festa della Purificazione e dell'Annunciazione, si portavano solennemente in processione ben diciotto Icone della Vergine, sostenute dai diaconi in mezzo ai doppieri accesi.

Altra cosa degna di rilievo è costituita dalle edicole mariane — le cosiddette « Madonnelle » — che adornano le strade e le piazze di R.; verso la metà del secolo scorso se ne contavano 1421.

Una forma del tutto romana di devozione a Maria è il turno mensile dei più celebri Santuari mariani dell'Urbe; in essi (sono 31) nel giorno stabilito, vengono esposte le relative immagini mariane in modo che ogni giorno, per un mese intero, i fedeli possono visitare un'immagine di Maria.

Né va dimenticata la liberazione di R. nei tragici eventi del 1944, in seguito alla quale, il 30 maggio 1948, sulla sommità della scalea della Madonna d'« Ara coeli », il Sindaco dell'Urbe, alla presenza del Card. Vicario e di una enorme folla lesse l'atto di consacrazione della Città a Maria.

BIBL.: BOMBELLI P., *Raccolta delle immagini ornate della corona d'oro dal Rev.mo Capitolo di S. Pietro* (Con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine); Roma, Salomoni, 1792; MARCHETTI G., *Centenario dei prodigi di Maria SS. avvenuti in R. nel 1796*, Roma 1896; MONTENOVESI O., *Le Madonne antiche delle catacombe e delle chiese romane* (Arte classica e bizantina), 2ª ed. ill., Roma, Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica, 1904; SCHUSTER I., O.S.B., *Per la città santa su le orme di Maria*, Roma, Casa d. S. Gaetano, 1925; VENTURINI G., S.J., *La visita quotidiana di Santuari Mariani di Roma*, Roma, Messaggero del S. Cuore, 1928; PARSI P., *Edicole di fede e di pietà per le vie di R.*, Milano-Roma, Pro Familia. 1939; AN., *La Madonna d'Aracoeli*. (Negli eventi storici celebrati solennemente il 30 maggio 1948 sul colle Capitolino). Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 1949; BUONDONNO P., S.M.M., *La Mariologie des catacombes romaines*, Nicolet, Centre Marial Canadien (1954). (Les tracts marials, 54); GAGOV I., *Basiliques et Églises Mariales de Rome*, presso Du Manoir IV, pp. 51-63.

ROMANIA. — Una graziosa leggenda racconta che, sotto il regno del principe Stefano il Grande († 1504), un pio eremita chiamato Giuseppe, venendo dalle sponde del Giordano, si rifugiò nelle montagne della R., presso Bistritza. Un giorno però, insieme ai suoi compagni, decise di trasferirsi sul monte Athos. Maria gli apparve e gli disse: « Dove andate? ». « Andiamo — Le risposero — nel giardino di Vostra Santità ». Ma la Madonna diede loro quest'ordine: « Ritornate sui vostri passi, poiché anche quello è il mio giardino! ». E disparve. Effettivamente, il numero delle iconi miracolose, in R., è notevole (Cfr. Melchisedech, *Oratoriu*, Bucarest, pp. 421-423, ne nomina 18); il 60 % delle chiese sono dedicate alla Vergine sotto vari titoli. È anche notevole l'influsso del culto mariano sulle lettere ed arti della R. (v. Taillez Fr., *La Vierge dans la Littérature populaire roumaine*, presso Du Manoir II, pp. 273-323). Numerosi i pellegrini ai santuari mariani di Bixad, di Nicula, di Moisein, di Prislop ecc., specialmente il 15 agosto. È uso comune portare sul petto un libricino della Passione di Cristo e dei dolori di Maria chiamato « il segno di Maria ».

BIBL.: TAUTU AL., *Il culto di Maria nella Chiesa rumena*, in « Alma Socia Christi » V, Roma 1952, pp. 109-123; ALEX GH., *La Sainte Vierge dans les chansons religieuses roumaines* (in romeno), in « Studii teologici » 5 (1953) pp. 661-676; GHERMAN P., *Le culte marial en R.*, presso Du Manoir IV, pp. 779-804; TAUTU L., *La Vergine e i Romeni*, in « Maria e la Chiesa del silenzio », Roma 1957, pp. 81-83.

ROSARIO. — Il « Breviario Romano » lo definisce così: « è una determinata preghiera in onore della SS. Vergine, consistente nella recita di 150 « Ave Maria », intercalata da 15 « Pater noster » che la dividono in 15 decine, in ciascuna delle quali si medita piamente uno dei misteri della nostra Redenzione » (Festa del SS. Rosario, II nott., lez. 1). Questi 15 misteri sono divisi in tre serie riguardanti il gaudio, il dolore e la gloria di Gesù e di Maria.

Il R., ha raggiunto la forma attuale in una elaborazione di secoli. Quattro sono gli elementi che lo compongono: 1. la corona per contare; 2. le 150 « Ave Maria »; 3. i 15 « Pater noster »; 4. la meditazione dei misteri.

1. La *corona per contare*. È un uso antichissimo, che si riscontra presso i popoli e presso gli antichi cristiani per contare le preghiere. Da principio si usavano pietruzze o sassolini, poi un filo o cordoncino con vari nodi

o con grani (di legno, argento, oro) infilzati. Verso il principio del sec. XVI la forma del cordoncino chiuso prevalse.

2. *Le 150 « Ave Maria »*. Nel sec. XII, per uguagliare il numero delle « Ave Maria » a quello dei Salmi (150), si incominciò a recitare la corona di 150 « Ave Maria » che allora arrivava fino al « fructus ventris tui » (v. Ave Maria), ragione per cui fu chiamato « Psalterium Marianum ».

3. *I 15 « Pater noster »*. Il primo ad introdurre nel R. la recita del « Pater noster » è stato, verso la fine del sec. XIV, il certosino Egher Enrico (v.).

4. *La meditazione dei misteri*. È dovuta al certosino Helión Domenico (v.), detto Domenico di Prussia verso la metà del sec. XV. Egli ne fissò 50, da aggiungersi a ciascuna delle 50 « Ave Maria ». In seguito i misteri furono portati fino a 150 (tanti quante erano le « Ave Maria »). Verso gli inizi del sec. XVI, i misteri da meditare, per ovvie ragioni pratiche, da 150 vennero ridotti a 15: cinque gaudiosi, cinque dolorosi e cinque gloriosi. Grande apostolo del R., nel sec. XV, fu il B. Alano della Rupe (1428-1475), Domenicono, fondatore delle « Confraternite del Salterio Mariano », chiamate poi del R., diffuse in tutto il mondo. Grandi propagatori del R. sono stati e sono i PP. Domenicani.

Leone XIII (v.) nelle sue molteplici Encicliche, ha esaltato l'eccellenza del R. e ne ha raccomandato caldamente la recita.

Affine al R. è la « Corona dell'addolorata » o dei « Sette dolori », sorta, per opera dei Servi di Maria, agli inizi del sec. XV. Nel 1446 veniva fissato il « metodo » di recitarla.

BIBL.: Una bibliografia sostanzialmente completa sul R. si può trovare presso LLAMERA M., O.P., nell'op. *Libro del R.*, Valencia 1949. Tra le opere sul R. son degne di particolare segnalazione: FANFANI L., O.P., *De Rosario B. M. Virginis, Historia, legislatio, exercitia*, Torino, Marietti, 1930; ROSSI S., *Piccola storia del R.*, Roma, s. d.; WILLAM F., *Storia del R.*, trad. e pref. di Rodolfo Paoli, Roma, Orbis catholicus [1957], XVI-221 pp.

« ROSARIO VIVENTE ». — È un'iniziativa della « Società del Santo Nome » in alcune diocesi dell'America del Nord. Ogni anno, la domenica del Rosario, la suddetta Società requisisce il più grande anfiteatro pubblico per un'Ora santa Eucaristica che comprende un « Rosario vivente ». Così, a Toronto, per es., una tale Ora viene tenuta nelle tribune dell'Esposizione Nazionale Canadese. Il R. V. consiste in 500 giovanette di una scuola superiore cattolica, abbigliate in modo da rappresentare il crocifisso ed i grani di ciascuna decina del Rosario, « Pater, Ave e Gloria ». Tutti coloro che assistono all'Ora Santa recitano il Rosario.

BIBL.: MC GUIGAN Card., *La dévotion à la Sainte Vierge au Canada de langue anglaise*, presso Du Manoir V, p. 219.

ROSKOVANY AGOSTINO. — Nacque nel 1807 in Szinna (Ungheria) e morì in Neutra (Nitria) nel 1892. Fece i suoi studi filosofici e teologici nel Seminario centrale di Budapest e nell'Università di Vienna, laureandosi in Filosofia ed in Teologia.

Fu professore di Teologia nel Seminario di Erlau. Eletto vescovo nel 1851, veniva trasferito alla diocesi di Neutra nel 1859. Lasciò molti volumi di diritto e di materie ecclesiastiche, nonché l'opera monumentale d'indole bibliografica: *Beata Virgo Maria in suo Conceptu Immaculato ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, 9 voll. Nitriae 1860-1881. Nel I volume vengono riportati, con assai scarso senso critico, i documenti dei primi 16 secoli; nel II e nel III volume quelli dei secoli XVII e XVIII; nei volumi IV, V e VI quelli del sec. XIX, distribuiti in tre parti, ossia: nei volumi IV e V i documenti che precedettero l'Enciclica di Pio IX del 2 febbraio 1849; 1) le « risposte » dei Vescovi dell'Orbe Cattolico alla predetta Enciclica ed altri documenti promulgati prima della definizione; nel VI volume vi sono i documenti « preparatori » alla definizione; 2) i documenti relativi alla definizione stessa; 3) i documenti promulgati dopo la definizione; 4) la letteratura mariana dal sec. XIX all'a. 1871. Nel vol. VII vengono i « Supplementi » della letteratura mariana fino al 1871, e dall'a. 1872 all'a. 1875. Nel vol. VIII proseguono i « Supplementi » all'a. 1875 e vien riportata l'ulteriore letteratura dal 1876 fino al 1880. Nel vol. IX si trovano i « Supplementi » ai volumi anteriori (dal sec. I all'a. 1870 e dal 1870 al 1880). Vi è infine un « Repertorio » ossia, un Indice Alfabetico dei 9 voll.

BIBL.: HURTER, *Nomenclator litterarius*, III, II ed., p. 1412 ss.

ROSMINI SERBATI ANTONIO. — Nato a Rovereto il 24 marzo 1797, moriva a Stresa il 1° luglio 1855. Nel 1828 dava inizio a Domodossola, all'« Istituto della Carità » (Rosminiani) e nel 1833 assumeva la direzion

delle « Suore della Provvidenza » (dette poi Rosminiane). Fu devotissimo della Vergine e pieno di fiducia nella sua materna protezione. Così scrisse in uno dei momenti più critici della sua vita: « Ho tutta la mia fiducia, dopo Dio, nella nostra amatissima Madre e Capitana Maria... A Lei affido anche tutto questo negozio e me ne riposo del tutto tranquillo. Tutto l'Istituto è un suo figliuolino; lasciamo fare alla Madre. Intanto posso dirvi che ogni giorno Ella mi fa nuove grazie e mi dà nuove consolazioni » (Rosmini A., *Epistolario*, vol. II, lett. 329).

Oltre ai suoi numerosi scritti filosofici, ha lasciato, dietro richiesta di Pio IX, un *Voto sulla definizione del dogma dell'Immacolata* stampato a Roma (Forzani e C. tipografi-editori) nel 1907. Ha lasciato anche *Alcuni scritti sopra Maria Santissima* pubblicati a Roma (Desclée Lefebure e C., Editori) 1904, 108 pp. Gli scritti contenuti in questa raccolta sono: 1) *Sulla devozione del Santo Rosario* (Discorso); 2) *Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine* (Ragionamento); 3) *Il Cantico di Maria Vergine dichiarato*; 4) *Sul parto gaudioso di Maria Santissima* (Lettera a Don Luigi Polidori a Milano).

Tratta anche di Maria nelle *Massime di perfezione*, lez. VI.

RUSSIA. — La devozione Mariana venne trapiantata in R. (a Kiovia) da Bisanzio, nel sec. X, al tempo del battesimo di S. Vladimiro (a. 988). A soli tre anni di distanza da una tale conversione, alcuni architetti greci attendevano di già alla costruzione della prima cattedrale di Kiovia, solennemente consacrata all'Assunta, il 12 marzo dell'a. 996. L'esempio di Kiovia fu tosto imitato dalle varie città divenute poi, successivamente, capitali della grande R.: Novgorod, Mosca e Pietroburgo. Anche la corte degli Zar non tardò ad imitare gli usi della corte imperiale di Bisanzio: fastosi cortei, solenni festeggiamenti pubblici in onore di Maria ecc. La pietà del popolo russo veniva poi di continuo alimentata dalla liturgia bizantina (v.) così ricca di devozione mariana. Questa devozione è così accentuata che lo scrittore russo Nicola Berdjaev ha detto, iperbolicamente, che « la religione fra i russi, più che una religione di Cristo, è una religione di Maria » (v. GORDILLO M., *La divozione alla Madonna...*, p. 11, v. bibl.). Dei mille monasteri circa esistenti in R. nel 1917, molto più della metà erano consacrati all'augusta Madre di Dio.

Numerosissime, in R., le cosiddette icone. Oltre 260 di esse son ritenute miracolose (Così nel Calendario della Chiesa di Mosca del 1954). Se ne incontrano (meglio, se ne incontravano) sulle vie e sulle piazze, nelle case private e nei pubblici uffici. I templi poi ne erano ripieni: si vedevano sull'iconostasi, sui leggii, sul paravento eretto per nascondere i cantori, sui muri. Dinanzi ad esse, piccole lampade ardono di giorno e di notte. Queste icone presentano quattro tipi: l'Orante, la « Bogoljubskaja » (che è la più comune, la Vergine in piedi alla destra del Figlio, un po' inclinata verso di Lui, in atto di pregarlo per la salvezza del mondo), la « Odighitria » (la Madonna col Bambino sul braccio sinistro) e la « Kyrjiotissa » o « Nicopeia » (« N. Madre celeste », « N. Signora delle vittorie »).

In tutte le abitazioni russe, anche le più povere, non mancava mai l'immagine di Maria posta in luogo prominente (o sulla culla dei bambini) ornata sempre da tovaglie o da drappi ricamati, a volte da fiori, con una lampada ad olio che le ardeva perennemente dinanzi. Con essa, i genitori solevano benedire i loro figli nelle grandi separazioni della vita (nozze, partenza per la guerra ecc.). Queste icone miracolose, vengono designate con titoli quali, per es., « il fiore che non appassisce mai », « la Consolazione », « il Tripudio », « la Salvezza dei perduti », « la gioia degli afflitti », « Ascoltatrice celere », « Asciuga le lacrime », « l'Occhio vigile », « Medichessa » ecc. La Madonna dei Sette dolori è conosciuta dai Russi sotto il titolo di « Rammollitrice dei cuori cattivi » o « delle Sette Frecce ». Nel 1905, quando l'imperatore Nicola II concedeva ai cattolici la libertà di culto, i cattolici delle piccole città di Lipovetz (presso Kiev) organizzarono un pellegrinaggio al santuario di Berdytchev percorrendo a piedi 80 Km., portando con loro statuette della Madonna e cantando l'« Ave Maria » in latino. Ad essi, lungo il cammino, si unì una vera moltitudine di « ortodossi ».

Alla Vergine ha fatto sempre fedelmente ricorso, e non invano, il popolo russo nei casi di emergenza della sua storia. Si prostrava allora dinanzi alla sua icone gridando dal profondo dell'anima: « Santissima Madre di Dio, salva la terra russa! ». Pietro il Grande, all'alba del sec. XVIII, prima di attaccare la battaglia decisiva contro gli Svedesi, pregò con tutta la sua armata dinanzi all'icone miracolosa di N. S. di Kazan. All'alba del

sec. XIX, la prodigiosa icone di Smolensk seguì l'esercito russo che respinse l'invasione napoleonica.

In ogni distretto della R., durante tutta la stagione estiva, si facevano solenni processioni durante le quali veniva trasportata, di città in città, di villaggio in villaggio, qualcuna delle icone maggiormente venerate, particolarmente quella di Kazan. Tutta la città, tutto il villaggio andava incontro alla celeste Visitatrice fra il suono festoso delle campane, fra l'acceso entusiasmo dei fedeli. Era una vera e propria « Peregrinatio Mariae » (Cfr. Tchetverikoff, *Piété Orthodoxe*, t. III, n. 8, pp. 462-463).

La liturgia della Messa e dell'Ufficio è tutta ingemmata di lodi e di invocazioni a Maria. Per averne un'idea, basta rilevare che per i soli due mesi di ottobre e di novembre i libri liturgici contengono non meno di mille formule ed espressioni di lodi mariane; e per il periodo del così detto *Triodion* (corrispondente alla Quaresima e al Tempo Pasquale) ne contengono più di 700. Quasi tutte le feste mariane della Chiesa Latina vengono celebrate anche nella Chiesa Russa e negli identici giorni. Vi sono altre feste particolari fra le quali quella del primo ottobre, consacrato alla protezione di Maria. Fra tutte le feste ha il primato quella dell'Annunciazione (23 marzo). Essa è la festa più solenne, in terra ed in Cielo, dopo la festa di Pasqua. In tale giorno viene osservato un rigorosissimo riposo festivo, intorno al quale sono fiorite molte ma significative leggende.

Numerosi sono i cantici popolari in onore di Maria, specialmente fra gli Ucraini ed i Russi bianchi. In un inno nazionale la Vergine è invocata come « Purissima Vergine, Madre della terra russa ».

Degno di particolare menzione è il rito della cosiddetta « elevazione della Panaghia », molto frequente, specie nei tempi passati, presso i monasteri ed anche nelle case private, dopo la cena. Il superiore, nei monasteri, ed il padre di famiglia, nelle case private, prende con una mano un pezzo di pane a forma di triangolo (per significare la SS. Trinità, da noi conosciuta attraverso il parto verginale di Maria) e lo eleva dicendo: « Gloria alla Santa Trinità! Genitrice di Dio, tutta Santa, aiutaci »! E la famiglia risponde: « Tutte le generazioni Ti magnificano... ». Con tale pezzo di pane, conservato in cassettini gemmati detti « panaghiarii » si benedicevano i viaggiatori alla loro partenza, la casa e le reclute prima di iniziare il servizio militare.

La rivoluzione bolscevica ha usato ed usa ogni mezzo per allontanare dall'anima russa l'immagine della Madonna, ma non vi è riuscita. Pio XII, nel 1942, nell'atto di consacrazione della Chiesa e di tutto il genere umano al Cuore Immacolato di Maria, non mancava di ricordare la tenera devozione mariana del popolo russo: « Ai popoli separati per l'errore — diceva — o per la discordia e, segnatamente, a coloro che professano per Voi singolare devozione e presso i quali non c'era casa ove non si tenesse in onore la Vostra veneranda icone (oggi forse occultata e riposta per giorni migliori) date la pace e riconduceteli all'unico ovile di Cristo, sotto l'unico e vero Pastore ». In modo ancora più esplicito, lo stesso Sommo Pontefice ritornava sull'argomento nella Lettera Apostolica ai popoli della R., ove diceva che gli era di somma speranza e di grandissimo conforto il sapere « che voi amate ed onorate con ardentissimo affetto la Vergine Madre di Dio, e che venerate le sue sacre immagini. Ci è noto che nello stesso Cremlino venne costruito un tempio — oggi purtroppo sottratto al culto divino — dedicato a Maria SS. Assunta in Cielo; e questa è una testimonianza chiarissima dell'amore che i vostri antenati e voi portate verso la gran Madre di Dio ». È risaputo come, il 13 maggio 1947, un'immagine della Madonna di Fatima, dalla Cova da Iria, spiccava il volo per la R. Dopo quattro anni di peregrinazione continua attraverso i cieli di tre continenti, nel gennaio del 1951, trovava finalmente il suo nido vicino alle torri del Cremlino, in una abitazione prospiciente la piazza Rossa.

BIBL.: Sipiaghin A., *Il culto della Madre di Dio presso il popolo russo*, in Rivista Mariana « Mater Dei » a. 1932, pp. 156-162; Tyszkiewicz S., S.J., *La dévotion des saints Russes à Marie*, presso Du Manoir III, pp. 697-710; Ramponi C., *Le icone russe*, in « Scuola Catt. » 79 (1951) pp. 454-462; Carr A., O.F.M. Conv., *Mary and Russia's Mother-Soil*, in « Amer. Eccl. Rev. » 129 (1953) pp. 83-94; Gordillo M., S.J., *La divozione della Madonna tra i popoli della R.*, in « Unitas » (1953) pp. 5-12; Tyszkiewicz S., S.J., *Il culto di Maria presso gli « ortodossi » russi*, in « Vita cristiana » 23 (1954) pp. 546-555; Floridi U. A., *Il culto della « Bogorodica » nella R. di ieri e di oggi*, in « Civ. Catt. » 1954, I, pp. 637-647; Rivera A., C.M.F., *Una Exposición de iconos rusos*, in « Eph. Mar. » 5 (1955) pp. 470-472; Herochko L., *Le culte de Notre Dame en Biélorussie*, presso Du Manoir IV, pp. 729-744; Koren A., S.J., *R. e la Madonna*, in « Maria e la Chiesa del silenzio », Roma 1957, pp. 87-90.

S

SABATO. — Il S. (che ha avuto sempre una certa importanza liturgica presso gli Ebrei, i Babilonesi e i cristiani) solo verso il sec. X incominciò ad essere dedicato a Maria, come risulta da documenti autentici. Forse fu originato dall'iniziativa di Alcuino, relativa alle sette Messe votive da distribuirsi lungo i sette giorni della settimana: l'ultima della serie, infatti, sarebbe stata quella « de Sancta Maria » senza tuttavia specificare che essa avrebbe dovuto cantarsi il S. (v. Capelle B., *La Liturgie mariale in Occident*, presso Du Manoir I, p. 234).

Fin dal sec. XI, S. Pier Damiani (*Opusculum 33 de bono suffragiorum*, PL 145, 566) e Bernoldo di Costanza suo contemporaneo (nel *Micrologo*, PL 151, 1029) asseriscono che si era soliti celebrare dovunque « per devozione », « in ogni S., la Messa... e gli Uffici, a meno che non fossero impediti da qualche festività o dalla feria quadragesimale ». Quasi contemporaneamente alla Messa invalse l'uso di recitare, nel S., il *Piccolo Ufficio della B. Vergine* (v. Ore della B. Vergine).

Parecchie ragioni di convenienza, addotte da autori antichi e recenti, legittimerebbero la scelta del S. come giorno dedicato alla Vergine.

Dall'Ordine benedettino, l'uso di consacrare il S. alla Madonna si propagò in tutte le altre famiglie religiose. In vari Sinodi del sec. XIV fu più volte sancito il digiuno del S. in onore di Maria (v. Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. VI, pp. 490-647, 722, 977).

Nella Scozia, il re Guglielmo I stabilì che il popolo, in ogni S., in ossequio alla Vergine, a cominciare dal mezzogiorno, cessasse dal lavoro (Cfr. Montalembert, *Hist. de Ste Elisabeth*, introd., p. 43, ed. 1861).

S. Pio V, nella sua riforma liturgica, lasciò, per il S., l'Ufficio e la Messa « de S. Maria ».

L'Ordine dei Servi di Maria, per santificare il giorno sacro alla Vergine, fin dal 1892 stabiliva che, nel pomeriggio di ogni S., in tutte le sue chiese, fosse tenuto un discorso sulla Madonna (v. « Annales Ord. Serv. B. M. V. » I, 353b).

Con la devozione del S. è intimamente connessa quella dei « Quindici Sabati » in preparazione alla festa del Rosario, promossa dai PP. Domenicani fin dal sec. XVII.

BIBL.: Bourassé G., VII, col. 740; III, col. 638; IV, col. 297-367; VIII, col. 301; Campana E., *Maria nel culto*, I, 383-403, 2ª ed. 1943.

SACRAMENTI. — Relativamente all'influsso della Vergine sui sette Sacramenti della N. L., vi sono due sentenze fra i Teologi, a seconda dell'influsso indiretto o anche diretto sui medesimi.

1. Alcuni ammettono un influsso soltanto indiretto, ossia morale, nel senso che la Vergine, con la sua intercessione, muove Dio a concedere ad uno sia la grazia di riceverli, sia le disposizioni necessarie o utili per riceverli con frutto.

2. Altri, invece, e sono i più, oltre a questo influsso morale, indiretto, ammettono anche un influsso fisico strumentale e perciò diretto, nel senso che i S., sorgenti di vita per l'anima, nel conferire, strumentalmente, la grazia alle anime, agiscono sotto l'influsso fisico strumentale oltreché dell'Umanità sacrosanta di Cristo, anche di Maria, come strumenti subordinati, mediante i quali Iddio, causa principale, produce la grazia nelle anime. La Mediazione, quindi, di Maria relativamente ai S., sarebbe una mediazione « supergerarchica » e « supersacramentale » (v. Mediazione di Maria: natura della cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie).

BIBL.: Roschini G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione redemptionis*, in « Maria et Ecclesia » 11, Roma 1953, pp. 223-295; Parente P., *De cooperatione B. V. Mariae in SS. Eucharistia, Sacramento Ecclesiae unitatis*, ibid., pp. 207-222; Ceccato P., *La Madonna e i Sacramenti*, Vittorio Veneto 1959, 204 pp.

SALAZAR (de) FERDINANDO QUIRINO. — Nato a Cuenca nel 1577, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1592. Insegnò per 12 anni Sacra Scrittura a Murcia, ad Alcalà e a Madrid, dove ebbe grande influsso nella corte di Filippo IV di cui fu predicatore. Fu anche consigliere reale dell'Assemblea suprema della santa Inquisizione. Rifiutò più volte l'episcopato, e morì settantenne, il 4 ottobre 1646. Tratta della Madonna in tre opere: 1) *Expositio in Proverbia* (che ebbe sei edizioni tra il 1618 e il 1636); 2) *Pro Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione Defensio* (che ebbe tre edizioni, tra il 1618 e il 1636); 3) l'Esposizione *In Canticum* (edito una sola volta nel 1642). Secondo il Laurentin (*Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, p. 233, v. bibl.), il S. avrebbe posto, per primo, ex professo, i problemi della cooperazione di Maria alla Redenzione e del suo sacerdozio. È da lui che tutti gli autori posteriori hanno attinto. Il suo influsso, nei secoli XVII-XVIII, è paragonabile a quello di S. Alberto Magno per il periodo che lo precede.

BIBL.: LAURENTIN R., *Maria, Ecclesia, Sacerdotium, Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1952, pp. 232-304; CASADO O., *Doctrina F. Q. S. de B. V. Mariae Corredemptione*, in « Eph. Mar.» 9 (1959) pp. 101-112.

SALMERÓN ALFONSO. — Nato a Toledo nel 1515, visse a Parigi col P. Laynez e fu da costui presentato a S. Ignazio di Loyola. Fu uno dei primi Gesuiti. Addottoratosi in teologia a Bologna nel 1549, a 31 anni prese parte, col Laynez, al Concilio di Trento. Ebbe vari ed alti incarichi di fiducia. Fu celebre per le sue lezioni e per le sue prediche. Scrisse, in 16 volumi, i *Commentari* sulla S. Scrittura. In essi, più che un'esegesi dei testi, il S. svolge i vari argomenti suggeriti dai vari testi.

Trattò di Maria principalmente nel vol. III dei suoi *Commentari in evangelicam historiam*, dal titolo: *De infantia et pueritia D.N.J.C.* ove dedica amplissimi trattati (dal 3° al 9°) all'esposizione dell'Annunciazione della Vergine. In altri cinque trattati (dall'11° al 15°) fa una dettagliata analisi del « Magnificat »; altri tre trattati (23, 30, 31) espongono lo sposalizio di Maria e il concepimento verginale di Cristo; altri tre (41, 42, 43) son dedicati alla Purificazione della Vergine e due (46 e 47) trattano di Gesù dodicenne nel Tempio.

Belle pagine mariane si trovano in altri volumi: nel VI, *De miraculis D.N.J.C.* e nel 41 dove descrive la Vergine ai piedi della croce; nel vol. XI vi è un intero trattato (l'11°) sull'apparizione di Gesù risorto alla sua Madre, e i tre ultimi (37, 38 e 39) trattano della gloriosa Resurrezione e Assunzione.

BIBL.: RIUDOR I, S.J., *Influencia de S. Bernardo en la Mariologia de Salmerón y Suárez*, in « Est. Mar. » XIV, pp. 329-352; P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S.J., *María Madre de la Iglesia y su influjo en el cuerpo místico de Cristo según el P. A. S., S.J.*, in « Est. Mar. » XX, 1959, pp. 383-399.

SALMI. — Sono 150 composizioni poetiche d'indole religiosa, dei quali l'autore principale è David (i titoli stessi, antichissimi, ne attribuiscono 73 al Re David). Non manca, nei S., qualche accenno, diretto (in senso letterale) o indiretto (in senso tipico) a Maria.

Così, per es., un accenno diretto alla Vergine, ossia, alla futura Madre del Messia, si può vedere nel S. 22 (*Volg.* 21), 10-11: « Tu m'hai levato dal ventre - m'hai infuso fiducia (fin) dal seno di mia madre. - In te fui gittato (fin) dal seno, dal ventre di mia madre il mio Dio sei tu ». « Si, se' tu che mi traesti dal seno; - mia fiducia fin dalle poppe materne. - Su te fui gettato all'uscir dal grembo; - dal seno di mia madre tu sei mio Dio » (Vaccari A., *I salmi tradotti dall'ebraico*, Torino 1936, p. 72).

Che il S. 22 sia direttamente messianico è una sentenza assai comune, sostenuta dal Vaccari (*Institutiones biblicae scholis accommodatae*, Vol. II. De libris V. T. - III. *De libris didacticis*, Roma 1935, 119), da Dennefeld (*Messianisme*, in DthC 10 [1929] 1505; da Höpfel - A. Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Roma 1946, 308), da Simon-Prado (*De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis*, Torino 1950, 147) ecc. « Che il senso [dei suddetti versetti] — osserva giustamente il Florit — vada oltre un abbandono filiale in Dio e oltre un'assistenza divina prestata all'orante sin dal suo concepimento, ci sembra solidamente fondata, insinuando che Dio sia il Padre del Messia, l'autore immediato della sua natività umana. In particolare le parole: " Su te fui gettato dall'uscir dal grembo materno ", alludono all'uso ebraico e greco di collocare sulle ginocchia del padre il neonato (Gn XXX, 3; 4, 22, Gb III,

2). Con tale atto il padre riconosceva il bambino come suo e s'impegnava a nutrirlo e a difenderlo (M. Sales, *La Sacra Bibbia*, vol. V, Torino 1934, p. 69). Il Messia dunque viene gettato sulle ginocchia (in linguaggio antropomorfico) dell'Eterno; perché suo vero Padre. Concludendo: la Madre del Messia, qui, come più chiaramente in Is. e nel Nuovo Testamento, viene adombrata quale vergine resa feconda unicamente da virtù divina. David può farsi assurgere all'onore di primo annunziatore della maternità verginale! » (*Maria nell'esegesi biblica contemporanea*, in « Studi Mariani », vol. I). (Conferenze sul movimento Mariano contemporaneo), 1942-1943, Milano. Ancora [1944] p. 99). Il Re David, infatti, visse nel sec. XI-X a. C., mentre Isaia visse nel sec. VII a. C. Altrettanto ritengono Bonaccorsi (*Psalterium latinum cum graeco et hebraico comparatum*, Firenze, II, 1915, 225-226); Sales (*Il libro dei S.* [La Sacra Bibbia], Torino 1934, 69). Lattey (*The first book of Psalms*, Pss 1-41, [The Westminster Version of the Sacred Scriptures] London 1939, 75), Bird (*The Psalms*, in B. Orchard..., *A catholic Commentary in Holy Scripture*, London 1953, 451) ecc.

Accenni indiretti a Maria si hanno nei S. 44 (« Eructavit cor meum ») e 86 («Fundamenta eius... »). Nel S. 44 (45) composto da uno dei figli di Core per le nozze di un Re Davidico con una principessa straniera descrive il Re che esce dalla reggia e si reca incontro alla Sposa, adorna con oro di Ofir. Il Salmista allora, rivolgendosi alla Sposa-Regina, continua: « Che il re s'innamori della tua bellezza: — ormai è Lui il tuo Signore; a Lui t'inchina. — E il popolo (ricchissimo) di Tiro vien coi doni (a chiederti grazie); i magnati del popolo sollecitano il tuo favore ». Finalmente la Sposa-Regina entra, con le vergini che l'accompagnano, nella casa del Re, e il Salmista, rapito dalla bellezza di Lei, prosegue cantando: « Ecco che tutta leggiadra entra (nel palazzo reale) la figlia del Re; — le sue vesti son di tessitura d'oro. — Vien presentata al Re rivestita di abiti ricamati; — le vergini sue compagne, vengon condotte a te dopo di Lei. — Vengon presentate con gioia ed esultanza, — entrano nel palazzo del Re » (vv. 11-16). Termina il Salmista con gli auguri agli sposi: « vi saranno molti figli, i quali saranno costituiti principi; la potenza e la magnificenza degli sposi saranno ricordate nei secoli » (vv.: 17-18).

Il Re-Sposo è tipo del Messia, Cristo, e la Regina-Sposa è Maria, prototipo della Chiesa, Madre di tutti. Né si deve dimenticare che Maria è il membro più eminente della Chiesa; Padri ed Esegeti han veduto nella Sposa-Regina, Maria. Il primo a vedervela pare sia stato Theoteknos, Vescovo di Livias, tra il sec. VI e il VII (Cfr. Wenger A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*, Parigi 1955, 275), seguito da S. Modesto di Gerusalemme, del sec. VII (PG 86, 3289-3290) ecc. Nelle vesti ricamate d'oro e negli ornamenti della Regina-Sposa è facile vedere i singolari privilegi di Maria.

Un altro tipo di Maria si trova nel S. 86 (87) dove si parla di Gerusalemme, come « Città di Dio » e « Madre dei popoli ». Dio ama Sion (Gerusalemme) al disopra di tutti, e di essa vengono dette cose meravigliose. Iddio stesso iscrive, man mano, tutti i popoli a Lei. E tutti i popoli, festanti, riconoscono Gerusalemme come fonte di tutti i loro beni. Non si potrebbe trovare un tipo più espressivo di Maria, la mistica Città di Dio, Madre di tutti gli uomini i quali, da Lei, Mediatrice universale, ricevono ogni bene. L'amore singolare di Dio per la sua mistica Città, nonché la grandezza, la nobiltà, la dignità e la felicità di essa sono state poste in rilievo da S. Lorenzo da Brindisi nel suo *Mariale* (Padova 1928) e nel'Op. *La Vergine nella Bibbia*, a cura di Mariano da Alatri, Roma, Libreria Mariana Editrice (1958) pp. 294-355; V. anche Behler G. M., O.P., *Maria, Città di Dio*, Letture bibliche. Trad. dal francese di B. Ottini, Padova, Presbyterium [1958], 164 pp.

« SALVE REGINA ». — I. *La S. R. nella sua origine e storia.* Antifona mariana notissima e comunissima, di autore ignoto del sec. XI. È stata attribuita a molti (a S. Bernardo, a S. Pietro di Mezonzo vescovo di Compostella negli anni 986-1000; ad Ademaro di Monteil, vescovo di Le Puy-en-Velay, morto nel 1098), ma va ascritta, con vera probabilità, ad Ermanno Contratto, monaco di Reichenau († 1054). Ed infatti, nel cod. Augiensis 55, del sec. XI (*Landesbibliothek* di Karlsruhe), al f. 42, un monaco contemporaneo di Ermanno, in una « probatio pennae », riproduceva le prime parole della S. R.: « Salve, regina misericordiae »: segno evidente che la S. R. era di già molto familiare, in quel tempo, ai monaci di Reichenau. Quest'ovvia supposizione è confermata dal

fatto che, durante il sec. XI, nessun indizio della S. R. si è trovato altrove.

La S. R. è una specie di prosa ritmica. Riguardo al testo della medesima occorre rilevare che la parola « Mater » del 1° versetto (« Salve, Regina [Mater] misericordiae ») e la parola « Virgo » dell'ultimo versetto (« o dulcis [Virgo] Maria ») sono state aggiunte posteriormente, forse nel sec. XIII (Cfr. Thurston H., in « Rev. du Clergé Fr. » 92 [1917, IV] pp. 499-513; 93 [1918, I] pp. 33-47; trad. di A. Boudinhon da « The Month » 128 [1916, II] pp. 248-260; 300-314).

La S. R., con ogni probabilità, fu subito accolta come antifona al « Magnificat » o al « Benedictus » e come canto processionale (negli *Statuta Congreg. Cluniacensis* del 1135, PL 189, 1048, di Pietro il Venerabile, abate di Cluny, viene prescritta per la processione da farsi nella festa dell'Assunzione, mentre la Comunità si recava alla chiesa di S. Maria). I Cistercensi, nel 1218, dopo averla adottata nella recita quotidiana, nel 1251 l'adottavano come canto dopo Compieta. I Domenicani, invece, l'avevano già adottata come canto dopo Compieta a Bologna fin dal 1230, e poi in tutto l'Ordine per disposizione del Capitolo Generale di Limoges del 1250. Nel 1239, Gregorio IX ne ordinava il canto dopo Compieta, nelle chiese di Roma, nei giorni di venerdì (Cfr. Godet P., *L'origine liturgique du S. R.*, in « Rev. du Clergé Fr. » 63 [1910, III] pp. 471-476). Verso il 1249 (Cfr. « Anal. Franc. » 3 [1897] p. 275), i Francescani, insieme alle altre tre antifone mariane, adottarono anche la S. R. Quest'uso, nel 1350, veniva introdotto da Clemente VI nel Breviario Romano (Cfr. Mercati G., « Rassegna Gregor. » 2 [1903] col. 436-440). La riforma di S. Pio V (1568) fissava l'uso della S. R. nell'Ufficio divino dalla domenica della SS. Trinità fino alla prima domenica dell'Avvento. Leone XIII (6 genn. 1884) la prescriveva come prece finale dopo la celebrazione privata della S. Messa (Cfr. *Leonis XIII Acta*, IV, Roma 1885, pp. 5-6).

La S. R., attraverso i secoli, ha avuto vari commenti. Basti citare i quattro discorsi *In antiphonam S. R.* attribuiti a S. Bernardo e a Bernardo arciv. di Toledo († 1124); la *Meditatio in S. R.* (PL 184, 1077-1080) e con varianti (in PL 149, 583-590) attribuita a S. Anselmo da Lucca († 1083); i commenti di S. Pier Canisio nel suo *De Virgine Incomparabili* (Ingolstaldt 1577, pp. 616-625); di Fr. Coster (*De cantico S. R.*, Anversa 1587); di S. Alfonso M. de Liguori, nelle sue *Glorie di Maria* (P. I) ecc.

II. *La S. R. nella musica.* H. Besseler (Cfr. *Die Musik d. M. A.*, Postdam 1931, p. 87, es. 49) ci ha dato la melodia originale di Ermanno Contratto. Questa melodia ha poi avuto parecchie varianti (per es. quella « domenicana » e quella « cistercense »). Oggi sono in uso due melodie: una semplice, comune dovuta, a quanto sembra, al p. F. Bourgoing (Cfr. Gastoué, *Cours de plain-chant*, Parigi 1904, p. 85 ss.); ed una più ornata, dovuta all'Oratoriano Enrico Du Mont, morto nel 1684 (Cfr. « Ephem. Lit. » 60 [1946] p. 86).

BIBL.: Trombelli, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibito*, Dissert. X, in Bourassé IV, Parigi 1866, col. 311-337; III, 655-657; Pothier J., *Ancienne S. R.*, in « Rev. du Chant. Grég. » 10 (1902) pp. 145-152; Oviedo Arce E., *Memoria sobre el autor de la S. R.*, Compostella 1903; Mercati G., *Leggende medioevali sulla S. R.*, in « Rassegna Gregoriana » (1907) coll. 43-45; J. de Valois, *En marge d'une antienne: le S. R.*, Parigi 1912; Blume Cl., *Reichenau und die Marianischen Antiphonen*, in « Die Kultur de Abbei Reichenau », Monaco 1925, pp. 802-820; Maier J., *Studien zur Geschichte der Marienantiphon S. R.*, Ratisbona 1939; Navarro S., *El autor de la Salve*, in « Est. Mar. » 7 (1948) pp. 425-442; Boyer C., S.J., *Le « S. R.*, in « Marianum » 14 (1952) pp. 270-275; Roschini G., *La Madonna secondo la fede e la Teologia*, Roma, Ferrari, 1954, pp. 293-304; Cecchetti I., in « Enc. Catt. ».

SAMOZEULI. — È un cantico poetico alla Vergine della liturgia georgiana, composto di sessanta strofe (*Samozeuli* = sessanta), che ha qualche somiglianza con il celebre inno bizantino « Acátisto » (v.), ed è tutto intonato all'ineffabile mistero della maternità divina e delle sue singolari prerogative.

« SANCTA MARIA SUCCURRE MISERIS ». — Antifona mariana presa dal Sermone « In Annuntiat Domini » (Serm. 39, PL 39, 2106-2107), falsamente attribuito a S. Agostino. È stata poi pubblicata fra le opere di Fulberto di Chartres (PL 141, 336-340) e di Warnefrido (PL 95, 1475). È stata anche attribuita a S. Girolamo, a S. Fulgenzio, ad Ambrogio Autperto del sec. VIII (Così il Morin, *Critiques des Sermones et Homélies apocryphes du Breviaire Romain*, nn. 35-36, in « Études, textes, découvertes. Anedocta Maredsolana, Sec. Sér. », t. I, p. 497, Parigi 1913) ed a Pascasio Radberto (Così il Lambot, *L'homelie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité*

d'après une lettre inédite d'Hincmar, in « Rev. Bénéd. » 46 (1934) pp. 265-282).

BIBL.: POURRAT, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Église du moyen-âge*, p. 420; BOVER G., *Singulari tuo assensu mundo succurristi perdito*, in « Marianum » 2 (1940) pp. 336-340.

SANTUARI MARIANI. — Sono luoghi particolarmente consacrati al culto di Maria, mèta di pellegrinaggi, sorgenti di grazie d'ordine spirituale e temporale.

I più antichi S. M., sia in Oriente che in Occidente, risalgono al sec. IV. Dopo il Concilio di Efeso (a. 431) i S. M. si moltiplicarono con grande celerità. In Francia, ben 26 chiese cattedrali, anteriori al sec. VII, venivano dedicate a Maria (Cfr. Beissel St., *Geschichte des verherung Marias*, in «Deutschland vährend des mittelalters», Freiburg i. Br. 1909, p. 20). Altri templi mariani sorgevano nello stesso tempo in Italia, nella Svizzera, in Germania, in Inghilterra e nella Spagna. Secondo Rohault de Fleury, verso il tramonto del sec. XIII, si sarebbero contati in tutto il mondo ben 10.000 S. M., mèta di pellegrinaggi (*La Sainte Vierge. Études Archéologiques et Iconographiques*, I, p. 324). Nei secoli susseguenti, in seguito a varie apparizioni mariane, i S. M. si moltiplicarono in modo mirabile. Il GUMPPERBERG nel suo *Atlas Marianus* (Monaco 1702) narra la storia di 1.200 S. M. Un migliaio circa ve ne sono attualmente in Italia, in Francia e in Spagna.

Attualmente, i S. M. maggiormente mèta di pellegrinaggi sono quelli di Loreto (v.), Lourdes (v.), Pompei (v.), Monte Berico (v.), Fatima (v.), Altötting (v.).

SCANDINAVIA. — Il periodo di evangelizzazione della S. va dal secolo IX al secolo XI, per opera di S. Anscario, dei prelati della Germania del Nord e dei monaci benedettini. S. Anscario, l'apostolo del Nord, proveniva dall'abbazia benedettina di Corbie, ove il santo, da bambino, dopo la morte della mamma, era stato rinchiuso dal babbo. La scuola claustrale gli piaceva poco, e sembra che si debba alla Vergine se egli rafforzò la sua vocazione. Il Santo verosimilmente volle mettere il suo lavoro missionario sotto la protezione della Regina degli apostoli, perché le consacrò la prima chiesa che fece costruire, quella di Hedeby, nello Schlesswig, alle porte dei paesi scandinavi. Più tardi poneva sotto il patrocinio della Vergine la chiesa arcivescovile di Brema. Sul più antico sigillo che si possiede dell'Arcivescovado di Amburgo si vede il suo arcivescovo (Anscario) vestito con gli ornamenti episcopali, inginocchiato dinanzi ad una Vergine che regge il Bambino Gesù.

Testimoniano, in quei primi tempi, la devozione degli scandinavi alla Madonna, le cosiddette pietre runiche (iscrizioni incise sulla pietra) e due chiese erette in suo nore « Sancta Maria minor » e « Sancta Maria maior ». Nella regione di Upsala si contano 1.200 pietre runiche del sec. XI: su ventinove di esse, si legge, tra l'altro: « la Madre di Dio l'assista [il defunto in memoria del quale è stato eretto un tale ricordo] più di quanto Egli non meriti! » (v. Guitraucourt Andrieu, *Histoire de l'Empire Normand*, Payot, Parigi 1952, p. 61). Altrettanto si ha in varie altre regioni svedesi e danesi. Verso la fine del secolo XI la Scania (oggi provincia meridionale della Svezia) contava circa 300 santuari dei quali molti sacri a Maria.

Dal sec. XII al sec. XVI (fino alla Riforma) la S. subisce l'influsso mariano dei vari ordini religiosi (Agostiniani, Premonstratensi, Cistercensi, Domenicani, Francescani e Carmelitani). Numerose sono le piante e i fiori i quali portano ancora il nome di Maria. Maria è anche oggetto di poesia. Così, per es., Einar Skulesson, nel poema « Il raggio di Sole », l'invoca come « fulgida stella del mare che si leva luminosa e placida sulle onde oscure ed agitate » (v. Paasche F., *Lilja*, Ed. Ascheoug e C., Cristiania 1924, p. 21). Del Beato Brynolf de Skara (1240-1317), nell'antifona al « Magnificat » così si dice in sua lode: « O praesul eximie, nihil omisisti - quod ad laudem cederet matris Jesu Christi... » (v. la rivista « Credo », 1945, p. 211). S. Brigida di Svezia (1303-1373), con la sua elevata spiritualità mariana così vivamente riflessa nei suoi scritti e nell'Ordine, da lei fondato, del S. Salvatore, esercitò un influsso più che notevole sulla marianità dei paesi del Nord. Ne è segno eloquente la parte che ha avuto la Vergine nella preghiera sia pubblica che privata di quei paesi, nella letteratura e nell'arte. Degno di menzione il cosiddetto « Rosario di S. Brigida » composto di 63 « Ave Maria » corrispondenti ai 63 anni che, secondo le Rivelazioni della Santa, la Vergine avrebbe passato sopra la terra. Anche nei paesi nordici, specialmente nella Svezia, il nome di Maria è frequentemente impiegato per designare vari luoghi. Così, per es.,

un villaggio vien chiamato « Mariebo » (Nido di Maria), un altro « Gioia di Maria » ed un terzo « Pace di Maria ».

Nel sec. XVI, la S. si presentava come un autentico « giardino di Maria ». Anche col passaggio della Scandinavia al protestantesimo sono sopravvissute, tuttavia, molte tracce del culto mariano e soprattutto l'anima istintivamente cristiana e mariana di quei popoli. Solo verso la fine del sec. XVIII, con Gustavo III, il cattolicesimo metteva nuovamente piede in quei paesi. Alcuni fra gli stessi protestanti della S. non hanno avuto difficoltà ad esprimere la loro nostalgia mariana. Così, per es., Eidem, arciv. di Upsala, nel suo libro « Herreus Moder - Magnificat variationer » (= La Madre del Signore - Variazioni sul Magnificat), stampato nel 1929, fra l'altro scriveva: « Mi sembra evidente che, se Gesù ci è caro come nostro Signore e nostro Salvatore, dev'essere per noi una cosa evidente provare sentimenti caldi e profondi per la donna ch'Egli chiamò Madre, la Sua propria Madre. Onorare Lui e disprezzare Sua Madre, circondare di attenzione Lui e trascurare Sua Madre, glorificare Lui e abbassare Sua Madre, ciò non si accorda affatto se tuttavia noi riconosciamo in Lui il vero Figlio di Maria, la vergine della città di David, cosa che noi facciamo ogni volta che recitiamo il Credo degli apostoli : « Io credo in Gesù Cristo nato dalla Vergine Maria » (*op. cit.*, pp. 17-19, Upsala 1929).

Il 25 marzo 1935, il pastore Kroeck di Storkyrkan a Stoccolma, faceva un discorso radiodiffuso dal titolo: « Marias Evangelium », (Stockholm 1935) e, fra l'altro, diceva: « Là dove il cristianesimo si diffonde in tutto il mondo, là vi è anche Maria, Madre di Gesù. Una grande parte Le è stata affidata... Questo paese (la Svezia) ha veramente bisogno di Maria e del suo messaggio di bellezza, di purezza e di fede umile e fiduciosa ».

BIBL.: THIERRI D'ARGENLIEU B., O.P., *Marie Reine du Nord*, presso Du Manoir IV, 1956, p. 383-468, con ampia bibliografia.

SCAPOLARE. — Deriva da scapola, e designa l'abito che ricopre le spalle. È una riduzione o anche sostituzione dell'abito monastico che si usava presso i Benedettini, per il lavoro, abito detto anche « Giogo di Cristo » (volgarmente *pazienza*), per cui doveva esser portato non solo di giorno, ma anche di notte.

Da questo S. monastico è derivato il piccolo Scapolare allorché invalse l'uso di aggregare i laici a qualche Ordine religioso con l'ascrizione al Terz'Ordine o alla Confraternita. La Chiesa, in seguito, annoverandolo fra i sacramentali, determinò la sua materia e la sua forma nonché il modo di portarlo, e le condizioni necessarie per lucrare le indulgenze. Per l'acquisto delle indulgenze è necessario che lo S. sia benedetto da un Sacerdote munito delle debite facoltà (da ottenersi dal Superiore Generale di quell'Ordine religioso al quale lo S. appartiene) e che sia portato appeso al collo, sia di giorno che di notte. In virtù del decreto del 16 dic. 1910, viene permessa ai fedeli la sostituzione dello S. di panno con la medaglia benedetta in cui sia effigiata da una parte l'immagine del S. Cuore e dall'altra quella della B. Vergine (sotto qualsiasi titolo). Lo S. mariano, in genere, è un emblema che significa una speciale consacrazione al servizio di Maria in qualche famiglia religiosa a Lei dedicata.

I principali S. Mariani sono: quello della Madonna del Carmine, quello della Madonna Addolorata, quello della Madonna della Mercede, ecc.

BIBL.: CAMPANA, *Maria nel culto*, ed. 2, vol. II, pp. 353-372; *Lo Scapolare*. A cura del Comitato italiano VII Centenario dello Scapolare Roma 1950 (cinque fascicoli); ESTEVE E.M., O.C., *De valore spirituali devotionis S. Scapularis*, I. Pars Generalis, Romae 1953 (amplissima bibliografia).

SCHEEBEN MATTIA GIUSEPPE. — Nato a Mackenhein presso Bonn, nel 1835, studiò teologia a Roma presso la Pont. Università Gregoriana, ove insegnavano allora il P. Carlo Passaglia (v.), il P. Perrone (v.) ed altri. Nel 1854 assistette alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione. Ordinato sacerdote nel 1858, l'anno seguente rientrò in Patria ove dedicò tutta la sua vita all'insegnamento della dogmatica nel Seminario Maggiore di Colonia e alla ricerca scientifica. Morì nel 1888. Nel 1860 pubblicava l'op. *Marienblüten aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung des ohne Makel empfangenen Gottesmutter*, Schaffausen 1860, Olten 1948 (= Fiori mariani còlti nel giardino dei Padri e dei Poeti cristiani per glorificare la Madre di Dio concepita senza peccato). Nel 1869 pubblicava l'art. *Die theologische und prachtische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes*, nella sua Ri-

vista « Das Oekumenische Konzil, von 1869 » 2 (1870) pp. 505-547; 3 (1871) pp. 81-108; 212-249; 401-448 (in esso, confrontando i due dogmi, l'Immacolata Concezione e l'Infallibilità Pontificia, vede in essi una manifestazione della soprannaturalità del Cristianesimo. Ma la Mariologia di S. si trova principalmente nel suo *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Friburgo 1882 (Manuale di dogmatica cattolica), sia nella Cristologia (come facevano gli antichi trattati) t. III, §§ 229-231, Concepimento verginale e parto del Cristo; t. III, § 240-*a-b*, relazioni di Maria col suo figlio Gesù; sia come un trattato a parte (come è stato fatto in seguito): la Vergine Madre del Redentore, la sua relazione con l'opera redentrice (parte aggiunta alla Cristologia): t. III, §§ 274-283c. È il trattato più originale della sua *Dogmatica*, tale da rendere il suo autore « il più grande mariologo dei tempi moderni ». Egli — ed è questo il primo suo merito — concedeva alla Mariologia un posto molto più importante di quello che le si accordava ordinariamente (Pref.) non solo per convenienza, ma anche per necessità. Infatti considerò la dottrina mariana non solo nella sua necessaria relazione con Cristo e con la sua opera redentrice, ma anche con la dottrina cattolica sulla grazia, sulla cooperazione tra la grazia e la libertà, sulla Chiesa, ed anche sulla escatologia, rilevando il legame organico esistente tra i misteri mariani e i misteri cristiani. S., inoltre, ebbe cura di cercare la chiave del mistero mariano, ossia il primo principio della Mariologia. A differenza dei suoi predecessori, egli vide un tale principio, oltreché nella Maternità Divina, anche nel suo ufficio di nuova Eva (intimamente unito alla maternità divina): due idee che si compenetrano interiormente, organicamente, essenzialmente, e si uniscono armoniosamente in una sola persona, causando in Essa una « maternità sponsale » o una « sponsalità materna » (v. Principio fondamentale).

S., infine, per primo, ha dimostrato in Maria il modello più compito dell'umanità « riscattata », il prototipo del figlio di Dio, il capolavoro del Cristo Redentore. V. S. M. I., FECKES K., *Sposa e Madre di Dio*. Pref. e Trad. del Sac. Dott. G. Carozzi, Morcelliana, Brescia 1955, 279 pp.

BIBL.: FECKES K., *Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie M, J.S.*, in « Festgabe des Kath. Akademikerverbandes », Maienza 1935, pp. 109-130; ID., *Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihren organischen Aufbau*, in «Scientia Sacra. Festgabe Kardinal Schulte», Dusseldorf-Koeln 1935, pp. 252-276; ID., *M. J.S., Théologien de la Mariologie Moderne*, presso Du Manoir, III, 1954, pp. 553-571; MUEHLEN H., *Der « Personalcharakter » Mariens nach J. M. S. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie*, in « Wiss. Weish. » 17 (1954) pp. 95-108; BAUDUCCO, F. M., S.J., *M. G. S. insigne mariologo dell'età moderna*, in « Civ. Catt. » 1955, III, pp. 508-519; MUEHLEN H., *Maria als « Frucht und Glied » Adams. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. S. M.*, in « Wiss. Weish. » 18 (1955) pp. 95-108; ID., *Maria « Glied Christi » und Zugleich « Glied Adams ». Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. M. S.*, in « Wiss, Weish. » 19 (1956) pp. 17-42; WITTKEMPER K., *M. S. C., Die heilsgeschichtliche Stellvertretunge der Menschheit durch Maria bei M. J. S.*, in « Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria », pp. 308-322; GALOT J., S.J., *La nouvelle Eve, d'après S.*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 14 (1956) pp. 49-66; FECKES C., *Quid S. de B. V. Mariae debito contrahendi maculam senserit*, in « Virgo Immaculata » XI, pp. 333-342.

SCIENZA (di M.). — Tra le perfezioni dell'anima non tiene certamente l'ultimo posto la conoscenza delle cose sia naturali sia, specialmente, soprannaturali. Sorge quindi spontanea la questione: quale estensione ebbe la scienza di M.?

La scienza è la cognizione certa ed evidente delle cose divine ed umane attraverso le loro cause (materiale, formale, efficiente e finale). Si è soliti distinguere una triplice scienza: acquisita, infusa e beata, secondo il triplice lume (o luce) sotto il quale si considera un oggetto, ossia, il lume dell'intelletto agente (scienza acquisita), il lume infuso (scienza infusa) e il lume della gloria (scienza beata). La prima (la scienza acquisita) è connaturale all'uomo nello stato di viatore; la seconda (la scienza infusa) è connaturale agli angeli; la terza (la scienza beata) è connaturale a Dio solo. Occorre quindi considerare la relazione di Maria con questa triplice scienza.

I. *La « scienza acquisita » in M.* Si suol distinguere una duplice scienza acquisita: quella « sperimentale », la quale verte sui « particolari » conosciuti per propria esperienza; e quella « deduttiva » la quale verte sugli « universali » e si ha quando uno esercita la propria attività intellettuale mediante il giudizio e il raziocinio.

Ciò premesso, è evidente che la Vergine abbia avuta una « scienza sperimentale », ossia, abbia conosciuto molte cose per propria esperienza. La questione perciò si ri-

duce alla scienza « deduttiva ». L'ebbe la Vergine? Indubbiamente, ed in modo superiore a qualsiasi altro essere umano.

Che Maria abbia avuto la scienza « deduttiva » appare dalla perfezione di Lei. Essa infatti ebbe non solo il cosiddetto intelletto « possibile » (il quale, conoscendo tutte le cose, diventa, in un certo senso, tutte le cose), ma anche il cosiddetto intelletto « agente » cui appartiene estrarre le specie dai fantasmi. Anche Maria perciò, con l'esercizio dell'intelletto agente, dovette acquistare la scienza mediante l'astrazione delle specie dai fantasmi.

Che poi la scienza deduttiva della Vergine abbia superato quella di qualsiasi altro essere umano, appare da tre cose: 1) dall'eccellenza del suo ingegno (ebbe un'anima immacolata, un corpo perfetto, il dono dell'integrità e perciò dell'equilibrio); 2) dalla eccellenza delle fonti della sua cognizione, ossia: *a*) la Scrittura (ch'Ella conosceva assai bene, come appare dal « Magnificat »), *b*) la sua familiarità con Cristo, Sapienza incarnata, *c*) dal colloquio con gli Angeli.

II. *La « scienza infusa » in M.* — Questa scienza non si acquista con lo studio, ma per mezzo di specie impresse da Dio nell'intelletto. Tale, per es., è la scienza delle cose che ebbe Adamo, appena creato da Dio. Che Maria abbia avuto, oltre alla scienza « acquisita », anche la scienza « infusa » fin dal primo istante della sua esistenza, è comunemente ammesso dai teologi. Si ha soltanto una notevole divergenza quando si tratta di determinare « l'estensione » di una tale scienza: vi sono i massimisti (quelli i quali ritengono che abbia conosciuto tutte o quasi tutte le scienze) e i minimisti (quelli i quali la riducono a ben poco). Anche qui, come in tutte le cose, la verità sta nel mezzo: la scienza infusa di Maria fu indubbiamente superiore a quella concessa a qualsiasi altro, compreso Adamo.

Viene qui di proposito la questione se Maria, fin dal momento dell'Annunciazione, conobbe in modo chiaro la divinità del Figlio.

Il primo a negare a Maria, nella prima metà del sec. XVI, il conoscimento della divinità di Cristo durante l'infanzia di Lui, è stato l'umanista Erasmo di Rotterdam (Cfr. De Aldama J. A., S.J., *Una opinión mariológica recente*, in « Divinitas » 4 [1959] pp. 125 ss.). E adduceva, come argomento decisivo, l'episodio dello smarrimento di Gesù dodicenne nel tempio, la domanda lamentevole rivoltagli da Maria e la risposta di Gesù a tale domanda, risposta che Essi (Maria e Giuseppe) « non compresero » (*In Natalis Beddae censuras erroneas Elechus*, n. 57, Lione 1705, t. VIII, col. 499; *Adnotationes in Lucam*, 2, 50, Lione 1705, t. VI, col. 239).

Questa opinione di Erasmo, nel 1526, veniva rigorosamente censurata dall'Università di Parigi, come « argomento di una crassa ignoranza dei Vangeli » in colui che l'aveva proposta (*Determinatio facultatis theologicae in Schola Parisiensi super quamplurimis assertionibus D. Erasmi Roterodami*, tit. 27, De Virgine Maria, prop. 2), ed. Venezia 1549, fol. 30). Le ragioni della grave censura erano queste: « Hoc enim illi (Mariae) Angelus, Elisabeth, Reges, Pastores et Prophetae satis indicaverant ». E nel margine aggiungeva: « Lc 1, 2; Mt. 2; Dan. 9; Hier. 31; Ezech. 44 » (L. c. fol. 30). Erasmo risposte: « se il Vangelo l'avesse espresso in modo evidente, non avrei detto: mihi non liquet » (*Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, decl. 86, ed. di Lione, t. VIII, col. 913).

Nel 1571, la stessa opinione di Erasmo veniva confutata da S. Pietro Canisio nella sua opera *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, presentandola come « pudenda dubitatio », « adversus communem doctorum et piorum omnium sensum et consensum » (Burassé, VIII, col. 1210-1215). Secondo il S. Dottore, Erasmo « ninium saepe lutherizat ». Anche il Salmerón la ritiene « empia » (*Commentarii in evangelicam historiam*, t. III, tr. 47, Madrid 1599, p. 551).

Ancora più severa è la condanna di una tale sentenza da parte di Francesco Suárez. Dice: « est impia et haeretica sententia contra universae Ecclesiae sensum et traditionem » (*De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 1, n. 4; ed. Vivès, t. XIX, p. 298).

In seguito a questa alzata di scudi da parte della esegesi tradizionale contro l'esegesi puramente filologica e minimista di Erasmo, la sentenza cadde. Se non che, ai nostri giorni, una tale sentenza è risorta per opera di alcuni esegeti che, anziché sulla linea tradizionale, preferiscono camminare sulla linea erasmiana. Fra questi sono Sutcliffe E. P., S.J. (Cfr. *The irish Eccles. Record* 67 [1946] pp. 145-155; 68 [1947] pp. 113-124); Schelkle K. H. di Tu-

binga (*Maria im Glaube und Frommigkeit*, in « Atti del Congresso Mariano della diocesi di Rottenburg » pp. 5 ss.); M. Schmaus (*Katholische Dogmatik*, vol. V, Mariologie, Monaco 1955, p. 73 ss.) ecc. Una tale sentenza, non solo sembra priva di qualsiasi fondamento teologico ma sembra anche apertamente contraria alla S. Scrittura, alla Tradizione e alla ragione teologica.

1) È apertamente contraria al Magistero ordinario ed universale della Chiesa. S. Pio X, nell'Enc. « Ad diem illum » riconosce espressamente in Maria una tale cognizione (AAS XXXVI, 452). La liturgia poi afferma chiaramente o, perlomeno, suppone che Maria abbia conosciuto la divinità del Figlio (Cfr. DACL, I, 2243-2267).

2) È apertamente contraria alla S. Scrittura: *a*) L'Angelo, infatti, propose in modo sufficientemente chiaro a Maria la « divinità » del Figlio che le annunziava, appellandoLo « Figlio dell'Altissimo », « Figlio di Dio », titoli che, sia in se stessi, nel loro senso ovvio, sia in relazione ai testi del V. T. ben noti alla Vergine (I Sam 7, 14; Ps. 2 e 90; Is 9; Dan 7), sia in relazione al consenso che veniva chiesto alla Vergine, trascendono il senso puramente « messianico » ed indicano la « divinità » di Cristo. « Considerato — così il P. Lyonnet, S.J. — il contesto così particolare e, per così dire, assolutamente unico, l'assieme (delle espressioni usate dall'Angelo) non poteva rivestire concretamente agli occhi della Madonna un senso differente. S. Giovanni, per definire il mistero dell'Incarnazione, dirà ugualmente che " la parola di Dio si è fatta carne ed ha *abitato tra noi* ". In ogni caso, supponendo che Dio abbia voluto rivelarle già da ora questo mistero, e nulla sembra più convincente, non si poteva probabilmente scegliere formule meno equivoche. E così l'Angelo dava alla domanda di Maria la sua vera risposta, la sola risposta soddisfacente: perché se la divina maternità di Maria deve essere verginale, la ragione è che sarà una maternità divina » (*Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge*, in « Scuola Cattolica » 82 [1954] pp. 411-446).

b) Inoltre: il saluto rivolto a Maria da Elisabetta (« ripiena di Spirito Santo ») esprimeva apertamente il mistero della maternità divina (« Madre del mio Signore »), nel quale Essa aveva « creduto » (Lc 1, 45). Il « Signore » (Adonai) di cui parla Elisabetta, era il termine tecnico usato dagli Israeliti per sostituire il nome proprio di « Jahweh » che si trova così spesso nella Bibbia a partire dal momento in cui divenne di regola (per riverenza) non pronunziarlo più (ragione per cui i Masoreti vocalizzarono il nome di « Jahweh » con le vocali del nome « Adonai »). Conseguentemente, il nome « Signore » (« Adonai ») in Lc 1, 29, equivale strettamente al nome di « Jahwé » ossia, « Dio » che si legge nel passo parallelo di Sofonia, 1, 14.

c) I Magi « adorarono » il Bambino Gesù (Mt 2, 11). Con maggior ragione l'« adorò » Maria, madre sua. La liturgia non ha alcuna difficoltà ad asserire che Maria « adorò » Colui che Essa aveva generato: « Quem genuit adoravit ».

3) La sentenza Erasmiana, in terzo luogo, è opposta a tutta la tradizione cristiana registrata, nell'epoca patristica, da S. Giustino (PG 6, 709), S. Ireneo (*Adv. haer.*, L. V, c. 19, 1 ecc.), Tertulliano (*Adv. Prax.*, c. 26, ecc.), S. Efrem (Cfr. Ricciotti G., *Inni alla Vergine*, Roma 1925, p. 89), S. Girolamo (*Homil. de Natali Domini*, in « Anecdota Maredsolana » 3, pp. 395-396, S. Agostino (*Serm.* 1961, PL 38, 1019; Cfr. *Sermones*, 214, 6, PL 38, 1069; 215, 4 PL 38, 1674 ecc.), Sant'Ambrogio (*Expositio in Lucam*, 2, 27 (PL 15, 1643); da San Leone Magno *In Nativitatem Domini*, 1, 1, PL 54, 191), S. Proclo (PG 55, 739), S. Pietro Crisologo (PL 52, 581), Cassiano (PL 50, 36-37), S. Ildefonso di Toledo (PL 96, 68, 96-7).

Nell'epoca medievale, continua la stessa comune sentenza. Basti citare S. Bernardo (*Homil.* 4, 11, PL 183, 86), S. Tommaso d'Aquino (*S. Th.* III, q. 30, a. 1, ad 2; In III Sant., 9, 30, a. 4, Comment. n. 3, ed. Vivès, 19, p. 136) ecc. ecc. fino ad Erasmo.

4) La sentenza Erasmiana, in quarto luogo, viene ad urtare tremendamente lo stesso buon senso e l'idea che la sana Teologia, quella tradizionale, si è formata di Maria. Essa, infatti, suppone, evidentemente, che Maria, prima del momento dell'Annunziazione, non sia stata né più né meno che una buona fanciulla israelitica come tante altre. Il buon senso, invece, al quale si associa la teologia tradizionale, ha veduto sempre in Maria, prima del momento dell'Incarnazione, una « pienezza di grazia » che non poteva non avere, come ovvia conseguenza, illustrazioni speciali, proporzionate al mistero che le veniva annunziato. Ha sempre veduto, inoltre, l'immunità dalla

colpa, sia originale che attuale, con l'ovvia conseguenza che una tale immunità dovette avere nell'intelletto della Vergine. Ha sempre veduto, infine, un'anima in modo singolare lavorata dallo Spirito Santo con singolari doni naturali e soprannaturali, affinché fosse convenientemente, e in modo cosciente, disposta, nel momento sublime dell'Annunciazione e dell'Incarnazione del Verbo, alla vertiginosa dignità alla quale era stata da Dio, fin dall'eternità, predestinata.

III. *La scienza «beata» e M.* Questa scienza consiste nella immediata visione di Dio, ossia, nella cognizione intuitiva dell'Essenza divina. L'ebbe Maria?... Anche qui si hanno due estremi: quello di coloro (i massimisti) i quali dicono che ebbe una tale scienza in modo permanente e quello di coloro (i minimisti) i quali la negano completamente. Più ragionevole ci sembra l'opinione di coloro i quali seguono una via di mezzo: probabilmente Maria ebbe una tale scienza solo di passaggio, in alcuni momenti più solenni della sua vita (per es., nel suo immacolato Concepimento, nella sua nascita, nel concepimento del Verbo, nella nascita di Gesù e nella resurrezione di Lui). Una tale visione si concilia molto bene con l'abito, ossia, con la virtù della Fede: «l'atto della visione», infatti, esclude «l'atto della Fede», ma non già «l'abito della Fede» (Cfr. S. Th., *De veritate*, q. 13, a. 2, ad. 5). Ed è anche conveniente che, almeno in certi momenti della vita, venisse concessa a Maria SS. Anch'Ella, infatti, come Corredentrice intimamente ed indissolubilmente congiunta al Redentore, fu, insieme a Lui, principio che doveva ridurre tutti gli altri alla visione beatifica: Cristo in modo principale, e Maria in modo secondario; Cristo perciò dovette godere di una tale visione in modo permanente, e Maria SS. dovette godere della medesima almeno in modo transeunte.

BIBL.: De Aldama I. A., S.J., *¿ Gozó de la visión beatifica la Santísima Virgen alguna vez en su vida mortal?*, in «Archivio Teol. Granadino» 6 (1943) pp. 121-140; Rábanos R., *La gracia carismática de María*, in «Est. Mar.» 5 (1946) pp. 249-270; Straeter P., S.J., *Quomodo Maria Jesum infantem tamquam Salvatorem et Victimam agnoverit*, in «Verbum Domini» 26 (1948) pp. 44-48; Martinelli A., O.F.M., *De obiecto et extensione scientiae infusae quam B. V. Maria creditur habuisse in primo existentiae suae momento*, in «Marianum» 12 (1950) pp. 389-398; Id., *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis*. Romae, Acad. Mar.; Officium Libri Catholici, 1950, XX-144 (Biblioth. Imm. Conc., 2); Michel A., *Le mystère de Jésus et la science de la Sainte Vierge*, in «Ami du Clergé» 61 (1951) pp. 769-772; Connell F., C.SS.R., *Our Lady's knowledge*, in «Mariology» edited by Juniper B. Caroll, Milwaukee, vol. II, pp. 313, 324; González Vila E., *Aún sobre el versículo 50 del cap. 2° de S. Lucas «Mas ellos — José y María — no entendieron...»*, in «Cult. bibl.» 8 (1951) pp. 349-350; 9 (1952) pp. 15-16; Delgado Capéans R., O.d.M., *La Concepción en gloria*, in «Estudios» 10 (1954) pp. 243-277; Scalía G., *La visione beatifica della Madonna*, Catania 1954, 125 pp.; Cai R., O.P., *La Madonna ebbe la visione beatifica?*, in «Vita Cristiana» 23 (1954) pp. 632-637; Martinelli A., *Ancora sull'uso della ragione concesso alla B. V. Maria nel primo istante della sua esistenza*, in «Marianum» 19 (1957) pp. 417-489; Adalberto da Postioma, O.F.M. Cap., *De scientia Beatae M. Virginis in primo suae conceptionis instanti, apud Joannem M. Zamoro O.F.M. Cap.*, in «Marianum» 21 (1959) pp. 174-185.

SCOLARIOS GIORGIO. — Fu l'ultimo tra i grandi teologi bizantini. Nacque verso il 1405 a Costantinopoli ed ebbe per precettore il famoso Marco d'Efeso. Prese parte al Concilio di Firenze. Fu Patriarca di Costantinopoli, ma poi si ritirò a vita solitaria, prima sull'Athos e poi sul monte Ménécée dopo il 1472. Tra i suoi molti scritti, ha lasciato tre *Omelie Mariane* (sull'Annunciazione, sulla Presentazione al tempio e sull'Assunzione) che costituiscono un trattatello di Mariologia. È favorevole all'Immacolata, ossia, all'immunità della Madonna dalla colpa originale «in primo istanti conceptionis» e all'Assunzione in anima e corpo.

BIBL.: Jugie M., S. in DthC XIV, coll. 1521-1570; Id., *G. S. et l'Immaculée Conception*, in «Echos d'Orient» 17 (1910) pp. 527 ss.

SEDLMAYER VIRGILIO. — Monaco benedettino dell'Abazia di Wessobruenn, in Baviera. Nel 1758 pubblicava una *Theologia Mariana*, riprodotta poi integralmente dal Bourassé VII, 1866 ss.

SEDULIO (pseudo). — È stato falsamente attribuito a S. il *Carmen de Incarnatione* (PL 19, 773a-780a) di autore ignoto (CSEL 19, 615-620).

SERLONE DI SAVIGNY. — Monaco Cistercense, morto nel 1148, autore di discorsi mariani: 1) sull'*Assunzione* (ms. 2.594 della Bibl. Naz. fol. II); 2) *Esposizione sul «Magnificat»* («Rev. Mabillon» 1922, pp. 26-38); 3) *Sermoni sulla Madonna*. (Ed. Tissier, «Bibl. patr. cisterciensium», Bonofonte 1664, t. VI, p. 115).

SEVERIANO DI GABALA. — Fu vescovo di G., in Siria, e grande avversario di San Giovanni Crisostomo. Fiorì nella seconda metà del sec. IV e morì nei primi anni del secolo V. Dalle recenti indagini eseguite dal Marx (v. *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne*, in «Orientalia Periodica» 5 [1939] pp. 281-367, sono da ascriversi a S. di G. dodici omelie attribuite finora al Crisostomo. In esse, specialmente nella I e II sull'*Annunciazione* (PG 10, 1145-1170) si trovano elementi mariologici di particolare importanza (Marx, l. c., pp. 361-364). V'è però chi dubita della loro autenticità. Appartengono però sicuramente a S. di G.: 1) la *Homilia VIII in sanctum martyrem Acacium*, ed. da J. B. Aucher, Venezia 1827, pp. 295-321; 2) la *Oratio VI in mundi creationem* (PG 56, 484-500). Sono due scritti ricchi di dottrina mariana.

BIBL.: ZELLINGER, *Studien zu S. von G.*, in «Muensterische Beitraege zur Theologie,», VIII, 1926; SOARES E. J., *S. of G., and the Protoevangelium*, in Marianum» 15 (1953) pp. 401-411; GILA A., O.S.M., *La Madre di Dio in S. di G.*, Tesi per la Licenza in S. Teologia presso la Fac. Teologica «Marianum», Roma 1960.

SFONDRATI CELESTINO (1644-1696). — Milanese, Monaco Benedettino, Teologo, poi Vescovo di Novara e Cardinale. Tra le sue opere vi è anche la *Innocentia vindicata*, Saint Gall 1695, in cui difende strenuamente il singolare privilegio di Maria e sostiene che S. Tommaso ha ammesso il «debitum contrahendi», non già l'«actualis infectio». Di S. C. sono anche cinque discorsi mariani pubblicati dal Bourassé IV, coll. 1098-1136 (*Quinque orationes Cardinalis Sfondrati de gloriosa Virgine Maria*).

BIBL.: DthC XII, coll. 2010-17.

SHGUANIN Cesario Maria. — Nato a Schöntal l'11 giugno 1692, vestì l'abito dei Servi di Maria nel Convento di Frohnleiten nella Stiria, il 25 giugno 1713. Ordinato Sacerdote il 19 settembre 1716, fu Professore di Filosofia e di Teologia prima in Innsbruck e poi a Roma nel Collegio Gandavense. Lasciò moltissimi scritti d'indole filosofica, morale, giuridica, agiografica, ascetica e storica. Lasciò inoltre molti volumi, rimasti inediti, conservati in massima parte nell'Archivio Generale dell'Ordine, tra i quali notiamo: *Processus ab orbe condito novi et maximi*, in 4 tomi; *Libri duodecim relationum super mysteria de universali reformatione ecc.* in 9 tomi in foglio; *Vita, Passio et Triumphus Mariae sine labe conceptae et Sanctissimae Dei Genitricis ecc.* in 4 grossi volumi in folio; *Opus universalis reformationis* ecc., in 7 tomi in folio; *Opus pro resuscitanda fide ad vitam*, ecc.

Per circa otto anni fu confessore e direttore del Monastero delle Serve di Maria Claustrali di Monaco di Baviera, ove accaddero vari fatti straordinari da lui narrati nei *Processus*, ecc. Recatosi a Roma nel 1736 vi rimase fino alla morte, avvenuta il 4 febbraio 1769 nel Convento di S. Marcello al Corso. Per primo, nel 1762, chiese a Papa Clemente XIII la definizione dogmatica dell'Assunzione corporea di Maria.

BIBL.: BERARDO S., *Saggio della Mariologia del P. C.M.S.*, in «Marianum» 9 [1947] 237-248; MEO S., O.S.M., *Immacolata Concezione ed Assunzione della Vergine nella dottrina del M° C. M. S., O.S.M.*, Roma, Ediz. «Marianum», 1955, 91 pp.; ID., *L'esenzione di Maria dalla colpa originale nella dottrina di C. S.*, in «Marianum» 16 (1954) pp. 317-349; ID., *P.C. M. S., O.S.M. Teologo mistico mariano*, in «Studi Storici O.S.M.» 6 (1954) pp. 183-221; GIURIATO G. M., O.S.M., *L'iniziatore del movimento assunzionistico: P. C. M. S.*, in «Alma Socia Christi» X, pp. 271-281.

SIBILLE. — Le S. sono vergini pagane alle quali — secondo alcuni Padri — per merito della loro verginità, sarebbe stato concesso il carisma della profezia. Queste vergini-S. (di numero imprecisato: 10 o 12) avrebbero rivolto, con preferenza, il loro sguardo profetico verso la Vergine-Madre di Dio. Primeggia fra le S., quella Tiburtina, la quale avrebbe mostrato all'Imperatore Augusto, secondo la leggenda, la Vergine Madre tutta ammantata di luce simile a quella del sole. Sul luogo della visione, l'Imperatore avrebbe fatto erigere un altare: l'«Ara coeli» sul Campidoglio. Questa leggenda fu largamente echeggiata dalle arti teatrali e, più ancora, da quelle figurative (Cfr. Vloberg, *La Vierge et L'Enfant dans l'art français*, Parigi 1951, p. 285 ss.). Pietro Cavallini (1269-1344) in un affresco oggi distrutto della chiesa dell'Ara coeli sul Campidoglio, «dipinse nella volta della tribuna maggiore, la nostra Donna col Figliolo in braccio, circondata da un cerchio di sole e a basso Ottaviano Imperatore, al quale la Sibilla Tiburtina mostrando Gesù Cristo, egli l'adorò» (Cfr. Casimiro Romano, *Memorie istoriche della chiesa e convento in Ara-*

coeli di Roma, Roma 1730, p. 35). In una miniatura del sec. VIII dell'Archivio della Cattedrale di Toledo si legge: « S. vidit Virginem cum puero in circulo iuxta solem ». In alto a destra, si vede un gran sole con faccia umana; di fronte al sole, a sinistra, in un cerchio, la Madonna col Bambino in braccio. In basso si vedono, seduti, la S. (in atto d'indicare, con la destra, l'apparizione) e l'Imperatore Augusto (con la corona in capo e con lo scettro nella sinistra). Tra i due vi è un cartiglio con l'iscrizione: « Iste maior te est; ipsum adora ». Anche Giovanni van Eyck, Ruggero Van der Weyden, Mazzola-Bedoli, Antonio Caron ecc. han riprodotto una tale leggenda.

SINGOLARITÀ (Principio mariologico di). — Si può enunziare così: « Essendo Maria una creatura del tutto singolare, trascendente tutte le altre e costituente un ordine a sé, giustamente rivendica a sé privilegi del tutto singolari, a nessun'altra creatura concessi ». Più precisamente, con lo ps.-Alberto M.: Maria è « una sopra tutti », « una supra omnes » (*Mariale*, q. 80). Maria, infatti, appare del tutto singolare: 1) nella sua missione; 2) nei suoi privilegi; 3) nel suo culto. Essa appare singolare in tutta la sua vita, dal primo fino all'ultimo istante. Quello che per gli altri sarebbe straordinario, per Lei, invece, è ordinario. Conseguentemente, quello che si nega agli altri, non può negarsi a Lei. Ella è la « donna mirabilmente singolare e singolarmente mirabile » (S. Anselmo, *Or.* 52, PL 158, 955c).

BIBL.: ROSCHINI G., *Mariologia*, I, Romae, II ed. 1947, pp. 339-351; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Roma 1953, vol. I, pp. 118-141; BOVER G. *Los principios mariológicos*, in « Est. Mar. » 3 (1944) pp. 22-25.

SIRIA. — La S. è stata una delle prime nazioni che hanno reso omaggio filiale alla Vergine. Una chiesa dedicata alla Madonna nel villaggio di El Hazimé risalendo all'a. 390-391 (Cfr. Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la Région au nord-est de Hama*, in « Documents d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas » 4 [1935]pp. 163-164), sarebbe una delle chiese più antiche dedicate alla Madre di Dio.

Le chiese della S. sono state, a quanto sembra, le prime alla fine del sec. IV ad accettare la festa che andava sotto il nome di « Memoria di Santa Maria ». Secondo il Baumstark, in Antiochia una tale festa veniva celebrata prima del 375 (*Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512 e 518*, in « Römische Quartalschrift », 1897, pp. 55-56). Essa era solennizzata in Hauran all'inizio del sec. V, come appare da due Omelie (PG 85, 1763-1792) di Antipatro vescovo di Bostra († 458 c.). Nell'epoca bizantina si trovano in S. molte basiliche in onore di Maria. Edessa (nel nord della S.) possedeva un grande santuario della « Theotócos », oltre a tre altre belle chiese consacrate alla Vergine (cfr. Devreesse R., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la Conquête Arabe*, Parigi 1945, p. 294). Altre chiese mariane esistevano ad Amida (Cfr. Strzygowski J., *Amida*, Heidelberg 1910, pp. 166, 187-195), a Zeugma (Cfr. Michel Le Grand, *Chronique*, ed. Chabot, II, p. 360); in Antiochia, detta la « Giustiniana » anteriore al sec. VI (Cfr. Devreesse, *op. cit.*, p. III), ed in vari altri luoghi (Cfr. Nasrallah, *Le culte de Marie en Syrie*, p. 55, v. bibl.); ed in Schêkh Sleman (della metà del sec. V) con l'iscrizione: « Sancta Maria, Mater Dei, adiuva Sergium constructorem. Amen » (v. Butler H. C., *Early Churches in S.*, I, Princeton 1929, p. 56).

Parecchi conventi di monaci siri avevano per patrona e protettrice la Vergine, alla quale tributavano devoti filiali omaggi, narrati da Giovanni Moschus (*Le Pré Spirituel*, introd. et traduct. de M. J. Rouët de Journel, in « Les Sources Chrétiennes », n. 12, pp. 236-237). Tra i Padri siriaci che hanno esaltato la Vergine, dominano S. Efrem Siro (v.), Cirillonas Siro (v.), Romano il Melode (v.) e S. Giovanni Damasceno (v.).

Numerosissime iscrizioni attestano il culto della Vergine in S. dal sec. V al VI (Cfr. Prentice, *Syria*, nn. 860, 880, 911, 953, 1024, 1149, 1212). Anche l'iconografia della « Theotócos », dopo il Concilio di Efeso, è ben rappresentata (v. Nasrallah, l. c., p. 56).

Dal sec. VII in poi fioriscono in S. vari santuari mariani, centri di pellegrinaggi, con a capo quello della Madonna di Saydnaya a 10 Km a nord di Damasco (v. Loir R., *Saydnaya et son Convent*, 1944, pp. 43-44).

BIBL.: NASRALLAH J. *Le culte de Marie en S.*, in « Marie », Nicolet, Centro mariano canadese, maggio-giugno 1949, pp. 55-60; ID., *La dévotion mariale en S.*, presso Du Manoir, IV, pp. 877-883; PLOEG J., VAN DER, P.P., *Maria in de Syrische Kerk*, in « Het Christelijk Oosten en Hereniging » 8 (1955) pp. 33-55; HINDIÉ G. *Le culte de la Très Sainte Vierge chez les Mahométans de S.*, in «Alma Socia Christi» IX, pp. 268-275.

SISTO IV. — Francesco della Rovere, di Savona. Fu professore di Teologia a Pavia, Padova, Bologna e Firenze. Nel 1464 venne eletto Ministro Generale dei Frati Minori e tre anni dopo Cardinale di S. R. Chiesa. Nel 1471, succedeva a Paolo II sulla Cattedra di S. Pietro. Visse in uno dei periodi più acuti della lotta tra macolisti ed immacolisti. All'inizio del 1477, dopo una solenne disputa tenuta alla sua presenza, il 27 gennaio dello stesso anno, emanava la Costituzione «Cum praecelsa» in cui approvava ed indulgenziava l'Ufficio «Egredimini» e la Messa «Sicut lilium» composti dal suo notaio Leonardo de Nogarolis, veronese. Si ritiene, però, che l'Omelia dell'Ufficio sia stata composta dallo stesso Pontefice con sentenze prese dalla Sacra Scrittura e dai Padri, «Omelia» confusa poi con un «opuscolo» che sarebbe stato composto dallo stesso Pontefice. Oltre a questo primo intervento, Sisto IV emise le due Bolle «Grave nimis» (nel 1482 e 1483) delle quali la seconda è certamente autentica. In essa il Pontefice protegge gl'immacolisti contro i violenti ed intemperanti attacchi dei macolisti, insinuando il favore della S. Sede per la pia sentenza la quale non può ritenersi come «eretica» perché la stessa S. Sede non ha ancora deciso la questione.

BIBL.: SERICOLI C., O.F.M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xisti IV Constitutiones* (Bibl. Mar. Medii Aevi, V), Sibenici-Romae 1945; MATANIĆ A., O.F.M., *Xjstus P. IV scripsitne librum de conceptione beatae Virginis Mariae?*, in «Antonianum» 29 (1954) pp. 572-78.

SLOVACCHIA. — Alcune città portano il nome di Maria, quali per es., Svata Mara v., Liptove, Svata Mara v. Turci, Svata Mara pri Bodrogu, Marianka ecc. Verso la fine del medioevo esistevano in S. una decina di Santuari mariani, tre dei quali sono frequentati anche oggi. Nel sec. XVII se ne contavano una quarantina. Patrona della S. «Patrona Slovaquiae» è la Vergine Addolorata il cui culto è molto diffuso. Né mancano in S. le manifestazioni mariane nel campo della letteratura e dell'arte (v. Nahalka S., *L'Immacolata nella letteratura ed arte della S.*, in «Virgo Immaculata» XV, pp. 365-381).

BIBL.: ZAVARSKI V., *Le culte Mariale en S.*, presso Du Manoir IV, pp. 767-778; NAHALKA S., *S. Mariana*, in «Maria e la Chiesa del silenzio», Roma 1957, pp. 93-95; VODOPIVEC G., *La Vergine Immacolata nella spiritualità del popolo sloveno*, ibid., pp. 99-102.

SODALIZI MARIANI. — I. *Cosa sono.* Sono «associazioni che si intitolano da Maria o da qualche suo mistero, e che si servono, come mezzo di santificazione, di una devozione del tutto particolare verso la Vergine o verso qualcuno dei suoi misteri».

Perché si abbia perciò un S. M. in senso stretto, si richiedono due cose: 1) Che un tale sodalizio si intitoli da Maria (per es. Congregazione delle figlie di Maria) o da qualche suo mistero (Confraternita della Immacolata Concezione, o dell'Addolorata ecc.); 2) che si serva, come mezzo di santificazione, di una devozione del tutto particolare verso Maria o verso qualcuno dei suoi misteri (per es. verso l'Immacolata, verso l'Addolorata ecc.).

La prima condizione — denominazione da Maria o da qualche suo mistero — è la base e la ragione di essere della seconda — la devozione particolare verso Maria o qualche suo mistero —, poiché invano un sodalizio si denominerebbe da Maria o da qualche suo mistero se poi non nutrisse una particolare devozione verso di Lei o verso qualche suo mistero.

Per difetto della prima condizione, che è poi base della seconda, denominazione di Maria, non possono dirsi, per es., sodalizi strettamente mariani vari Ordini o Congregazioni religiose che pur nutrono una devozione del tutto particolare verso Maria (per es. l'Ordine dei Frati Minori, dei Predicatori ecc.).

Per difetto poi della seconda condizione — devozione del tutto particolare verso Maria o verso uno dei suoi misteri — si può dire che appartengano solo materialmente, e non già formalmente ad un S. M. tutti coloro che si contentano unicamente di esservi ascritti e di portarne il nome, senza viverne lo spirito. Costoro appartengono, a qualche s. m., ma è quasi come se non vi appartenessero, poiché vi appartengono in modo soltanto materiale.

II. *Quali sono.* Possono dividersi in due grandi categorie, ossia: 1) S. M. *per religiosi*, 2) S. M. *per laici.*

1. Tra i S. M. *per religiosi* sono degni di particolare menzione: i Carmelitani o Frati di S. Maria del Monte Carmelo (approv. nel 1226); i Mercedari (1218); i Servi di Maria (1233); i Chierici Regolari della Madre di Dio (1574); i Preti Missionari della Compagnia di Maria o Monfortani (1705); gli Oblati di Maria Immacolata (1816); gli Oblati di

Maria Vergine (1815); la Società di Maria o Maristi (1822); la Società di Maria o Marianisti (1817); i Figli di Maria Immacolata o Pavoniani (1821-1847); gli Agostiniani dell'Assunzione o Assunzionisti (1845); i Figli della B. V. Immacolata di Luçon (1828); i Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria o Claretiani (1849); i Missionari dell'Immacolata di Lourdes (1848); i Canonici Regolari dell'Immacolata Concezione (1866); i Missionari di Nostra Signora della Salette (1852); i Sacerdoti di S. Maria di Tinchebray (1851); la Congregazione del Cuore Immacolato di Maria o Missionari di Scheut (1862); i Religiosi Terziari Cappuccini di Nostra Signora Addolorata (1889); i Figli di Maria Immacolata (1866); la Congregazione dei Chierici Regolari Mariani (1670); i Fratelli di Nostra Signora della Misericordia (1839); i Piccoli Fratelli di Maria o Maristi delle Scuole (1817); i Fratelli Ospitalieri Figli dell'Immacolata Concezione o Concezionisti (1857). Parecchi di questi Istituti hanno anche il ramo femminile.

2. I S. M. *per laici* si possono suddividere in due grandi categorie: 1) per giovani di ambo i sessi e per fedeli in genere.

Incominciamo dai S. M. *per i giovani*. Il principale, fra questi sodalizi, è costituito dalle Congregazioni Mariane fondate dai PP. Gesuiti; *per le giovani* poi, il principale S. M. è costituito dalla Pia Unione delle Figlie di Maria, richiesta dalla Madonna stessa nel 1830 a S. Caterina Labouré (durante un'Apparizione). Entrambi i S. M. sono diffusi largamente in tutto il mondo.

2) Tra i S. M. *per i fedeli* in genere, vanno ricordati: *a*) i Terzi Ordini strettamente Mariani (quello Carmelitano e quello dei Servi di Maria); *b*) le Confraternite Mariane (del Rosario, del Carmine, dell'Addolorata, della Madonna delle grazie, del Cuore Immacolato di Maria, di Maria Consolatrice, di Maria Regina dei Cuori, di N. S. del S. Cuore, di N. S. del SS. Sacramento, di N. S. della Buona morte, della Madre della Divina Provvidenza, e delle Tre Ave Maria); *c*) la *Milizia di Maria Immacolata*, fondata nel 1917 dal S. di D. Massimiliano Kolbe, Minore Conventuale († 1941); e la *Legione di Maria*, fondata in Irlanda nel 1921, e definita « il miracolo del secolo XX ».

III. *L'anima dei S. M.* È costituita, evidentemente, da una devozione del tutto particolare verso Maria o verso qualche mistero della sua mirabile vita. Ma è bene rilevare subito che, dire *particolare devozione* a Maria non significa altro che dire, in ultima analisi, *particolare dedizione* o consacrazione a Maria (da *devoveo* = dedicarsi, consacrarsi); e dire *particolare dedizione* o *consacrazione*, equivale a dire *donazione totale e perenne a Maria*. Si può distinguere una duplice dedizione o consacrazione, e perciò una duplice dipendenza: quella di un *figlio* verso la propria Madre e quella di un *servo* verso la propria signora e Regina. Essendo la Vergine, nei riguardi di tutti, vera madre (spirituale, soprannaturale) e vera Regina, è chiaro che l'atteggiamento (la dedizione o dipendenza di chiunque è ascritto ad un S. M.) debba essere, in modo tutto particolare, quello di un figlio verso la propria madre ed insieme quello di un servo verso la propria Signora o Regina. Si richiede perciò particolare devozione o dipendenza di figlio, e particolare devozione o dipendenza di servo. Ho detto *particolare*: poichè ciò che dev'essere praticato, in modo comune, da qualsiasi cristiano, deve essere praticato in modo particolare da chiunque è iscritto ad un S. M.

Particolare devozione e dipendenza di un figlio verso la propria madre, innanzitutto. Ma qui occorre intenderci bene. Si può infatti distinguere una triplice dipendenza di un figlio dalla madre, a seconda del triplice periodo di vita in cui un figlio si trova: quello dell'uomo adulto, quello del bimbo già nato e quello del bimbo non ancora nato. Nel primo periodo (quello dell'uomo adulto) la dipendenza del figlio verso la propria madre è molto relativa. Nel secondo periodo (quella del bimbo già nato) la dipendenza del figlio dalla madre è molto più accentuata, per quanto possa continuare a vivere e a svilupparsi anche senza di lei, per opera di altre persone. Nel terzo periodo invece (quello del bimbo non ancora nato, non ancora capace di una vita autonoma) la dipendenza del figlio dalla propria madre è una dipendenza continua, totale, assoluta: egli non può vivere ed evolversi indipendentemente dalla mamma. Ciò posto, sorge spontanea la domanda: a quale di questi tre periodi di vita corrisponde, nei riguardi della madre nostra spirituale, la nostra vita terrena? Se si tiene presente che ciascuno di noi viene concepito alla vita soprannaturale della grazia per mezzo del S. Battesimo (grazia che, come tutte le altre, passa per le mani di Maria) e nasce a questa perfetta vita soprannaturale nel momento del no-

stro ingresso in cielo, allorchè si raggiunge «la pienezza dell'età di Cristo» (Efes 4, 13) è evidente come il periodo che abbraccia tutta la nostra vita terrena corrisponda, analogamente, al periodo della vita del bimbo prima della nascita. Come l'azione della madre, durante tutto quel periodo, è indispensabile, insostituibile per la conservazione e il progressivo sviluppo del nuovo essere concepito, così, analogamente, anche l'azione della madre soprannaturale, durante tutta la nostra vita terrena, è indispensabile, insostituibile per la conservazone e il progressivo sviluppo del nuovo essere soprannaturale da Lei concepito. In un tale periodo di vita, infatti, la vita soprannaturale della grazia — analogamente alla vita della natura — si trova in una situazione piuttosto precaria, soggetta agli assalti dei nostri spirituali nemici (mondo, demonio e carne) bramosi di ucciderla. Per superare tutti questi assalti e, perciò, per conservare e sviluppare la vita soprannaturale della grazia, si richiede l'aiuto delle grazie attuali le quali, per libera disposizione di Dio, passano tutte per le mani di Maria.

Da qui la dipendenza totale, continua di tutti i cristiani dalla madre nostra spirituale. Ha espresso questa fondamentale verità della vita cristiana S. Luigi da Montfort: «I predestinati, per essere conformi all'immagine del Figlio di Dio, sono nascosti, mentre vivono quaggiù, nel seno di Maria, dove questa amorevole Madre li custodisce, nutre, mantiene e fa crescere sino a che non li partorisca alla gloria, dopo la morte, che è, propriamente, il giorno della loro nascita, come la Chiesa chiama la morte dei giusti. O mistero di grazia sconosciuto ai reprobi, e poco noto ai predestinati!» (*Trattato della vera devozione alla SS. Vergine*, n. 33).

Ma oltre a questa particolare dipendenza, continua e totale, del figlio (nel periodo di vita che precede la nascita) verso la propria Madre, colui che è ascritto a qualche S. M. si deve anche distinguere in quella particolare dipendenza propria di un *servo* verso la propria Signora o Regina. Il servo vive, si può dire, per la sua Regina, fa tutto per Lei, a vantaggio di Lei, a gloria di Lei. Altrettanto deve fare Colui che è ascritto a qualche S. M.

Anche i vantaggi di questa fedele servitù mariana sono incalcolabili. «Essa — ha detto Raimondo Giordano — serve coloro che la servono»: «Ipsa servientibus se servit» (*Contemplationes de B. Virgine*, Proem., presso Bourassé, *Summa aurea*, t. IV, col. 851).

BIBL.: CAMPANA E., *Maria nel Culto Cattolico*, vol. II.

SOFRONIO (S.) di GERUSALEMME.

— Nato a Damasco verso il 560, fu monaco a Gerusalemme. Accompagnó in Egitto e poi a Roma Giovanni Mosco. Ritornato, dopo la morte di costui (619), in Palestina, nel 634 veniva eletto Patriarca di Gerusalemme, ove morì l'11 marzo 638. Ha lasciato una *Homilia in Annuntiationem* (PG 87c, 3217-3288; testo emendato presso Nissen Th., in «Byzant. Zeitschr.» 39 [1939] pp. 106-110).

Tratta di Maria anche: 1) nell'*Homil. de Assumpt.* 1 (PG 87c, 3217-3288); 2) nella *Oratio 3 de Hypapante* (PG 78c, 3287c-3302c); 3) nella *Epistola Synodica ad Sergium* approvata dal Concilio VI (PG 87c, 3147-3200) in cui celebra la santità della Madonna; 4) nella *In Christi natalitia* (PG 87c, 3201-3212). Il testo greco di quest'ultimo discorso, omesso dal Migne, è stato edito da Husener H., *Weinachtsgepredigt des Sophronios*, in «Rheinisches Museum», N. F., 41 (1886) pp. 501-551.

La *Vita Mariae Egyptiacae* (PG 87c, 3697a-3726c) in cui è contenuta una bella preghiera a Maria (col. 3713cd) è dubbia. Sembra tuttavia del sec. VII. Inoltre il *Triodion* (PG 87c, 3982a) appartiene a San Giuseppe l'Innografo († 883).

BIBL.: PETERSON E., in «Enc. Catt.» XI, XI, 906-907; JUGIE M., *Saint Sofrone et l'Immaculée Conception*, in «Rev. Augustinienne» 17 (1910) 567-574.

SPAGNA.

— La Ven. Maria d'Agreda, nella sua *Mistica Città di Dio* (libro VII, cap. XVIII, n. 359), parlando della devozione mariana della S. asserisce che essa «ottenne la palma sopra tutte le Nazioni e Regni dell'Universo nella venerazione, culto e devozione pubblica della gran Regina e Signora del Cielo M.». Asserisce inoltre che i santuari dedicati al Suo Nome sono nella S. «più che in altri Regni del Mondo», ed esorta gli Spagnoli a credere che «le così antiche fortune e grandezze di questa Monarchia l'hanno avute per Maria SS. e per li servizi che in S. sono stati fatti alla Gran Signora».

Pur ammettendo il calore iperbolico di queste espressioni, tuttavia non si può ne-

gare che la S. sia stata e sia tuttora una delle Nazioni più devote della Madre di Dio.

Una tradizione molto cara a tutti gli Spagnoli (ma i cui documenti non ci conducono oltre il secolo VIII) suole riallacciare la propagazione del Cristianesimo nella S. e la conseguente diffusione della devozione a Maria all'apostolato di S. Giacomo, fratello di S. Giovanni. Questi si sarebbe recato ad evangelizzare la S. verso l'anno 40 di Cristo. Siccome doveva essere il primo a dare in Gerusalemme il sangue per Cristo, la Madonna, che era ancora sulla terra, sarebbe stata incaricata dal suo divin Figlio a portarsi, per mezzo degli Angeli, in Saragozza, dove si trovava allora l'Apostolo, per ordinargli di tornare subito a Gerusalemme. Prima però di partire, avrebbe dovuto edificare un Tempio in onore di Lei. La Madonna, trasportata dagli Angeli, sarebbe subito volata a Saragozza per eseguire la commissione ricevuta. Prima di far ritorno a Gerusalemme, la Vergine avrebbe lasciato all'Apostolo una sua Immagine posta sopra una colonna (Pilar) per il suo futuro Santuario. L'Apostolo avrebbe edificato con le stesse sue mani la primitiva cappella e poi avrebbe fatto ritorno a Gerusalemme per cogliervi la palma del martirio. Questa primitiva cappella venne riedificata ed ingrandita nel secolo XIII, nel 1293, dal Vescovo Ugo di Matallana. Non subì alterazioni sensibili fino al 1434, anno in cui un terribile incendio venne a mutilare l'edificio. Rimasero però le vestigia dell'edificio attribuito a S. Giacomo. Nel 1515, l'Arcivescovo Alfonso D'Aragona fece costruire S. Maria Maggiore, addossata al tempio primitivo. Nel secolo XVII venne edificata la Chiesa attuale, su disegno dell'architetto Herrera.

Questa la storia del celebre Santuario Nazionale della Madonna del Pilar di Saragozza. Checché sia della sua miracolosa origine e del conseguente inizio del culto a Maria nella S., non si può negare che verso la fine del sec. II (come afferma esplicitamente San Ireneo nel suo *Adversus haereses*, I, 10) il culto mariano era già diffuso nella S. verisimilmente per opera dell'Apostolo Paolo. E pochi decenni più tardi (come sappiamo da Tertulliano, *Adversus Judaeos*, 7), tutti i confini della Spagna (*Hispaniarum omnes termini*) erano già stati raggiunti dalla predicazione cristiana.

Il Concilio di Elvira — il più antico di cui ci siano stati conservati i cànoni disciplinàri — radunato verso il 300 nell'odierna Alarife (a 8 km. circa da Granata) con la partecipazione di 19 vescovi spagnoli, ne è la conferma. Neppure si può negare che il culto della Vergine del Pilar sia « ab immemorabili tempore ». Papa Gelasio II (1118) parla del Tempio del Pilar « molto antico e di grande fama e dignità ».

Durante la persecuzione dei primi tre secoli, molti martiri spagnoli, secondo la tradizione, sarebbero morti stringendo al cuore l'Immagine di Maria. Anche l'invasione dei Mori non fece che far risplendere sempre più il culto di Maria. Le Immagini di Lei, nascoste o riconquistate, tornarono ben presto a brillare in ogni paese sottratto all'invasione. La riconquista della S. fu la riconquista del Patrimonio di Maria. Combattevano in nome di Lei, come suoi Cavalieri. Nel 1134 il Conte di Barcelona, Raimondo Beregner, fondava l'Ordine di S. Maria de Mongay (Matris gaudii) per la difesa della religione e della Patria (Cfr. BALARI, *Origenes históricas de Cataluña*, Barcelona 1899, pp. 331-333).

Giacomo I il Conquistatore, dieci anni dopo la vittoriosa battaglia di La Navas, sposava dinanzi ad un'immagine di Maria e non molto dopo deponeva la sua spada sopra l'Altare di Lei; quindi, cingendosela nuovamente con le sue mani, si armava da cavaliere. Sette anni più tardi tolse dalle mani dei Mori il Regno di Mallorca; dieci anni dopo, quello di Valenza, e poi entrava trionfalmente in Murcia. A Barcelona gli sarebbe apparsa la Vergine Santissima. Questo Re, « grande tra i grandi d'Aragona », combattè sempre in nome di Maria, e a Maria avrebbe innalzato moltissimi templi. (Cfr. GARCIA F., S.J., *Discurso del Patrocinio de la S. Virgen María en España*, inserito nella « Vida y Misterios de la SS. Virgen María» del P. Rivadeneira, Madrid, 1879). Alla sua morte espresse al figlio il desiderio di essere sepolto a Veruela, presso l'Altare di Maria.

Anche Ferdinando VII, il Santo, il conquistatore di Cordova, che elevò la Spagna allo zenit della sua grandezza, portava sempre coi suoi eserciti tre statue di Maria. La stessa Vergine gli sarebbe apparsa, assicurandolo della vittoria. Il santo Re voleva dare a Lei gli onori del trionfo, e nell'entrare in Siviglia la fece innalzare come conquistatrice. Si dice che abbia fatto costruire moltissimi templi mariani.

I Santuari Mariani della S. sono circa un migliaio. Ogni regione ha il suo. Valenza onora la Madonna degli Abbandonati; Granata quella delle Angustie; Siviglia, la Ver-

gine dell'Antica; la Catalogna quella del Monserrato (che risale al secolo IX), gli Asturiani la Vergine di Cavadonga.

I missionari spagnoli ispirarono del loro amore a Maria le missioni dell'America latina e delle Filippine. Furono, indubbiamente, i più grandi « Missionari di Maria ». Imponevano nomi mariani ai luoghi che venivano conquistando ed alle città che venivano edificando. Per questo le bandiere americane poste nelle pareti del Santuario della Madonna del Pilar, sono — come si legge nelle iscrizioni delle medesime — « testimonio perenne di venerazione, di amore e di gratitudine delle nazioni dell'America Spagnola alla Madre di Dio che dispensò loro i doni della fede, e alla madre S., che le fece ereditarie del suo sangue, della sua lingua, del suo valore, tesoro che han reso libero e grande il nome di Colombo ».

Nel 1617 la S. con le sue colonie, veniva ufficialmente posta sotto il patrocinio di Maria. Degni di speciale menzione sono i vari Ordini cavallereschi sorti nella S. medioevale in onore di Maria, vale a dire: l'Ordine Militare Navarra de la Terraza (o de Jarra) fondato in Nájera nel 1093 dal Re D. Garcia de Navarra; l'Ordine Militare di Santa Maria della Mercede, fondato in Barcelona nel 1218; l'Ordine dei Cavalieri di Nostra Signora del Rosario, fondato in Toledo nel 1235 dall'Arcivescovo Don Rodrigo Jiménez de Rada; l'Ordine Militare di Santa Maria di S. creato nel 1272 da Alfonso il Saggio, e incorporato a quello del Cister; l'Ordine di Carlo III dedicato all'Immacolata Concezione di Maria, fondato nel 1771 ed estinto nel 1931 (Cfr. *Crónica Oficial...*, Zaragoza 1940, p. 157).

Rilevantissima la parte presa dalla S. nel trionfo del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. La sua festa venne patrocinata, fin dal sec. XIV. Valenza, nel secolo XV, offriva all'Immacolata le primizie della stampa e il primo certame. Le Università e Collegi, gli Ordini Militari e il popolo si schieravano sempre in favore del grande privilegio mariano.

Indizio particolare della devozione della S. a Maria è anche la copiosissima sigillografia spagnola. Sigilli castellani, aragonesi, catalani e navarrini dei sec. XIII, XIV e XV portano impressa l'immagine di Maria nei suoi varii misteri (ibid., pag. 156). Alcuni Municipi della S. (per es. quelli di Burgos, di Villalpando, di Placencia) si riunivano, per le loro deliberazioni, alla porta della città ov'era una statua o un'immagine di Maria. A Saragozza i giudici prendevano le loro deliberazioni presso la Madonna del Pilar. Parecchie città han preso il loro nome da Maria (per es. Santa Maria de Carrion, Santa Maria del Puerto ecc.). La Provincia di Alava era una specie di repubblica mariana nell'interno del regno di Castiglia: le assemblee per l'elezione dei vari uffici si svolgevano presso una statua della Madonna portata nel campo di Ocoa (oggi Lacua) dal santuario d'Estibaliz e salutata, al suo passaggio, dal suono delle campane di tutti i villaggi. Così si usò fare dal secolo VIII fino al sec. XIV.

Tra gli atti più recenti di devozione alla Vergine merita speciale menzione la celebre accademia Bibliografico-Mariana di Lérida, fondata nel 1862 (v. Accademie). Né va taciuto che i nomi maggiormente in uso per le donne, oltre a quello di Maria, sono quelli di Dolores, Mercedes, Rosaria, Conchas (Concezione), Assunta ecc. nomi che ricordano tutti qualche mistero della vita di Maria.

Anche di recente si è avuta una rigogliosa fioritura di pietà mariana.

Nell'ottobre 1940, un Congresso Mariano Nazionale veniva tenuto a Saragozza per commemorare il XIX Centenario della venuta della Vergine nella suddetta città. Principale frutto di questo solenne Congresso fu l'istituzione di una « Società Spagnola Mariana » con riunioni annuali di studi e discussioni, raccolte nel Bollettino « Estudios Marianos » di cui sono già usciti una ventina di volumi.

Pio XII, nel Radiomessaggio diretto al Congresso Nazionale Mariano di Saragozza, estendeva a tutta la S. l'appellativo glorioso di « Terra di Maria SS. » per antonomasia, appellativo riservato, nel passato, all'Andalusia. « Non vi è un monumento della sua storia — diceva l'Augusto Pontefice parlando della S. — né un palmo del suo suolo che non siano segnati col Suo dolcissimo Nome ».

BIBL.: De la Fuente V. M., *Vida de la Virgen María y hystória de su culto en España*, Barcellona, Montaner y Simon, 1889; Lesmes Frias, S.J., *Devócion de los Reyes de España a la Inmaculada*, in « Razón y Fé » t. 32; Perez N., S.J., *História Mariana de España*, 4 voll., Propaganda Mariana, Valladolid 1941-1947; Id., *Piété mariale du peuple espagnol*, presso Du Manoir IV, 1956, pp. 591-610; Sanchez Perez J.A., *El culto mariano en España, Tradiciones, legendas y noticias relativas a algunas imágines de la Santísima Virgen*, Madrid, 1943, 482 pp.;

Corredor García A., O.F.M., *Hispaniarum Regina*, Siviglia, Editorial S. Antonio, 1950; 77 pp.; Alvarez de Canovas J., *Virgenes de España*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1951, 124 pp.; Garzón F., *La Santisima Virgen en España. Sus principales advocaciones*, ed. IV, Madrd, Apostolado de la Prensa, 1953, 190 pp.; Goenaga A., S.J., *El folklore inmaculistico español*, in «Memoria Congreso de Zaragoza 1954», pp. 637-652; Manfredi D., *Santuarios de la Virgen Maria en España y América*, Madrid, Edit. Edisa, 1954, 377 pp.; «Miriam», n. di luglio-agosto 1955.

SPIERA AMBROGIO. — Nato a Treviso verso il 1413, a 16 anni, già istruito nella rettorica, nella poesia e nella musica, entrava fra i Servi di Maria. Continuò poi i suoi studi a Perugia (dove divenne amico intimo di S. Bernardino da Siena) e a Padova, ove frequentò per un biennio la Facoltà Teologica e dove si laureò nel 1444. Fu quindi Reggente degli studi a Padova, fino al 1449, allorché venne eletto Procuratore Generale dell'Ordine presso la Curia Romana. A Roma, predicò per due anni (nel 1453 e 1454) la Quaresima nella chiesa di S. Marcello. Morì, vittima della peste, nel 1455. I suoi «sermoni» sono piccoli trattati teologici, densi di dottrina, chiarissimi per l'esposizione.

Il P. S. ha lasciato 13 sermoni o «contemplazioni altissime» sulla Madonna, dei quali 4 sono andati smarriti. Dei 9 sermoni mariani rimasti, sei si trovano nel *Quadragesimale de Floribus Sapientiae* e tre nei *Sermones perutiles de Adventu Domini.*

I quattro sermoni del *Quadragesimale* sono: 1) Sermo 4° (1°) «De virginis gloriose (sic) nobilissima nuncupatione, elegantissima rutilatione et singularissima dotatione»; 2) Sermo 11° (2°): «De virginis gloriose singulari et nobili maternitate, amabilitate ardenti, et qualitate excellenti»; 3) Sermo 18° (3°): «De gloriose virginis Marie (sic) nobili conditione, perfecta participatione et reciproca retributione»; 4) Sermo 25° (4°): «De virginis gloriose dulcorosa susceptione, mirifica descriptione et debita similatione»; 5) Sermo 32° (5°): «Qualiter virgo gloriosa est lux mundi et empirei celi (sic) quoad animam et quoad corpus»; 6) Sermo 39° (6°): «De virginis glorie (sic) clarificatione, lucidatione et perlustratione».

I tre Sermoni mariani contenuti nei *Sermones perutiles de Adventu Domini* sono: 1) Serm. XIV «De annuntiatione virginis Mariae»; 2) Serm. XV «De visitatione beatae Virginis Marie»; 3) Serm. XVI «De desponsatione Beatae Virginis ad Joseph».

BIBL.: Bernardi V., *A. S. dell'Ordine dei Servi di Maria*, Vicenza 1929; Poka A., *Doctrina Mariana in Sermonibus A. S. Tarvisini, Ord. Serv. B. M. V. (saec. XV)*, Roma 1943.

«STABAT MATER». — Sequenza sul martirio della Vergine ai piedi della croce.

I. *Il testo.* È contenuto in redazioni varie, in molti libri liturgici (una trentina circa, tra la metà del sec. XIV e la fine del sec. XV) nonché in vari ms. Si ignora quindi il testo originario, poiché una ricostruzione critica del testo, di difficile realizzazione, non è stata ancora tentata. Le varie redazioni oscillano tra una quarantina ed un centinaio di versi. Non è inoltre raro, nel medioevo, il caso di un autore il quale varii o riduca ad una più sequenze anteriori. Oggi il testo, direi, ufficiale è quello che Benedetto XIII, nel 1727, introdusse nel Messale Romano.

2. *L'Autore.* Lo S. M. è stato attribuito a molti, tra i quali S. Bernardo, Innocento III, S. Bonaventura, Giovanni XXII, Gregorio IX, Giovanni Peckham e, per lo più, a Jacopone da Todi († 1306). A quest'ultimo lo attribuiscono, fra gli altri, due codici del sec. XIV. Però i raffronti dello S. M. con lo stile degli altri scritti di Jacopone non favoriscono una tale attribuzione. È quindi di autore, fino ad oggi, incerto.

3. *La forma metrica.* È composta di 20 strofe. Si ha la cosiddetta strofa esastica o «versus caudatus tripertitus», composta di due versi paralleli (ciascuno di due ottonari piani) e di un verso senario sdrucciolo. Rima dei tre versi: *a a b, c c b*. Il ritmo è di tipo discendente con percussione sulle sedi dispari.

4. *Divisione.* Si può dividere, più o meno logicamente, in tre parti, delle quali la prima è introduttiva, la seconda è centrale e la terza è conclusiva. Nella parte introduttiva (str. 1-4) viene presentata la Vergine ai piedi della Croce, trafitta dalla spada del dolore. Nella parte centrale (str. 5-18) il poeta implora, ripetutamente, la grazia di esser reso intimamente partecipe della «Passio» del Figlio e della «Compassio» della Madre. Nella parte conclusiva (str. 19-20) il poeta, per il merito di tanto dolore,

implora la grazia delle grazie: quella della sua eterna salvezza.

5. *Eccellenza*. Non pochi letterati hanno esaltato l'alto valore lirico e religioso dello S. M. «La liturgie Catholique — così l'Ozanam — n'a rien de plus touchant que cette complainte si triste dont les strophes monotones tombent comme des larmes» (*Les poètes franciscaines en Italie, au XIIIe siècle*). Il Daniel l'ha proclamata «la regina delle sequenze» (*Thesaurus hymnologicus*, Halis, Anton, 1841, t. V, p. 59). Per questo già verso la fine del sec. XIV era notissima. È stata tradotta e parafrasata in molte lingue (in italiano basti citare le traduzioni di Tommaseo, Venturi, Clasio, Biava, Bruni ecc.) e da molti musicisti è stata rivestita di splendide melodie (basti ricordare i nomi di de Près, Palestrina, Orlando di Lasso, Pergolesi, Haydn, Rossini, Wagner, Perosi, ecc.).

BIBL.: TENNERONI A., *Jacopone da Todi, lo S. M. e Donna del Paradiso*, Todi 1887; MARINI N., *L'estetica dello «S. M.»*, Siena 1897; GIHR N., *Die Sequenzen des roem. Messbuches, dogmatisch und aszetisch erklärt*, II ed., Friburgo in Br. 1900, pp. 62-94; CARBONE C., *L'inno del dolore mariano «S. M.»* (Studio critico-dogmatico-letterario), Roma, 1911; ERMINI F., *Lo S. M. e i pianti della Vergine nella lirica del medioevo*, Città di Castello, 1916; WILMART A., O.S.B., *Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin*, Parigi, 1932; FINK I., *Der Dichter des S. M.*, in «Geist u. Leben» 21 (1948) pp. 352-360; MAXIMILIANUS, O.F.M. Cap., *De Middelnederlandse van het S. M. ingleid en toegelicht*, Zwolle, N. V. Uitig Tieenk Willink, 1957, 160 pp.

STATI UNITI. — La storia mariana degli S. U. si può dividere in due grandi periodi: dalla scoperta alla fine del periodo coloniale (1841); e dalla fine del periodo coloniale ai nostri giorni.

I. *Dalla scoperta fino al periodo coloniale*. Gli scopritori e colonizzatori — spagnoli, francesi ed inglesi — e, soprattutto, i missionari, impressero tosto nei luoghi scoperti e negli animi degli indigeni una vasta orma della loro devozione mariana.

1. Gli *Spagnoli*, dal 1520 al 1840, estesero la loro attività scopritrice, colonizzatrice ed evangelizzatrice dall'Atlantico al Pacifico, nei presenti stati di Florida, Alabama, Texas, New Messico, Arizona e California.

1) Ponce de León, il quale si trovava con Colombo durante il secondo viaggio, e scoprì, nel 1513, le coste della Florida, era un grande devoto di Maria. L'8 settembre 1556, genetliaco di Maria, segnò anche il genetliaco della più antica comunità cristiana dell'America: il Capitano Menéndez con la sua colonia di 600 spagnoli, piantava nella Florida, a S. Augustin, la bandiera della Spagna Imperiale e lo stendardo della Vergine, e ne prendeva possesso in nome del Re Filippo II. Fra Francesco López de Mendoza Grajales, cappellano della flotta, devotissimo della Vergine, cantava solennemente la Messa della Natività di Maria alla presenza di molti indiani (Cfr. Woodbury Lowery, *The Spanish Settlements in the U. S.* [1562-1574], New York, 1905, p. 159). L'intero territorio dell'attuale Stato di Virginia fu consacrato alla Madre di Dio. Anche il territorio di La Tama, nella parte inferiore della moderna Georgia, veniva dedicato alla Purificazione di Maria sotto il titolo di «Nuestra Señora de la Candelaria de la Tama».

2) Nel 1716, il Ven. Fra Margil di Gesù, cappellano della spedizione di Domingo Ramón, poneva gl'indigeni del Texas sotto la protezione della Madonna di Guadalupe, l'immagine della quale era dipinta sulla bandiera della spedizione. (Cfr. Oruzco y Berra M., *História de la dominación española en México*, México 1938, p. 22). Il Ven. Margil fondava innumerevoli missioni sotto il titolo della Madonna di Guadalupe, dal Guatemala e Nicaragua fino al cuore del Texas, ed esprimeva la sua ferma convinzione che quella Madonna era apparsa nel Tepeyac per esservi venerata come protettrice ed apostola della fede cattolica a tutti i popoli del nuovo mondo (Cfr. Cuevas M., SJ., *Album histórico del IV Centenario*, México, D. F., 1930, p. 168).

3) Il territorio del New Mexico veniva ufficialmente consacrato alla Vergine e con le sue chiese e missioni veniva posto sotto il suo patrocinio. Ella è la «Regina Antiqui Regni Novi Mexici», come dice l'iscrizione posta sotto un'antica statua ivi portata, nel 1629, da Fra Alonzo de Benavides. L'8 settembre 1598, festa della Natività di Maria, veniva consacrata la prima chiesa del Nuovo Messico, dove molte sono le missioni dedicate a Maria sotto vari titoli.

4) Nel 1538, il celebre Fra Eusebio Kino poneva l'Arizona sotto la protezione di Maria. Nel 1587, la missione centrale veniva dedicata a «Nuestra Señora de los Dolores». (Cfr. Bolton H., *Rim of Christendom*, New York 1936, p. 391). La missione del Colorado fu dedicata all'Immacolata Concezione.

5) La California, scoperta nel 1542 da Juan Rodriguez Cabrillo, fu consacrata alla Madonna di Loreto (Cfr. Bolton, *op. cit.*, p. 462). Il Capitano Isidoro Alonso y Antillon prendeva formale possesso della California in nome del Re Carlo II, nel 1683, chiamandola « Provincia della SS. Trinità » e mettendola sotto il Patrocinio di Nostra Signora dei Rimedi. Vizcaino, alla sua prima e grande scoperta dava il nome di Montrey, alla Baia dava il nome di « Nuestra Señora de Monte Carmelo » e al fiume quello di « Rio de Carmelo ». Il più grande missionario della California, il francescano P. Ginepro Serra, percorreva a piedi ben 13.000 miglia per la conversione delle anime. Fu egli che sostituì il culto universale della dea « Cachum », la Madre del Sole, con quello dell'Immacolata Madre di Dio (cfr. Carrillo P. H., *Fray Junipero Serra, Civilizador de la California*, México 1940, p. 64). Il sito della Città di « Los Angeles » (che è oggi la più grande città intitolata a Maria) fu scelto il 2 agosto 1769, festa della Madonna degli Angeli e della Porziuncola, e la fondazione ufficiale ebbe luogo il 4 sett. 1781. La chiesa, che prese il nome della Città, « Nuestra Señora Reina de los Angeles » veniva iniziata nel 1818 e consacrata l'8 dic. 1822.

Nella missione di S. Gabriele, i Padri Sombera e Cambón, minacciati dai selvaggi, presentarono loro una bella immagine dell'Addolorata. Gl'indiani piegarono immediatamente le loro fronti e le loro frecce; due capi deposero ai piedi della celeste Regina, come segno della loro grande stima, le perle che portavano al collo. La prima Messa veniva celebrata l'8 sett. 1771, festa della Natività di Maria; e il giorno seguente veniva iniziata la costruzione di una cappella (cfr. Engelhardt, *San Gabriel Mission and the Beginning of Los Angeles*, San Gabriel, California 1927, p. 4).

6) Nel Montana, la prima missione cattolica fu quella di St. Mary's in Bitter Root Walley, Missoula County, e la prima Messa nello Stato fu celebrata la prima domenica di ottobre 1841, festa del Rosario (cfr. Palladino L., *Indian and White in the Northwest*, Pennsylvania 1922, p. XIV). In onore della Vergine sorsero i nomi di « St. Mary's River », « St. Mary's Peak », « St. Mary's Valley » (Ibid., p. 41).

2. I missionari francesi evangelizzarono gli Stati del Nord, lungo i confini del Canada. La nuova chiesa fra gli Huroni di Ossosane sorse l'8 dic. 1639 (*Relations des Jesuits dans la Nouvelle France*, Québec 1858, vol. I, p. 61). I PP. Gesuiti fecero il voto di digiunare nella vigilia della festa dell'Immacolata Concezione e di celebrare ogni mese una Messa in suo onore per ottener l'aiuto di Lei nello stabilire la cristianità. Nel 1657 fondarono tra gli Huroni una Congregazione Mariana i membri della quale presero il titolo di « Servi di Maria » (Ibid., vol. 2, p. 22).

Nello Stato di New York, sul lago Ganentaa, quattro Padri e due laici Gesuiti fondavano la « Missione della Madonna di Ganentaa », come centro e base della evangelizzazione degli Irochesi (Cfr. O'Gorman Th., *A History of the Roman Catholic Church in the U. S.*, New York 1907, p. 156).

I primi colonizzatori francesi si stabilirono nel Mirne nel 1604, a St. Croix. Dal 1632 al 1654, i Cappuccini di Acadia inviavano alcuni loro membri presso l'attuale Castine, vicino alla quale erigevano una cappella alla Madonna della Buona Speranza, la seconda chiesa cattolica nella Nuova Inghilterra. Il più famoso predicatore della fede nella Baia d'Hudson nel basso Mississippì, alla bocca dell'Arkansas, fu il Gesuita P. Giacomo Marquette insieme a Joliet, il quale si unì a lui proprio l'8 dic. 1672. Egli mise il suo piano di scoperta sotto la protezione dell'Immacolata Concezione e al fiume Mississippì diede il nome di « Fiume dell'Immacolata Concezione ». Inoltre, la prima missione da lui stabilita nell'Illinois la intitolò alla stessa (cfr. Shea Gilmary, *Discovery and Exploration of the Mississippì Valley*, New York 1852, p. 233).

3. Il Maryland deve la sua evangelizzazione ad una colonia d'Inglesi cattolici, fuggiti dalla persecuzione che infieriva nel loro paese. Un certo Lord Baron di Baltimora, convertito al cattolicesimo, autorizzato dalla Corona Inglese e da Carlo I, di cui era amico, si mise a capo di una spedizione di cattolici inglesi i quali si diedero il nome di « Pellegrini di S. Maria », e posero il loro viaggio sotto la protezione dell'Immacolata Concezione. Erano con loro due Padri Gesuiti, Andrea Withe e Giovanni Altham, insieme a due fratelli laici. Durante il viaggio, un violento uragano si scagliò contro le due navi (« Ark » e « Dove »): i devoti viaggiatori rivolsero preghiere e voti alla Madre celeste, per la cui gloria viaggiavano, e il 3 marzo 1634 arrivarono alla bocca di Chesapeake (la Baia che nel 1570 era stata dedicata alla

Madre di Dio dagli Spagnoli) e nella festa dell'Annunciazione di Maria, per la prima volta, veniva celebrata la S. Messa in quell'isola di S. Clemente, oggi Blackston Island. (Ibid. p. 32). Fondavano quindi la città « S. Maria » che diede poi origine alla Gerarchia Americana (Ibid. p. 36). Giovanni da Verrazzano, nel suo epico viaggio di scoperta fatto nel 1524, aveva dato al Maryland orientale il nome di « L'Annunciazione della Santissima Vergine Maria » e alla Baia di New York aveva dato il nome di « St. Mary's Bay ».

II. *Dalla fine del periodo coloniale* (1777) *ai nostri giorni.* Nel 1777, le 13 colonie (dalle quali poi vennero fuori i 48 Stati) dopo essersi dichiarate indipendenti, si univano in Federazione. In quel tempo i cattolici erano circa 25.000.

Il 6 aprile 1789, veniva eretta la diocesi di Baltimora, la prima degli S. U. Suo primo Vescovo fu un sacerdote del Maryland, ex-Gesuita, Giovanni Carroll, il quale volle essere consacrato vescovo in Inghilterra il 15 agosto 1790, festa dell'Assunzione. Aveva 57 anni. Per suo motto aveva scelto le parole: « Auspice Maria ». Pose la sua città episcopale e tutto il suo Episcopato sotto il patrocinio di Maria (cfr. Shea Gilmary, *The Founder of Our Hierachy*, in « The Ave Maria » 31 [1890] p. 158), dedicò la cattedrale di Baltimora all'Assunzione della Madonna e promosse con zelo, nella sua Diocesi, la recita delle Litanie della Madonna di Loreto, di cui nel 1773 aveva visitato in Italia il Santuario. La sua Diocesi era grande quanto mezza Europa. Nel 1791, i Sulpiziani di Parigi, cacciati dalla rivoluzione francese, si rifugiavano nel Maryland e fondavano a Baltimora il seminario di Santa Maria, che divenne come il vivaio del sacerdozio americano, tutto impregnato della devozione mariana del Ven. Olier. Fu in questo seminario che entrò, nel 1792, uscendone poi sacerdote, il nobile giovane russo Demetrio Gallitzin, il quale poi fondò, nell'ovest della Pensilvania, un celebre santuario mariano al quale diede il nome di Loreto, tanto caro al cuore del suo Vescovo. Nel 1812, allorché gl'Inglesi attaccarono Baltimora, il Vescovo Mons. Carroll invitò i suoi diocesani a ricorrere a Maria, e l'attacco fallì. Durante i 25 anni del suo episcopato, il numero dei cattolici fu triplicato e la sua Diocesi divenne così importante che si dovette dividere in cinque provincie ecclesiastiche governate da cinque vescovi.

Dopo la morte di Mons. Carroll (1814) vi furono grandi ondate di immigrazioni dall'Europa agli S. U. Da principio gl'immigrati cattolici, in massima parte Irlandesi e Tedeschi, costituirono una minoranza, ma poi finirono per diventare una maggioranza. Legame d'unione fra di loro e coi cattolici americani furono la Madre comune, la devozione e le preghiere verso di Lei. Il loro continuo aumento, fino a raggiungere il milione, allarmò i protestanti tanto che nel 1840, giunsero sino ad incendiare le chiese cattoliche di Filadelfia e di altri luoghi. Si tentò anche di negare ai cattolici il diritto del voto. Fu in tali penose circostanze che l'Episcopato Americano, riunito a Baltimora nel maggio del 1846, per il sesto Concilio provinciale, chiedeva unanime al Papa Pio IX l'autorizzazione a proclamare l'Immacolata Concezione Patrona della Chiesa negli S. U.: cosa che fu fatta con una Lettera Pastorale collettiva (cfr. Guilday P., *The National Pastorals of the American Hierarchy*, Washington, D. C., 1923, p. 168). L'anno seguente, 7 febbraio 1847, una tale proclamazione veniva confermata da Pio IX (cfr. Mc Kenna B. A., *The Inmaculate Conception*, Washington, D. C., 1929, p. 245). Gli S. U. sono la prima nazione che si è consacrata all'Immacolata Concezione.

Nella seconda metà del sec. XIX, in forza delle ondate di immigrati dall'Italia e dalla Polonia, oltreché dalla Germania e dall'Irlanda, ben 20 milioni di cattolici affluirono negli S. U. S'imponeva l'erezione di scuole cattoliche: cosa che, con l'aiuto della Vergine, alla quale era stato consacrato il progetto, finì col costituire la più grande opera della Chiesa negli S. U. È in riconoscenza per una tale realizzazione che è sorto, nell'Università Cattolica di Washington, un grandioso Santuario Nazionale dedicato all'Immacolata Concezione.

Nella prima decade del nostro sec. XX, gli S. U. erano ancora, giuridicamente, un « paese di missione »; ma nella seconda decade, da « paese di missione », incominciavano a diventare « paese missionario » con la fondazione della benemerita Congregazione Missionaria dei Padri di Maryknol (così chiamati per la loro devozione mariana), la quale giungeva ben presto a fornire, annualmente, un centinaio di missionari.

Attualmente, oltre un quarto della popolazione degli S. U. è cattolica, profondamente devota a Maria, in onore della quale

si sono avute manifestazioni nazionali che hanno avuto il loro culmine nell'Anno Mariano 1957.

Oltre alla Contea di Santa Maria nello Stato del Maryland, esistono, negli S. U., più di sessanta città e villaggi col nome di Maria. Lungo la costa della Nuova Inghilterra, Ella è onorata come « Nostra Signora del Bel Porto » o « Nostra Signora Stella del Mare »; nelle spiagge dei Grandi Laghi è riverita come « Nostra Signora del Lago Huron »; nei luoghi montagnosi è salutata come « Regina dell'Ozarks »; lungo la costa meridionale è conosciuta come « Nostra Signora del Golfo », come « Nostra Signora della Primavera »; nel Nevada come « Nostra Signora delle Montagne »; in California come « Nostra Signora delle foreste rosse » e « Nostra Signora delle Sierras ».

Nelle 131 Diocesi, ben 41 Cattedrali sono dedicate alla Vergine sotto vari titoli (17 all'Immacolata) a cominciare dalla Basilica dell'Assunzione di Baltimora (del 1795), sede metropolitana degli Stati Uniti. All'inizio dell'anno 1954, delle 20.761 chiese degli S. U., ben 3815 (un quinto) erano dedicate alla Madonna: 103 nella diocesi di New York, 92 in quella di Filadelfia, 52 in quella di Brooklyn, 29 in quella di Boston, 80 in quella di Buffalo, ecc. Delle 3815 chiese mariane degli S. U., cinque hanno il titolo di Basilica (l'Assunzione di Baltimora, l'Immacolata Concezione di Conception, l'Assunzione di Covington, la Madonna delle Vittorie di Lackwanna e l'Addolorata dei Servi di Maria di Chicago); 1142 sono dedicate a Santa Maria; 515 all'Immacolata Concezione; 236 all'Assunzione; 180 alla Madonna del Rosario; 127 alla Madonna di Lourdes; 71 all'Annunciazione; 63 all'Immacolato Cuore di Maria; 137 alla Madonna del Carmine; 114 alla Madonna del Perpetuo Soccorso; 98 alla Madonna di Guadalupe, 95 all'Addolorata; 69 alla Madonna della Vittoria; 56 alla Madonna della Pace; 54 alla Madonna del Buon Consiglio; 53 alla Madonna della Mercede; 51 alla Natività di Maria SS.; 47 alla Madonna degli Angeli; 45 alla Madonna Stella del mare; 44 alla Visitazione; 40 alla Madonna del Lago; 38 alla Madonna di Fatima; 31 alla Madonna delle Grazie; 26 alla Madonna di Czestochowa; 22 alla Presentazione di Maria; 35 alla Madonna Aiuto dei Cristiani; 19 alla Madonna del S. Cuore; 18 alla Madonna delle Nevi; 16 alla Madonna di Loreto; 15 alla Madonna di Pompei; 14 alla Madonna della Consolazione; 12 al SS.mo Nome di Maria; 11 alla Purificazione; 10 alla Maternità di Maria; 10 alla Madonna del SS.mo Sacramento; 10 alla Madonna del Pronto Soccorso; 9 alla Madonna; 8 al Sacro Cuore di Maria; alla Regina dei Martiri, a Maria Madre di Dio, ecc. (Cfr. Yzermans V. A., *Churches of Mary in the U. S.*, in « The Amer. Eccl. Rev. » 132 [1955] pp. 169-180).

I principali santuari degli S. U. sono i seguenti: il Santuario nazionale dell'Immacolata Concezione di Washington; la « Purissima Concezione » presso Lompoc (California); « Nostra Signora del Leche » di S. Agostino (Florida); la Basilica dell'Addolorata di Chicago (Illinois); Santuario di Lourdes all'Università di Notre-Dame (Indiana); Santuario di Lourdes nella chiesa di S. Luigi di Covington (Kentucky); la Missione della Madre del Buon Consiglio, Hazard (Kentucky); del Pronto Soccorso, New Orleans (Louisiana); N. S. del Perpetuo Soccorso, Roxburg (Massachusetts); Cappella dell'Assunzione, Cold Spring (Minnesota); Santuario della Medaglia Miracolosa, Pereyville; N. S. di Starkenburg, Rhineland (Missouri); N. S. della Grazia, Colebrook; N. S. della Salette, Enfield - New Hampshire); N. S. del Rosario, Summit (New Jersey); « La Conquistadora »; N. S. di Guadalupe, Mesilla Park; un Santuario di Lourdes a Seboyeta ed un altro a S. Juan Pueblo; N. S. dell'Assunzione, Zia Pueblo (New Mexico); Chiesa di N. S., New York; N. S. di Pellevoisin, New York; N. S. di Lourdes, Brooklyn; N. S. della Vittoria, Tackawanna; N. S. di Maryknoll; Santuario di Lourdes, New Lebanon (New York); N. S. della Consolazione, Carey; Santuario di Lourdes a Cincinnati e Euclid; N. S. del Rosario, Parma Heights (Ohio); dell'Addolorata, Portland (Oregon); Santuario della Medaglia miracolosa, Germantown (Pensylvania); N. S. di Sioux (Dakota); N. S. del Buon Aiuto, New Franken; N. S. del Sacro Colle, Hubertus (Wisconsin), ecc.

Due Università, negli S. U., portano il nome di Maria: quella di « Notre Dame » e della di « Santa Maria » di S. Antonio. Innumerevoli i Collegi e i luoghi di educazione a Lei intitolati o posti sotto la sua protezione: circa 500 sono gl'istituti e le scuole superiori, e a parecchie migliaia ascendono le scuole primarie. Le Congregazioni Mariane organizzate in parrocchie scuole ed istituti sono circa 14.000. Un centinaio di Congregazioni femminili che lavorano negli S. U. sono poste sotto il patrocinio di Maria o

s'intitolano a Lei. La maggior parte delle bambine americane portano il nome di Maria o una delle sue varianti (per es., Marian, Marion, Mae, ecc.).

Sono celebri, negli S. U., le « novene », specialmente quella della Medaglia miracolosa, istituita dai Missionari Lazzaristi, e quella della Madonna dei Sette Dolori, istituita nella Basilica dell'Addolorata, in Chicago, nel 1937, dal P. Giacomo Keane, O.S.M., e praticata poi più volte in un medesimo giorno, in varie centinaie di chiese negli S. U. (cfr. « Marianum » 1 [1939] p. 101-2).

Notevole anche, da un decennio in qua, il movimento mariologico (cfr. Vollert C., S.J., *Le mouvement mariologique aux Etats Unis*, presso Du Manoir III, p. 591-614).

BIBL.: MAC LEOD X. D., *History of the devotion to the Blessed Virgin Mary in North America*, Baltimore, Maryland 1882; CHAVEZ A., O.F.M., *Our Lady of the Conquest*, Santa Fé, The historical Society of the New Mexico, 1948, VII, 94 pp.; GRAJEWSKI M., O.F.M., *The Franciscan Marian Cult in the U. S. in Our Times*, in « Studia Mariana », vol. VII, pp. 120-125; PARSON W., S.J., *Marian devotion in the Early U. S.*, in « Marian Studies », vol. III (1952), pp. 236-250; HABIG M., O.F.M., *Land of Mary Immaculate*, in « Amer. Eccl. Rev. » 131 (1954) pp. 73-80; ID., *The U. S. A. new dowry of Our Lady Immaculate*, in « Virgo Immaculata », XIV, pp. 506-519; OLHMANN R., O.F.M., *Notes on the cult of the Blessed Virgin and her immaculate conception in the U. S.*, ibid., pp. 484-505; LORD D. A., S.J., *Marie aux Etats Unis*, in Du Manoir V, pp. 275-283; SARGENT D., *Notre Dame aux Etats-Unis*, ibid., pp. 261-274; ID., *Our Land and Our Lady*, New York-Toronto, ed. 6ª, 1955, 263 pp.; BONANO S., C.M.F., *Our Blessed Lady's influence in the discovery of America and during the colonial period of the U. S.*, in « Eph. Mar. » 5 (1955) pp. 47-86; ID., *Mary and the U. S. Protestantism*, in « Eph. Mar. » 6 (1956) pagine 369-425.

STEFANO di SALLEY (Sawley). — Abate cistercense inglese morto nel 1252. Compose 15 belle meditazioni sulle 15 gioie o allegrezze di Maria (v. Wilmart A., *Auteurs et textes dévots du moyen age latin*, Parigi, Gabalda, 1932, pp. 317-360; « Rev. Asc. et Myst. » 10 [1929] pp. 391-414; 11 [1930] pp. 355-374). Egli confessa candidamente di aver trovato « in questa dolce Vergine, dopo che in Dio, tutta la sua consolazione, la sua vita, la sua dolcezza e la sua speranza » (*Prologo*, v. Wilmart, ibid., p. 339).

SUAREZ FRANCESCO. — È ritenuto da alcuni « il Padre della Mariologia moderna » (quella scientifica). Nacque a Granata nel 1548 e morì nel 1617. Dopo avere studiato a Salamanca, nel 1564 entrò nella Compagnia di Gesù e compiuti gli studi filosofici e teologici (1570) insegnò filosofia a Salamanca e a Segovia, quindi, dal 1574 al 1586, teologia ad Alcalà, Valladolid, Segovia ed Avila. Negli anni 1580-85 insegnò al Collegio Romano dell'Urbe, quindi, per ragioni di salute, ritornò ad Alcalà, ove continuò il suo insegnamento guadagnandosi il titolo di « Dottore esimio ». L'*Opera omnia* (ed. Vivès, Parigi, 1856-61) contiene 28 volumi.

La sua Mariologia è contenuta nel 2° volume dei suoi *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae*... pubblicato in Alcalà nel 1592. « La aparición de este volumen — secondo il P. Bover — inicia una nueva época in la historia de la Mariología » (S. Mariologo, p. 311, v. bibl.). Le prime 23 « disputationes, consacrate allo studio " sistematico " dei misteri e delle prerogative di Maria, forman la primera Teología Mariana estrictamente científica » (ib.).

Il P. Gabriele Vasquez non ha dubitato di asserire che il S. è stato « el primer teologo que ha reducido a estilo escolástico y averiguado con rigor teológico todo la tocante a la vida y excelencia de la Purísima Virgen Señora nuestra » (*Varones ilustres de la Compañia de Jésus*, 2ª ed., t. 8, p. 374, Bilbao, 1891).

Per lo studio della Mariologia di S. occorre tener presente anche: 1) le *Quaestiones de B. M. Virgine quattuor et viginti in summa contractae*, conservate inedite nel ms. 3571: Gesuit. l. 442, fol. 501-510 della Bibl. Naz. Vittorio Em. di Roma (la q. 12ª è stata conservata integralmente e pubblicata da Malou in *Opuscula sex inedita*, pp. 238-253); 2) una dissertazione sulla necessità di ammettere il debito del peccato originale in Maria, conservato ms. nell'originale spagnolo nella Biblioteca dell'Accademia di Storia di Madrid, t. XII, n. 25, pubblicata in latino nel *De vitiis et peccatis* (ed. Vivès, vol. IV, p. 615 ss., e riportata da Bourassé, VIII, 457-482).

BIBL.: NIKOLAUS PAULUS, *Ueber die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariae*, in « Zeitschr. für Kath. Theol. » 48 (1924) pp. 633 ss.; 52 (1928) pp. 241-244; NEYSON G., *La Théologie Mariale de S.*, in « Rev. Prat. d'Apolog. » 57 (1933) pp. 665-685; YURRE G. R., *S. y la trascendencia de la Maternidad divina*, in « Rev. Esp. Teol. » 1 (1941) pp. 873-917; BOVER J., *S. Mariologo*, in « Est. Ecl. » 22 (1948) pp. 311-337; LLANO M. A., *La redención pasiva de Maria sugún el P. S.*, in « Archiv. teol. granad. » 11

(1948) pp. 195-223; PLOUMEN J., *Maria's Heiligheid volgens de Leer van S.*, in «Stand. v. Maria» 24 (1948) pp. 193-200; RIUDOR J., *Influencia de San Bernardo en la Mariología de Salmerón y S.*, in «Est. Mar.» XIV, pp. 329-352; ALDAMA J. A. DE, *El sentido moderno de la Mariología de S.*, in «Actas del IV Cent. del nac. de F. S. 1548-1948» t. II (1950) pp. 55-73; BARTOLOMEI T. M., O.S.M., *Relazione dottrinale fra la Bolla «Munificentissimus Deus» e il pensiero di S. sull'Assunzione corporea di Maria Vergine*, in «Divus Thomas» (Plac.) 54 (1951) pp. 334-358; NOLAN A., *F. S.: theologian of Our Lady's Assumption*, in «Alma Socia Christi» X, 15-23; ID., *Un resumen de la primera Mariología del P. F. S.*, in «Arch. teol. gran.» 15 (1952) pp. 293-337; ID., *Piété et système dans la Mariologie du «Doctor eximius»*, presso Du Manoir, II, pp. 975-990; SOLÀ F. DE PAOLA, *Doctrina del Doctor Eximio y Piadoso F. S. sobre la Concepción Immaculada de María*, in «Est. Ecl.» 28 (1954) pp. 501-532; BOVER J., *Posición de S. en la controversia concepcionista*, in «Virgo Immaculata» XI, pp. 268-284; LOPERA E., *De divina maternitate in ordine unionis hypostaticae ad mentem Doctoris eximii*, in «Eph. Mar.» 4 (1954) pp. 66-88; MORAN J. M., *De mysterio Jesu Christi et suae Matris, B. V. Mariae suique corporis mystici, secundum conceptionem theologicam P. S.*, in «Misc. Com.» 27 (1957) pagine 257-292.

« SUB TUUM PRAESIDIUM ». — È una fiduciosa preghiera alla Vergine, la più antica che si conosca.

1. *Il Testo originale.* È in greco, ed è conservato in un papiro rinvenuto in Egitto ed acquistato, nel 1917, dalla «John Rylands Library» di Manchester (Pap. Ryl., 470). Fu pubblicato, nel 1938, da C. H. Roberts e da E. Lobel (nel *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, III: *Theological and literary Texts*, Manchester 1938, pp. 46-47). Il Roberts, in base a ragioni teologiche, lo assegna al sec. IV; il Lobel, invece, in base a ragioni paleografiche, lo ritiene «non posteriore al sec. III».

Il P. Feullen Mercenier, di Chevetong, servendosi delle formule liturgiche della stessa preghiera ancor oggi in uso nel rito copto e bizantino, è giunto a ricostruirla così: «Sub praesidium misericordiarum tuarum confugimus, o Deigenitrix, nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus, sed a periculis salva nos, o (tu) quae sola (es) benedicta». (Cfr. «Le Muséon» 52 [1939] p. 231).

2. *L'importanza.* Questa preghiera ha il più alto valore: 1) *storico*, poichè è la prima preghiera mariana che si conosca; 2) *dogmatico*, poichè prova l'esistenza del culto d'invocazione a Maria nel sec. III, l'esistenza del termine classico «Madre di Dio» in quel secolo, e si ha un'allusione alla immacolata purezza di Maria la quale viene appellata «sola benedetta»; 3) *liturgico*, poiché dall'Egitto è poi penetrata nella liturgia bizantina, in quella romana, in quella ambrosiana ecc.

BIBL.: VANNUCCI G., O.S.M., *La più antica preghiera alla Madre di Dio*, in «Marianum» 3 [1941) pp. 97-101; STEGMÜLLER O., *S.t.p. Bemerkungen zur Aeltesten Ueberlieferung*, in «Zeitschr. für Kath. Theol.», 74 (1952) pp. 76-82; CECCHETTI I., *S. t. p.*, in «Enc. Catt.», XI, 1468-1472; RANUCCI B., *S. t. p.*, in «Palestra del Clero» 33 (1954) pp. 212-215; BALBONI D., *S. t. p.*, in «Eph. Lit.» 68 (1954) pp. 245-247; DELAMARE I., P.S.S., *La Plus ancienne prière à la Sainte Vierge: S. t. p.*, in «Vie Spir.» 95 (1956) pp. 149-159; MANSOURATI I., *La prière «S. t. p.» dans la liturgie Syrienne*, Roma [1956] 26 pp.

SVIZZERA. — La devozione a Maria nella S. risale al sec. VI. Il vescovo Mario d'Avanches, il 24 giugno 587, le consacrava, a Payerne, una chiesa. Nel sec. VII e specialmente nel sec. X, le chiese dedicate alla Vergine si moltiplicano. Le cattedrali di Sion, di Losanna, di Basilea, di Coira e di Costanza erano tutte dedicate a Maria.

Il più antico e il più attivo centro del culto mariano nella S., è stato da molti secoli il celebre santuario di S. Maria degli Eremiti di Einsiedeln. È una cittadina a 910 metri d'altezza, capoluogo di distretto nel cantone di Schwyz (dal quale è derivato poi il nome di Svizzera). Nel 934, S. Benno di Metz vi fondava l'abbazia benedettina. Un documento dell'imperatore Ottone I, del 947, parla di già di un convento eretto «in onore di S. Maurizio e della Madre di Dio». La consacrazione della piccola chiesa (situata oggi sotto l'ampia volta della chiesa abaziale) ebbe luogo il 14 settembre 948. Documenti del sec. XIV testimoniano di già Einsiedeln come luogo di pellegrinaggio. Einsiedeln fu un vero bastione della cattolicità contro la Riforma. Anche oggi, come nel passato, è un centro mariano e religioso di prim'ordine. Si può asserire che tutta la vita religiosa della S. è intimamente legata alla Madonna di Einsiedeln. L'edificio, distrutto durante la Rivoluzione nel 1798, venne ricostruito, con le medesime dimensioni, nel 1817. Ivi viene venerata la statua miracolosa di Maria (del sec. XV), una statua che da secoli costituisce un vero enigma per gli archeologi. I pellegrinaggi che vi sono accorsi e che vi accorrono da ogni parte della S. e della Germania, spe-

cialmente il 14 settembre e il 13 ottobre, sono oltremodo numerosi.

Sono luoghi di pellegrinaggio, oltre Einsiedeln, Maria Bildstein, la Madonna di Loreto, di Dreibrunnen e di Freinbach. Maria Bildstein sorge nella diocesi di Saint-Gall, nel comune di Becken. Risale al 1519. Un tale Giovanni Enrico Ian, per difendere quella contrada dalla minaccia protestante (Zwinglio a Zurigo) eresse un piedistallo con un'immagine di Maria. La contrada rimase fedele alla fede cattolica.

Oltre alle chiese e alle cappelle, molte sono nella S., le campane dedicate a Maria, prima ancora che fosse in uso il suono dell'« Angelus ». Così, per es., a Hinterrheim (Grigioni) nel sec. XIII. Altrettanto si dica, nel 1331, di Zurigo e di altri luoghi. Spesso le campane portavano l'immagine di Maria col saluto rivoltole dall'Angelo. Maria — come viene indicato da un'iscrizione trovata sopra una vecchia campana — doveva prendere sotto la sua protezione tutta la contrada sulla quale si diffondeva il suono della sua campana.

I prelati della S., fin dall'antichità, facevano raffigurare Maria nei loro stemmi e nei loro sigilli. Così fece, per es., l'Abate di Engelberg nel 1232, quello di Einsiedeln nel 1249. Maria si trova anche sul sigillo dei canonici di Basilea, su quello dell'Università e su quello del Consiglio della città. Le autorità di Lucerna, quando decretavano di onorare alcuni cittadini benemeriti, rimettevano ai medesimi denari o medaglie d'argento con la Madonna, Patrona della Città. (Cfr. Rittmeyer D. F., *Geschichte der Luzerner Silber- und Goldsmiedekunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Tafel 1911, pp. 225, 236 s.).

Le autorità civili proteggevano con leggi le feste mariane. In qualche Cantone (quello di Valais) i profanatori del nome di Maria venivano severamente puniti. Vige ancor oggi, nel Cantone di Nidwalden, l'uso piissimo di interrompere, al suono dell'« Angelus », le sedute ufficiali del Consiglio cantonale durante il suono della campana dell'Ave Maria, affin di recitare l'« Angelus ».

Veri focolari di devozione verso la Vergine sono le varie Congregazioni mariane molto diffuse in tutta la S.

BIBL.: CHÈVRE G. F., *Les principaux Sanctuaires de Marie dans la S. Catholique*, Fribourg 1898; EGGHER A., *Diocèse de Saint-Gall (Suisse)*, in « Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900 », pp. 528-532; *La S. Mariale*, in « Marie », Nicolet, sett.-ott. 1954; NIEDERBERGER B., O.S.B., *Dévotion populaire en S.*, presso Du Manoir IV, pp. 547-556, con ampia bibliografia; ANDINA F., *Santuari di Maria nella S.*, Lugano, ed. Paoline, 1954, XIII-124 pp.

T

TARASIO di COSTANTINOPOLI. — Fiorì nella seconda metà del sec. VIII. Fu Patriarca di Costantinopoli. Morì nell'806. Ha lasciato un'Omelia sulla Presentazione di Maria SS. (PG 98, 1481-1499).

TEATRO. — La rappresentazione teatrale o drammatica cristiana e mariana ha avuto le sue origini dalla liturgia, ossia, dai cosidetti « Uffizi drammatici » del basso medioevo, uffizi che vanno dalla nascita di Cristo al suo seppellimento, dall'Annunciazione all'Ascensione. Promotori ne furono i Benedettini. Esiste a Montecassino un « Officium sepulchri » in cui il sepolcro è rappresentato dall'altare; l'angelo e le Marie, coi loro appositi dialoghi, venivano rappresentati da un Sacerdote e da alcuni chierici. L'inglese Ethelwold, nella sua « Regularis concordia » del 955-975, arriva a parlare di una « vera e propria forma drammatica-liturgica, sbocciata dal Rituale cristiano » (Santelli). In Francia, nella Cattedrale di Rouen, fin dal sec. IX, nel mattino di Pasqua, tre canonici, in vesti muliebri, rappresentavano la scena delle tre Marie al sepolcro.

Da questi germi di teatro cristiano-mariano, fiorirono poi in Francia, fra il sec. XI e il XII, le prime « Rappresentazioni sacre » cristiane e mariane. Il primo pezzo del teatro francese è costituito dal « Le Jeu d'Adam et Eve » della fine del sec. XII (Cfr. Cohen G., *La Sainte Vierge dans la Littérature Française du Moyen Age*, in Du Manoir, t. II, Parigi 1952, p. 29). Nei secoli XIII e XIV, oltre alla narrazione dei « miracoli » della Madonna, vi sono anche i *Miracles de Notre Dame par personnages* (a cura di G. Paris e U. Robert, voll. 8, Parigi 1876-1893); ossia, miracoli sceneggiati, ridotti a drammi sacri, tra i quali il più antico è il *Miracolo di Teofilo* (un chierico della Cilicia, del sec. VI, che aveva dato la sua anima al diavolo, e cheera riuscito a salvarsi per mezzo di Maria), del trovatore Rustebeuf, verso il 1260 (Cfr. Charlot, *Miracles de Notre Dame, 4 miracles scéniques du XIV^{e} siècle*, Sorlot, Parigi, 1945). Sono anche degni di nota i quaranta *Miracles de Notre Dame* di una Confraternita parigina del sec. XIV, ove Maria appare come salvatrice al termine di numerosi eventi. All'inizio del sec. XIII, inoltre, risalgono in Francia i cosiddetti « Misteri », specialmente i grandi misteri della « Natività » e della « Passione di N. S. Gesù Cristo » (Cfr. Cohen G., *Histoire de la mise en scène dans le Théâtre religieux français du Moyen Age*, 2 ed., Parigi, Champion 1926; *Mistères et Moralités du manuscrit 617 de Chantilly*, p.p. G. Cohen, Parigi, Champion 1920; *Mélanges Grandganage*, Liegi 1932).

In Italia, nel sec. XIII, dominano le cosiddette « Sacre Rappresentazioni » svolte all'aperto, su unico scenario. Così, per es., la Sacra Rappresentazione della *Resurrezione* e dell'*Annunciazione* venivano date a Padova nel 1243 e nel 1267. Tali « Sacre Rappresentazioni » fiorirono particolarmente a Firenze (Cfr. De Bartholomaeis V., *Laude drammatiche e Rappresentazioni Sacre*, Firenze 1843; D'Ancona A., *Sacre Rappresentazioni dei sec. XIV-XVI*, vol. VIII, Firenze 1873). Sono anche note le « Rappresentazioni » sull'*Annunciazione* e sulla *Visitazione* contenute nei codici di Treviso (1261), di Venezia (1267), di Padova (1278), di Civitavecchia (1304), di Cividale, ecc. I personaggi, generalmente, erano: la Vergine, l'Arcangelo S. Gabriele, S. Elisabetta, San Giuseppe e Zaccaria. Questi due ultimi non parlavano. Verso sera, gli attori, coi loro costumi, si portavano in chiesa, insieme al Clero e al Diacono e Suddiacono coi paramenti sacri. L'Arcangelo era sempre un fanciullo; la Vergine e S. Elisabetta erano due chierici vestiti da donna (solo se la Rappresentazione si svolgeva in Chiesa, e non già fuori, sul sacrato). Apriva la sacra Rappresentazione il Suddiacono leggendo

« L'Ecce virgo concipiet » di Isaia. Seguiva il Diacono il quale, come cronista, iniziava il canto del Vangelo dell'Annunciazione: « Missus est » (interloquendo a suo tempo come si usa ancora nel « Passio »). Quando la Vergine giungeva alle parole: « Ecce ancilla Domini... » si alzava in piedi e le cantava con solennità. Appena di nuovo assisa, scendeva dall'alto una colomba che la Vergine accoglieva sotto il suo manto.

Ciò fatto, il Diacono iniziava il Vangelo della Visitazione, e il dialogo tra la Vergine e S. Elisabetta si concludeva col canto del « Magnificat »: la Vergine cantava i primi tre versetti; il clero e il popolo, accompagnati dall'organo, cantavano il resto. Oltre alle « Sacre Rappresentazioni », hanno luogo in Italia, nei secoli XV e XVI, le rappresentazioni di miracoli mariani (già in vigore in Francia) quali: Il *Miracolo di Stella, Il miracolo di Nostra Donna che risuscitò il figliuolo di un Re, Il miracolo di Nostra Donna, come due fanciulle furono infamate*, ecc.

Analoghe Rappresentazioni avevano luogo, nel medioevo, in Germania, in Ungheria, nella Svizzera, nella Spagna, in Inghilterra (Cfr. Guidacci M., *Sacre Rappresentazioni inglesi*, Firenze, 1954).

Col Cinquecento e, sotto l'influsso della Riforma protestante e del Rinascimento, il T. cristologico-mariano tramontava, o quasi, dovunque, ad eccezione della Spagna e del Portogallo. Nella Spagna sono celebri i nomi di Luca Fernandez, di de Rueda e, soprattutti, il grande Calderón de la Barca († 1581), autore di composizioni teatrali cristiane e mariane. Nel Portogallo brillava Gil Vicente.

Nel Seicento, sono degni di particolare menzione l'*Adamo* di G. B. Andreini, fiorentino, in cui si esalta il Redentore e la Corredentrice del genere umano; la *Sacra Rappresentazione dei Sette Beati Fondatori della Religione dei Servi*, del poeta servita Giov. Angelo Lottini, fiorentino (Cfr. « L'Addolorata », anni 1934-35).

Nel Seicento nasceva in Germania la celebre « Rappresentazione » di Oberammergau (Baviera). La Spagna raggiungeva il vertice della perfezione del teatro cristiano-mariano con il sommo Lope de Vega († 1635) il quale era solito dire: « La Madonna? È la sola donna che convenga al mio cuore », *A María el corazón* è uno dei suoi più belli « autos mariani ». Al de Vega si possono aggiungere Tirso de Molina, autore della *Madrina del cielo*, Juan Ruiz Alarcon y Mendoza, Agustin Moreto y Cabana, Felipe Godinez Valdivielso.

Il Settecento e l'Ottocento registrano un decadimento generale del T. cristiano e mariano.

Solo nel nostro secolo XX si nota una ripresa con riesumazioni e ricostruzioni di « Sacre Rappresentazioni » fiorite specialmente in Italia. Ne è indizio il successo del melodramma *Il Miracolo di Lourdes* del m. Michele Mondo. In Francia eccelle *L'Annunzio a Maria* di Paul Claudel. Durante l'Anno Mariano 1954, in Roma, nell'Auditorium di Palazzo Pio, aveva luogo un'imponente rappresentazione scenica della Vita di Maria, sceneggiata da Orazio Costa, con musica di G. Tosatto. Recentemente poi, negli Stati Uniti dell'America del Nord, per opera della attrice italo-americana Maria Iannella, sorgeva l'associazione drammatica « Madonna Players ».

BIBL.: SANTELLI A., *La Madonna nel Teatro*, in « Enc. Mar. Theotócos », Ed. 2ª (1957) pagine 771-785.

« TE COELI REGINAM LAUDAMUS ».

— È un'adattazione mariana del « Te Deum laudamus », composta da Domenico Hélion o di Prussia (v.) per Adolfo di Essen. Fu approvata ed indulgenziata, verso il 1428, dopo un leggero ritocco, dal vescovo domenicano Giovanni di Mont († 17 dic. 1442), suffraganeo dell'Arcivescovo Ottone di Ziegenheim († 1430). Lo stesso vescovo ne fece una copia per suo proprio uso. L'inno fu pubblicato a Colonia nel 1541, 1577 e 1579 da Gérard Kalkbrenner nel suo « Hortulus devotionis » per opera di Petreius (*Biblioteca Cartusiana*, 1601), da Molin (*Historia Carthusiana*, t. II, 71, ed. 1904) e dal P. Esser O. P. in « Der Katholick » ott. 1897.

BIBL.: GOURDEL Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, presso Du Manoir II, p. 668.

TELEVISIONE.

— Fin da quando, nel 1935, venivano inaugurate le prime stazioni televisive, queste trasmisero spettacoli mariani. Nel 1954, in occasione dell'Anno Mariano, la T. ne ha trasmesso le più salienti manifestazioni. Va particolarmente rilevata « l'Ora di Maria » trasmessa settimanalmente (nell'Anno Mariano e nei due anni successivi) dal P. Giacomo M. Keane, O.S.M., dalla stazione televisiva di Chicago. Né va

dimenticata l'iniziativa presa dalla Diocesi di Buffalo durante tutto l'Anno Mariano: la recita del S. Rosario trasmesso ogni sera dalla T., con un programma dal titolo « Uomini in preghiera », della durata di 15 minuti. I misteri del Rosario, dipinti su speciali cartelloni, venivano accompagnati da speciali programmi musicali.

« TE MATREM DEI LAUDAMUS ». — Nel Medio Evo, non di rado l'inno « Te Deum laudamus » è stato mutato in inno mariano: « Te Matrem Dei laudamus... » Esiste ed è stata pubblicata, recentemente, una recensione armena di un tale inno, finora sconosciuta; recensione che, confrontata con testi occidentali, appare più antica. La forma latina più vicina a questa versione armena si trova in tre codici ed è stata pubblicata da F. I. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. II, pp. 229-230. La più grande affinità si ha con la forma contenuta nel codice B-Reichenau N. 36. La versione armena, molto semplice, confrontata con la lussureggiante forma contenuta nei testi latini, appare quasi arcaica, per cui potrebbe derivare da un testo del sec. XII o XIII. Gli Armeni, infatti, devotissimi della Madonna, tradussero anche la forma molto antica delle Litanie Lauretane.

BIBL.: Van den Oudenrijn P. M. A., O.P., *Eine Armenische Fassung des « Te Matrem ». Beitrag zum Marianische Jahre*, in « Freiburger Zeitschr. Philos. Theol. » 1 (1954) 200-210.

TEODORETO di CIRO. — Fiorì verso la metà del sec. V. A lui è stato rivendicato il *De Incarnatione Domini* (PG 75, 1420b-1477b) falsamente attribuito a S. Cirillo di Alessandria (Cfr. Ehrhard A., *Die Cyrill von Alexandrien Zugeschriebene* [De Incarnatione Domini] *ein Werk Theodoret's von Cyrus*, in « Theol. Quartalschr. » 70 [1888] pp. 179-243; 406-450; Schwartz E., *Zur Schriftstellerei Theodorets*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft. Philos. Philol. und hist. Klasse » Jahrgang 1922, 1 Abhandlung, pp. 30-40 [porta prove decisive]; Lebon J., *Restitutions à Théodoret de Cyr*, in « Rev. d'hist. ecclés. » 26 [1930] pp. 523-550).

TEODORO SYNKELLOS. — È un prete che ha vissuto a Costantinopoli nella prima metà del sec. VII, sotto il Patriarca Sergio (610-633). A lui è dovuto un racconto della miracolosa liberazione di Costantinopoli dagli Avari (non già dai Russi del sec. IX), nel 619 (v. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI, 2, 423-437) ed una *Homilia in depositionem vestis sanctae Deiparae in Blachernis* (Combefis, *Bibl. Petrum novum auctarium*, II, Parigi 1648, pp. 751-788; per l'ultima parte v. Ch. Loparev, in « Vizantijskij Vremennik », Petersburg, 2 [1895] pp. 592-612), erroneamente attribuita a Giorgio di Nicodemia (sec. IX), come ha ammesso anche il P. Jugie (in *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et la Tradition Orientale*), Roma, Acc. Mar. 1952 (Bibl. Imm. Conc., 3), p. 177.

BIBL.: Wenger A., A.A., *Foi et piété mariales à Bysance: Les sanctuaires mariales, Le Vêtement de la Vierge aux Blachernes*, in Du Manoir V, pp. 962-967; Id., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Parigi 1955, pp. 111-139.

TEODOSIO di ALESSANDRIA. — È una delle principali figure del monofisitismo mitigato di Severo, Patriarca d'Antiochia. Il 10 febbr. 535 veniva eletto Patriarca d'Alessandria. Nel dicembre dell'anno seguente veniva chiamato a Costantinopoli e non ritornò più alla sua sede. Ivi continuò i suoi studi lasciando una notevole produzione. Morì a Costantinopoli il 22 giugno del 566. Ha lasciato, tra l'altro, un'Omelia sull'Assunzione, pubblicata da Forbes Robinson, *Coptic apocryphal Gospel* (Texts and studies IV-2), Cambridge 1896, pp. 90-127, e da M. Chaine, *Sermons de Théodose Patriarche d'Alexandrie sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge* (« Rev. de l'Or. Chrét. » XXIX, 1933-34, pp. 272-314).

BIBL.: Bellet P. M., O.S.B., *Teodosio de Alejandria y su Homilia copta sobre la Asunción de la Virgen*, in « Eph. Mar. » 1 (1951) pp. 243-266.

TEODOTO di ANCIRA. — Fu vescovo di A., in Galazia e fiorì nella prima metà del sec. V. Fu uno dei vescovi del Concilio di Efeso (a. 431), ove difese vigorosamente la fede cristiana contro Nestorio. Morì prima del 446.

La Mariologia di T. si trova nei seguenti scritti: 1) *Expositio symboli sanctorum trecentorum octodecim Patrum Concilii Nicaeni* (PG 77, 1313-1348; 2) *Homilia I in die nativitatis Salvatoris nostri J. C. in synodo lecta* (PG 77, 1349-1369; Schwartz E., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, Berolini-Lipsiae 1927, I, 1, 2, pp. 80-90); 3) *Homilia II*,

in natalem Salvatoris in synodo lecta (PG 77, 1369-1385, Schwartz I, 1, 2, pp. 73-80); 4) *Homilia III, Ephesi contra Nestorium habita, in die S. Joannis evangelistae* (PG 77, 1385-1389, Schwartz I, 1, 2, pp. 71-73); 5) *Homilia IV, in sanctam Deiparam et in Simeonem* (PG 77, 1389-1412); 6) *Homilia V, in D. N. J. C. diem natalem* (PG 77, 1411-1418, solo il testo latino); 7) *Homilia VI, in sanctam Mariam Dei genitricem et in sanctam Christi nativitatem* (PG 77, 1418-1432, solo testo latino, testo greco in PO 19, 318-335). Parla inoltre di Maria in alcuni frammenti.

Il tema preferito di T. è la maternità divina di Maria, la sua verginità e la sua santità (egli si distacca nettamente dall'esegesi origeniana della « spada del dolore » presa in senso d'imperfezione morale).

BIBL.: JUGIE M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et la Tradition Orientale*, Roma, Academia Mariana-Officium Libri catholici, 1952 (Biblioth. Imm. Conceptionis, 3 pp. 81-86; DEL FABBRO D., *Le Omelie mariane dei Padri Greci del V secolo*, in « Marianum » 8 (1946) pp. 201-234; MÜLLER F. S., *Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Ueberlieferung*, in « Gregorianum » 16 (1935) pp. 85-87.

TEOFANE NICENO. — Teologo bizantino e metropolita di Nicea del sec. XV (appare Vescovo di Nicea nel 1366). Dimorò quasi sempre a Costantinopoli. Morì verso il 1381. Tra le sue opere vi è un *Sermo in SS. Deiparam* edito (con testo originale greco, introduzione e note critiche) da M. Jugie, Roma, Fac. Theol. Pont. Athaenaei Seminarii Romani, 1935, XXXII-221 pp. (Lateranum, Nova Series, an. 1, n. 1). L'opera risente, in vari punti, degli errori di Gregorio Palamas, di cui fu difensore su Dio e sulla sua semplicità nella deificazione dell'anima mediante una grazia increata ed infinita, per cui la creatura in grazia diviene increata ed infinita.

Nel suo discorso, autentico trattatello mariologico, T. N. illustra in modo mirabile la predestinazione di Maria, la trascendenza di Maria, la sua maternità divina (con le conseguenti relazioni col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo), i privilegi mariani (Immacolata Concezione, pienezza di grazia), la Regalità di Maria (sviluppatissima, forse come mai nel passato), la maternità spirituale e la mediazione di tutte le grazie.

BIBL.: AUBRON P., *Le discours de T. de N. sur la très Sainte Mère de Dieu*, in « Rech. de sc. relig. » 27 (1937) pp. 257-279; PINNA G., O.F.M., *De praedestinatione Christi et Deiparae secundum T. N.* (Pars Dissertationis), Cagliari, Soc. Ed. Ital. 1948, 50 pp. (Pont. Ath. Antonianum, Fac. Theol., Theses ad Lauream, n. 49); ZARDONI S., *T. di N. e il dogma dell'Immacolata Concezione nel discorso sulla Madre di Dio*, in « Euntes Docete » 10 (1957) pp. 211-35.

TEOLOGIA SPIRITUALE. — Con questo termine si suole oggi ridurre ad organica unità sia l'Ascetica che la Mistica. L'influsso della Madonna nello sviluppo della vita spirituale, in tutti e tre gli stadi, o vie, del medesimo, ossia, purgativo, illuminativo, ed unitivo, è innegabile, in forza appunto della sua « mediazione universale » (v.).

1. Influisce, in primo luogo, Maria nel primo stadio della Vita Spirituale, ossia, nella cosiddetta « via purgativa », nel passaggio dallo stato di colpa a quello di grazia (lo stato proprio degli « incipienti »). Alla Vergine, infatti, quale Mediatrice di grazia, noi dobbiamo, per libero volere di Dio, ogni grazia e perciò noi le dobbiamo la grazia del santo battesimo (passaggio dalla morte del peccato originale alla vita soprannaturale della grazia) e la grazia della confessione o penitenza (passaggio dal peccato personale alla grazia). La storia delle conversioni lo prova con abbondanza (v. Capánaga V., O.R.S.A., *La Madonna nella storia delle conversioni*, ed. Paoline [1953] 375 pp.); Calvillo C., O.S.M., *Ritorni; Incontri con i convertiti della Madonna*, Torino, L.I.C.E., 1946). Dopo la conversione poi, Maria, con la grazia sostiene gli sforzi che i convertiti debbono compiere per liberarsi dalle cattive abitudini, ossia, per purificarsi.

2. La Vergine influisce, in secondo luogo, nel secondo stadio della vita spirituale, ossia, nella cosiddetta « via illuminativa » (propria dei proficienti). Ella, infatti, illumina e mostra a tutti la via da seguire per raggiungere la perfezione mediante gli esempi ammirabili delle virtù della sua vita. Essa, inoltre, con la grazia, oltre a far comprendere all'intelletto qual'è la via che dobbiamo battere, dà la forza, alla volontà, per seguire la via indicataci.

3. La Vergine, infine, influisce nel terzo stadio della nostra vita spirituale, ossia, nella cosidetta « via unitiva » (propria dei perfetti). Vi influisce, anche qui, in due modi: col suo esempio e con l'aiuto della grazia. Vi influisce, prima di tutto, col suo esempio. Ella, infatti, raggiunse questo terzo

stadio fin dal primo istante della sua personale esistenza, ossia, fin dal suo immacolato concepimento. Ce l'insegna S. Giovanni della Croce. Egli dice che, « essendo Maria, fin dal principio della sua vita, innalzata a questo sublime stato, non ebbe mai impressa nell'anima sua forma d'alcuna creatura, né fu mossa da essa, ma fu sempre mossa dallo Spirito Santo » (Subida del Monte Carmelo, Libro III, c. II, n. 10, Burgos 1940; Cfr. Gabriele di S. Maria Maddalena, O.C.D., *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS. secondo la dottrina di San Giovanni della Croce*, in « Riv. di Vita Spirituale », genn. 1951, p. 52 ss.). « Il testo — commenta P. Anastasio del SS. Rosario — pur così breve, è di una ricchezza definitiva. Prima di tutto afferma lo stato di unione mistica permanente in Maria, in secondo luogo ne precisa il valore oggettivo nell'intervento esclusivo e permanente dello Spirito Santo come mozione personale, in terzo luogo poi ne mette in luce la sovrana libertà psicologica dichiarandola superiore alle impressioni d'ogni forma creata. Questo stato spirituale, inquadrato nella dottrina tomistica dei doni dello Spirito Santo (cui sostanzialmente S. Giovanni della Croce è fedele) è da considerarsi non solo lo stato mistico più profondamente e perfettamente sviluppato in creatura umana, ma anche uno stato possibile soltanto in Maria, in virtù della sua unica pienezza di grazia » (*La Madonna e la vita mistica* p. 545, v. bibl.). Un'esperienza mistica della Madonna si può trovare nel « Magnificat ». Oltre al dono carismatico della profezia, in quel cantico è chiarissimo l'influsso della contemplazione ed il traboccamento dei doni (v.), dei frutti (v.) e delle beatitudini (v.) dello Spirito Santo (v. anche Scienza). Con ragione perciò S. Teresa del B. G. chiedeva filialmente alla Vergine: « Non è forse da Voi, Signora mia, che si può perfettamente comprendere ciò che passa fra Dio e la Sposa secondo la parola dei Cantici? » (*Conceptos de amor de Dios*, c. VI, nn. 7-8, Burgos 1930).

Ma oltreché modello di « vita unitiva », la Madonna è anche mediatrice della medesima, ossia, mediatrice d'ogni grazia e, perciò, mediatrice anche d'ogni grazia mistica, specialmente nei suoi particolari devoti. « Soltanto questa Vergine singolare e miracolosa — dice il Santo da Montfort — può produrre, insieme allo Spirito Santo, le cose singolari e straordinarie. Quando lo Spirito Santo, suo Sposo, l'ha trovata in un'anima, vi vola, vi entra con pienezza e le si comunica tanto più abbondantemente quanto maggior posto quest'anima fa alla sua Sposa » (*Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, c. I, art. 1, nn. 35-36). E si chiede: « Quando verrà quel tempo che le anime respireranno Maria come il corpo respira l'aria? Allora accadranno cose meravigliose su questa misera terra » (ibid. c. VII, a. 5, n. 217). « Se la devozione a Maria — asserisce lo stesso Santo — è necessaria a tutti gli uomini anche soltanto per assicurare la propria salvezza, è anche molto più necessaria a coloro che sono chiamati ad una speciale perfezione; e io non vedo che alcuno possa acquistare una unione intima con Nostro Signore e una perfetta fedeltà allo Spirito Santo, senza una grandissima unione con Maria ed una grande dipendenza dal suo aiuto » (ibid. c. I, a. 2, n. 43).

È la Madonna, infine, che prepara le anime e le predispone maternamente allo sposalizio mistico col suo divin Figlio. Ottenuto questo, si ritira. « Quando la Madre amabile — nota la carmelitana Maria di S. Teresa — era costantemente presso di te e ti guidava nella via della virtù, era per prepararti alle nozze spirituali col suo carissimo Figlio. Ora che questo matrimonio si è compiuto, Ella si tiene in disparte e lascia la Sposa a trattare da sola con lo Sposo » (v. P. Ignazio del B. G., *Maria Madre e Regina*, p. 138). In breve: in tutti gli stadi della vita spirituale, sia nell'ascetica che nella mistica, Maria è sempre presente e operante.

BIBL.: PUMMERER A., S.J., *Maria in der Mystik*, in « Geist und Leben » 20 (1947) pp. 53-71; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, O.C.D., *Elementos físicos marianos en la gracia y en la mística*, in « Est. Mar. » (1948) pp. 138-240; ID., *Influjo maternal de María en la vida interior*, in « Alma Socia Christi » XI, Roma 1952, pp. 244-255; BASILIO DE S. PABLO, C. P., *La Maternidad de María en el purgatorio místico ilustrada con el ejemplo de S. Gema Galgani*, in « Est. Mar. » 8 (1948) pp. 241-285; TRUHLAR C., S.J., *Das Mistiche Leben der Mutter Gottes*, in « Gregorianum » 31 (1950) pp. 5-34; JEAN DE JÉSUS HOSTIE, O.C.D., *Notre Dame de la Montée du Carmel*, Tarascon 1951; GREGORIO DE JESÚS CRUCIFIGADO, O.C.D., *La acción de María en las almas y la mariología moderna*, in « Est. Mar. » XI, 1951, pp. 253-278; REYPENS L., S.J., *Marie et la Mystique*, presso Du Manoir I, pp. 747-763; ANASTASIO DEL SS. ROSARIO O.C.D., *La Madonna e la vita mistica*, in « Enc. Mar. Theotócos », ed. II, pp. 543-550; MARTINELLI A., O.F.M. *La Madonna e Lucia Mangano. Saggio di Mariologia mistica contemporanea*, 2 voll., Catania 1959; RAGAZZINI S., O.F.M. Conv., *Maria vita dell'anima, Itinerario Mariano alla SS. Trinità*, Desclée e C., Roma 1960, XL-687 pp.

È il lavoro più ampio e più documentato sull'argomento.

TERTULLIANO. — È il primo, fra gli scrittori ecclesiastici, che si è servito, nei suoi scritti, della lingua latina. Nato a Cartagine verso il 160, ivi moriva verso il 230. Carattere irrequieto, d'ingegno acuto, ebbe un'eccezionale cultura letteraria (greco-latina), filosofica e specialmente giuridica. Sotto Settimio Severo (193-211) esercitò a Roma l'avvocatura. Convertitosi, nel 197, al Cristianesimo, in quell'anno stesso faceva ritorno a Cartagine ove divenne presbitero. Un decennio più tardi aderiva al montanismo (esaltazione mistica) e finì col fondare una propria setta, quella dei «Tertullianisti». Ci sono giunte di T., 21 opere in latino, piene di erudizione biblica, scritte con stile incisivo: «Quasi ogni sua parola — disse Vincenzo Lirinense — è una sentenza».

Tratta della Madonna, non sempre con ortodossia: 1) nell'*Apologeticum* che è l'opera sua più importante, composta nel 197 (PL 1, 305-604); 2) nel *De praescriptione adversus haereticos* (PL 2, 31; 39b; 42; 60; 73; 82; 87; 88; 92); 3) Nell'*Adversus Judaeos*, composto tra il 200 e il 206 (PL 2, 658; 663); 4) Nell'*Adversus Marcionem*, cominciato verso il 200 e terminato tra il 207 e il 211 (PL 2, 663; 373; 378b-379a; 407c ss.; 434a-457); 5) Nel *De carne Christi*, scritto tra il 210 e il 212 (PL 2, 814a-827a-828a, 828bc-829ab; 830d, 831a; 831b: 832ab; 834-835; 835-836; 6) Nel *De resurrectione carnis* composto tra il 210-212 (PL 2, 867-868); 7) Nel *De virginibus velandis*, scritto tra il 207-212 (PL 2, 937b; 945-946); 8) Nell'*Adversus Praxeam*, scritto tra il 213-217 (PL 2, 177; 179, 213bc, 214b-216a); 9) Nel *De monogamia*, composto verso il 217 (PL 2, 289). Vedi i vari testi in italiano, presso Bertetto, *Maria nel dogma*, Torino 1949, pp. 182-207.

La maternità divina, vera, reale (contro i Doceti) sta al centro della Mariologia di T. e sorpassa, in ciò, tutti gli scrittori preniceni. Questo realismo della maternità divina l'induce a negare la verginità «in partu» e «post partum». Maria è la nuova Eva che, credendo a Gabriele, meritò di diventare Madre del Verbo apportatore della vita. Ha (elemento nuovo) un accenno a Giovanni dato come figlio a Maria: «Gesù lo costituì figlio (di Maria) al posto suo» (PL 2, 39b). Nega che Maria abbia avuto una fede indefettibile nel Figlio.

THEOTEKNOS di Livias. — Fu vescovo di Livias (a 35 km. da Gerusalemme) verso la seconda metà del sec. VII (550-650). Ha lasciato una *Homilia in Assumptionem*, pubblicata recentemente da Wenger A., A.A. (*L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au VIIe siècle. Études et documents*, Parigi 1955, pp. 271-291). Questa Omelia (come ha rilevato il Wenger, *op. cit.*, in un «addendum», di 4 fogli senza numero, posti fra la p. 270 e la p. 271) è sostanzialmente identica a quella sull'Assunzione attribuita ad un certo Teofilo vescovo di Landra, segnalato da Van Lantschoot O. Praem., su *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes* (in «Gregorianum», 27 (1946) pp. 492-526). Nella suddetta Omelia viene insegnata l'Assunzione di Maria, in anima e corpo, alla gloria del Cielo. È quindi tra i primi testimoni espliciti di una tale verità.

TIMOTEO di GERUSALEMME. — È autore della *Oratio in prophetam Simeonem et in beatam Virginem* (PG 86a, 237a-252b) che, secondo il Jugie, sarebbe del sec. IV-VI (Cfr. Jugie M., *L'Immaculée Conception*, Roma 1952, p. 74, nota). Presso Ehrhard (I, 568; II, 14, 191) si trovano tre manoscritti, a partire dal sec. IX-X. Secondo l'Ab. Capelle B., la suddetta Omelia sarebbe da attribuirsi a Timoteo d'Antiochia del VI-VIII sec. (Cfr. «Ephem. Lit.» 63 [1949] p. 7). Ma gli argomenti da lui addotti non sono convincenti.

Nella suddetta Omelia, T. di G. nega esplicitamente la morte della Madonna.

TOMMASO da KEMPIS. — Nato a Kempen (piccolo villaggio dei Paesi Bassi) nel 1380 da famiglia profondamente cristiana, a 12 anni andò presso «i Frati» fondati da Gerardo de Groote, e presso di essi studiò, pagando col lavoro la propria pensione. A 19 anni, nel 1399, entrò fra i «Canonici Regolari di S. Agostino» di Monte sant'Agnese e vi rimase fino alla morte, avvenuta il 6 marzo 1471, a 92 anni d'età. Gli furono affidati gli uffici di Economo, di sotto-Priore e poi, per lungo tempo, Maestro dei novizi. Fu un lavoratore instancabile, nemico implacabile dell'ozio. Compose, tra l'altro, l'aureo libro della *Imitazione di Cristo*. Il Tritemio, a 26 anni di distanza dalla morte di lui, ce lo presenta come un amante d'eccezione («amator praecipuus») della Vergine. Numerosi sono i «testi ma-

riani » sparsi nell'« Opera omnia » pubblicata dal P. Somalins S.J. in Anversa nel 1600, dopo un cinquantennio di lavoro.

BIBL.: *Quae de B. Maria Virgine passim scripsit Th. a K., auctor Imitationis Christi*, collegit et ordinavit Joēs Mercator, Londra 1924, X-126 pp.; CRUYSBERGH K., *T. a K. als Maria-devote*, in « Verslag Diocesan Maria Congres » ('s Hertogenbosch, 1953) pp. 75-89; TRICLOT A., *Textes marials de T. a K.*, vol. I, Le Puy (1957) 255 pp.; T. a K., *L'imitazione di Maria*. Traduzione di B. Ferragamo, S.M.M., Roma, Edizioni Monfortane (1955), XV-319 pp.

TOMMASO D'AQUINO (S.).

— Nato nel 1225 a Roccasecca, fu educato, da giovanetto, nel Monastero di Monte Cassino, poi a Napoli, ove, nel 1243, entrò nell'Ordine dei Predicatori. Inviato, nel 1245 a Parigi, studiò sotto S. Alberto Magno, che seguì poi, nel 1248, a Colonia. Nel 1252 incominciò ad insegnare a Parigi; ritornato, nel 1259 in Italia, insegnò in Anagni, in Orvieto e a Roma, nel Convento di S. Sabina. Nel 1269 ritornò a Parigi. Rientrato, nel 1272 in Italia, insegnò a Napoli. Nel 1274, inviato da Gregorio X al Concilio di Lione, morì durante il viaggio a Fossanova, il 7 marzo dello stesso anno 1274.

Fu devotissimo della Madonna. Negli autografi della sua « Summa contra Gentes », si trovano scritte spesso, nei margini, le parole « Ave Maria ». « La Vergine — riferisce Guglielmo di Tacco — lo nominò suo Dottore e lo arricchì di quella singolarissima scienza e purezza che lo distinse ».

Tratta di Maria SS.: 1) nella « Summa Theologica », Parte III, questioni XVII-XXXV; 2) nella « Summa contra Gentes » L. IV, 9. 45; 3) nel « Commentarium in IV Libros Sententiarum », L. III, d. 3 e 4; 4) in alcuni commenti a vari libri della S. Scrittura (v. Roschini G., *La Mariologia di S. T.*, pp. 15-16); 5) nell'opuscolo « Expositio Salutationis Angelicae »; 6) in alcuni sermoni (v. « Collationes Dominicales et Opuscola concionatoria ». Barri-Ducis, Parisiis, Friburgi Helv., 1880.

La Caratteristica della Mariologia di S. T. è costituita dal fatto che essa è rigorosamente teologica.

BIBL.: MORGOTT F., *Maria nella dottrina di S. T. d'A.*, trad. dal tedesco di A. Dolzan, Piacenza 1888, 154 pp.; 2ª ed., ibid. 1891, in 16°, 207 pp.; BOVER J., S.J., *La mediacion universale de la Santissima Virgen en S. T. de A.*, Bilbao 1924, in 16°, x-70 pp.; MERKELBACH B., O.P., *Quid senserit S. Th. de mediatione B. M. Virginis*, in « Xenia Thomistica », II, 1925, pp. 531-541; HUGON E., O.P., *S. Th. doctrina de B.M.V., Mediatrice omnium gratiarum*, ibid., pp. 505-530; FERNANDEZ A., O. P., *De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Th.*, in « Ciencia Tomista » 38 (1928) pp. 151-158; F.I.F.P., O.P., *Vida y Misericordias de la Santissima Virgen segun textos de S.T. de A.*, Segovia 1935, in 8°, pp. XII-510; ROSCHINI G., O.S.M., *La Mariologia di S. T.* (Studi Mariani n. 2), Roma 1950; MULLANEY N., O.P., *The Mariology of St. Thomas*, in « Amer. Eccl. Rev. » 123 (1950) pp. 188-201; VACAS F., O.P., *La Asuncion de la Santissima Virgen y S. T. de A.*, in « Unitas » (Manila) 23 (1950) pp. 727-746; EUGLER CASTRO J., C.M.T., *Morte e pecado original na doutrina de S. T. de A.*, in « Eph. Mar. » 1 (1951) pp. 185-218; KOSTER MANNES D., O.P., *Die Stellvertretung Mariens bej T. von A.*, in « Die heilsgeschiehtliche Stellvertretung der Meuschheit durch Maria », pp. 181-185; BROWNE M., O.P., *Circa Immaculatam Conceptionem et Magisterium Ecclesiae apud S. Th.*, in « Virgo Immaculata », VI, pp. 103-107; CIAPPIL L., O.P., *De privilegio Immaculatae Conceptionis ac de praedestinatione Matris Dei Salvatoris iuxta doctrinam S. Th. de motivo incarnationis*, ibid. pp. 1-10; CUERVO M., O.P., *Por qué S. T. no afirmò la Immaculada*, ibid., pp. 11-68; DI FRANCESCO S., O.P., *Influsso del Dottore S. T. d'A. nello sviluppo della dottrina sull'immacolato concepimento della Beatissima Vergine Maria*, ibid., pp. 136-145; GARRIGOW-LAGRANGE R., O.P., *De perfectissima redemptione B. V. Mariae secundum tria principia a S. Th. admissa*, ibid. pp. 108-115; KOSTER MANNES D., O.P., *Relate ad progressum dogmatis immaculatae conceptionis doctrinae S. Th. magni valoris erat*, ibid., pp. 124-135; VERARDO R., O.P., *De concupiscentia in transmissione peccati originalis iuxta D. Th. ac de huiusus doctrinae momento relate ad progressum dogmatis immaculatae conceptionis B. M. Virginis*, ibid., pp. 69-91; GUTIERREZ VELASCO C., O. P., *Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor*, in « Divus Thomas » 57 (1954) pp. 181-219; MULLANEY TH. U., O.P., *Mary immaculate in the writings of the S. Th.*, in « Thomist » 17 (1954) pp. 433-468; ROSSI G. F., C. M., *A proposito dei testi di S. T. relativi alla dottrina « de B. M. Virginis Conceptione »*, in « Divus Thomas » 54 (1954) pp. 280-285; ID., *Quid senserit S. Th. A. de Immaculata Virginis Conceptione*, Piacenza 1955 (Monografia del Collegio Alberoni, n. 21); ROJAS ALONSO H., *S. T. y la Immaculada*, in « Virtud y Letras » 14 (1955) pp. 134-144; ZANNI L., *S. T. e l'Immacolata*, in « Palestra del Clero » 35 (1956) pp. 218-291.

TOMMASO (S.) da VILLANOVA.

— Nato a Fuenllana presso Villanueva nel 1488, a 27 anni si fece religioso agostiniano e nel 1544 venne eletto Arcivescovo di Valenza. Può appellarsi « il Dottore mellifluo della Spagna Mariana ». Ha lasciato trenta discorsi sulla Madonna (quattro sulla Concezione, cinque sulla Natività, uno sulla Presentazione, sette sull'Annunciazione, uno sulla Visitazione, due sulla Purificazione, nove sull'Assunzione ed uno sulla Vergine nostra Signora). Cfr. *Divi T. a V. Opera*

omnia, Manilae, « Amigos del Pais », 1883, 5 voll. in f.

BIBL.: CAPÁNAGA V., O.S.A.R., *La Mediación de la Virgen Maria según Santo T. de V.*, in « Est. Mar. », vol. I, 1942, pp. 226-283; GUTIERREZ O.S.A., *La Mariología de Santo T. de V. y sus principios fundamentales*, ibid., vol. XVII, 1956, pp. 477-499.

TOMMASO di PERSEIGNE. — Fiorì nella seconda metà del sec. XII (Cfr. Leclerq J., *Les deux compilations de T. de P.*, in « Mediaeval Studies » 10 [1948] pp. 204-209). A lui appartiene l'*In Canticum* (PL 206, 21-862) falsamente attribuito a Tommaso il Cistercense.

TOPONOMASTICA. — Il nome di Maria (o derivati da Maria) è stato imposto ad un'intera regione (il « Maryland » nell'U.S.A.), a città (per es. Asunción, Concepción; ecc.), a paesi, a monti e a valli, a terre e a mari, ecc. Nella sola Italia i toponimi mariani (località abitate, comuni, frazioni, contrade, ecc.) sono 2133 (senza contare, evidentemente, i nomi di chiese, santuari, cappelle, ecc.), superando di gran lunga quelli di tutti gli altri Santi.

Di questi 2133 toponimini, 238 oltre al toponimo mariano (il nome specifico della Madonna o un suo appellativo) hanno un nome locale espresso con attributo geografico (per es.: acqua, bosco, campagna, campi, cieli, contrada, ecc.); e 118 hanno degli attributi legati all'opera dell'uomo (per es.: borgo, cantiere, casa, casale, castello, corte, ponte, rocca, scala, vigna, ecc.). Inoltre, su 2133 toponimi mariani, 1917 rispecchiano un attributo devozionale. I toponimi più frequenti sono: « Madonna » (65 toponimi), « Santa Maria » (216), « Le Grazie » (115), « Annunziata » (92), « Carmine » (35), « Madonna di Loreto » (31), « Addolorata » (10) ecc.

Altrettanto, più o meno, si può ripetere di altre nazioni cattoliche, particolarmente della Spagna e della Francia.

BIBL.: IMBRIGHI G., *Maria di Nazareth nella T. italiana*, estr. dalle « Memorie Geografiche » (I, 1954), dell'Università di Roma.

TRADIZIONE. — La T. è la seconda fonte (dopo la S. Scrittura) della Mariologia. Pio XII, nel Radiomessaggio « Inter complures » al II Congresso Internazionale Mariologico-Mariano di Roma (24 ott. 1954), dopo aver rilevato l'importanza della Bibbia (v.) come fonte della Mariologia, cosí parla della T.: « Ma si allontana grandemente dalla verità chi crede di poter solo con la S. Scrittura pienamente stabilire e rettamente spiegare la dignità e la sublimità della Beatissima Vergine, o che pensi di poter convenientemente proporre la stessa Sacra Scrittura, senza tenere nel debito conto la " Tradizione " cattolica e il Sacro Magistero. Qui soprattutto, infatti, come sempre, vale ciò che altre volte abbiamo affermato, che cioè non si può equiparare la cosiddetta teologia positiva ad una scienza solo storica (Lett. « Humani Generis », 12 agosto 1950). E similmente non è lecito investigare e spiegare i documenti della " Tradizione " trascurando o sottovalutando il Magistero e la vita e il culto della Chiesa, così come si manifestano nel corso dei secoli. Talora infatti i singoli documenti dell'antichità, allorché si considerano soltanto in se stessi, apportano poca luce; mentre invece se si congiungono e si mettono a confronto con la vita liturgica della Chiesa e con la fede, la devozione e la pietà del popolo cristiano, diventano splendide testimonianze della verità cattolica. Poiché la Chiesa, in tutti i secoli della sua vita, non soltanto nell'insegnare e definire la fede, ma anche nel suo culto e negli esercizi di pietà e di devozione dei fedeli, è retta e custodita dallo Spirito Santo e dallo stesso Spirito " è infallibilmente diretta alla conoscenza delle verità rivelate ".

« Perciò, anche i cultori di Mariologia, nell'investigare e ponderare le testimonianze e i documenti antichi e moderni, abbiano sempre presente tale perenne e sempre efficace guida dello Spirito Santo, affinché possano nettamente valutare e proporre la forza e il valore dei detti e dei fatti » (Cfr. *Insegnamenti Pontifici*, 7°: *Maria SS.*, Edizioni Paoline [1959] pp. 459-460).

La T. s'impernia sui Padri, sui Dottori e sugli Scrittori della Chiesa.

U

UBERTINO da CASALE. — Nacque nel 1259 ed entrò nell'Ordine dei Minori nel 1273, sotto il generalato di S. Bonaventura. Nel Concilio Ecumenico XV Viennese (1311-12) risplendette come « duce della fazione degli Spirituali ». Morì verso il 1330. Nel 1305, sull'Alvernia, in soli 100 giorni, compose la sua opera principale, l'« Arbor vitae crucifixae Jesu », edito nel 1485. In quest'opera vi è un'egregia dottrina mariologica, che è stata una delle fonti della mariologia di S. Bernardino da Siena (i capi 38, 39, 40 e 41 del Libro IV sono passati « ad litteram », fatta eccezione di pochissime frasi, nei discorsi mariani del celebre Oratore Senese).

BIBL.: ZUGAJ M., O.F.M. Conv., *Assumptio B. M. V.*, in « Arbor vitae crucifixae Jesu » (a. 1305) Fr. U. de C., O. Min., in « Miscell. Franc. » 46 (1946) pp. 124-256. Lo stesso A. dice di aver preparato uno studio sulla Mariologia di U. da C.

UCRAINA. — Fin dal 1037, Maria veniva proclamata « Regina del popolo ucraino » alla quale veniva consacrato. Il metropolita Ilarione, nell'op. « Discorsi sulle leggi e i benefizi attribuiti al principe Vladimiro » (979-1015) racconta che Jeroslao il Saggio (figlio di Vladimiro, colui che nel 998 fece battezzare il suo popolo nelle acque del Dnieper, a Kiev) nel 1037 « consacrò il suo popolo e la città santa alla gloriosa e prontissima ausiliatrice dei cristiani, la Santa Madre di Dio, e costruì una chiesa presso la grande porta della città dandole il nome dell'Annunciazione, affinché come l'Angelo salutò la Vergine con le parole: « Salve, o piena di grazia, il Signore è con Te », così Ella salutò la città dicendo: « Salve, o città fedele, il Signore è con te » (Cfr. Hruszewskyj M., *Storia dell'U. russa* (Lwiw 1905, t. II, p. 42). Jeroslao, inoltre, nel 1039, fece restaurare la chiesa della Dormizione eretta da suo padre, Vladimiro il Grande, nel 990 con le decime o imposte di tutto il popolo ucraino e ne fece costruire un'altra a Vladimir Wolynskyj.

Numerose e veneratissime le icone dell'U. Oggetto di grande venerazione in U. fu la Madonna di Pocwez che il 4 novembre 1696 versò lacrime fino all'8 dicembre dello stesso anno. Questa immagine, nel 1697, veniva trasportata a Vienna nella cattedrale di S. Stefano, dov'è molto venerata.

La Congregazione delle « Serve di Maria Immacolata » sorta in U., contava in essa oltre 100 conventi.

BIBL.: WOJAKOWSKIJ, *In onore di Maria*, Monaco 1947; HOLOWACKYJ R. - HRADINK P., *De cultu B. V. Mariae apud Ucrainos*, in « Euntes docete » 4 (1951) pp. 364-372; MAELE M. VAN DE, C.SS.R., *Dévotion envers la Sainte Vierge en U.*, presso Du Manoir IV, 745-752; WELYKYJ A. G., O.S.B.M., *Il culto della Madonna Santissima in U.*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 105-107; ID., *L'Immacolata in U.*, in « Virgo Immacolata » XIV, pp. 443-451.

UGO di CLUNY (S.). — Benedettino, Abate di Cluny. Nel 1056, fondava il Monastero di Marcigny, presso Paray-le-Monial, sotto il patrocinio di Maria. Fissò il numero delle religiose a 99: la Vergine, che Egli costituì loro Badessa, doveva essere la centesima. Il suo posto, in coro, era indicato da un pastorale; nella sala capitolare veniva indicato da un'immagine la quale presiedeva, con l'abito e il velo da benedettina; nel refettorio, veniva servita ogni giorno e la sua porzione veniva distribuita, dopo i pasti, ai poveri. Il suo nome era questo: Nostra Signora Badessa. Essa aveva una cappella sotto questo titolo e il Venerdì Santo, alle 3 pom., le suore vi si recavano per cantare lo « Stabat » con l'orazione della Compassione e il « Confiteor ». Ivi avveniva la vestizione delle novizie e il Sacerdote, dopo aver portato il viatico ai malati, vi si fermava per recitare l'antifona « O Maria de qua natus

est Jesus ». Tutto ciò fu in vigore fino alla Rivoluzione francese.

BIBL.: PIGNOT J.-H., *Histoire de l'Ordre de Cluny*, Autun-Paris 1868, t. II, p. 34.

UGO di S. VITTORE. — Nato verso il 1096 ad Hartingham (Sassonia) e morto a Parigi nel 1141, fu alunno di Guglielmo di Champeaux a S. Vittore di Parigi negli anni 1115-1118. Nel 1125 divenne, a sua volta, professore e poi, nel 1233, ne ebbe la direzione. Fu filosofo, teologo e mistico e lasciò un'impronta profonda del suo ingegno in molte opere (PL voll. 175-177). Egli, come tutti i Vittorini, si ispira a S. Agostino. Dante lo celebra nel canto XII, v. 133 del suo « Paradiso ».

La sua dottrina sulla Madonna si trova sparsa nei seguenti scritti: 1) « Explanatio in Canticum B. Mariae » (PL 176, 857-976); 2) « De Beatae Mariae virginitate » (PL 176, 857-876); 3) « Collatio III de Verbo Incarnato » (PL 177, 320-324); 4) « De Assumptione B. Mariae Sermo » ossia, « Canticum de Assumptione » (PL 177, 1209-1222); 5) testo « Egredietur virga de radice Jesse » edito da Baron Roger (*La pensée*, pp. 268-271, v. bibl.); 6) testo « Maria porta » (ibid. p. 271); 7) tre frammenti di « Miscellanea », ossia: *a*) 1, 81 (= L. I., Tit. 31) « De eo quod scriptum est: Cum esset Jesus annorum duodecim » (PL 177, 516a-517b); *b*) 1, 82 « De nuptiis factis in Cana Galilee et de hydriarum typo » (PL 177, 517b-518b); *c*) 1, 88 « Mysterium de purificatione Mariae-Senectus Simeonis defectus » (PL 177, 520a).

Sono dubbi: 1) 3, 110 « De Incarnatione Verbi » (PL 177, 692ac); 2) 6, 24 « De praeparamentis ad Purificationem » (PL 177, 824b-825a); 3) 7, 54 « De quadruplici purificatione » (PL 177, 896ac).

Appartiene alla scuola di U. di S.V. lo « Speculum de Mysteriis Ecclesiae » (PL 177, 335a-379d).

I temi fondamentali trattati da U. di S.V. sono: 1) Maternità divina, 2) Verginità perpetua, 3) Pienezza di grazia e di bellezza, 4) Associazione a Cristo, 5) Assunzione, 6) Relazioni con l'anima e con la Chiesa, 7) Maria « porta ».

BIBL.: SAGE A., presso DU MANOIR II, 686-693; BARON R., *La pensée mariale de H. de S. V.*, n « Rev. asc. myst. » 31 (1955) pp. 249-271.

UNGHERIA. — L'U., convertita al Cristianesimo verso il mille dal suo primo Re Apostolico e Mariano S. Stefano, venerò subito la Vergine come la sua grande Signora e Padrona: « Magna Domina et Patrona Hungarorum ». Il Re avrebbe subito dato un'intonazione squisitamente mariana a tutta la Nazione Magiara, di modo che la devozione a Maria è stata sempre considerata come la nota caratteristica degli Ungheresi. Lo stesso Re fondò la Chiesa della Madonna di Alba Reale e depose la propria corona ai piedi della Vergine, proclamandola Sovrana del Suo Regno. Rinnovò poi questa solenne incoronazione poco prima di morire. Nel recinto fortificato di tutti i castelli si trovavano cappellette rischiarate dalla luce di molte lampade di bronzo o d'argento massiccio, che ardevano di continuo, di notte e di giorno, dinanzi all'Immagine di Maria. La medesima Immagine i Principi Paladini la trasportavano con sé nei combattimenti, e le innalzavano un oratorio nella loro tenda. Anche il santo Re Ladislao combatteva con il Rosario legato al braccio o alla spada. Sul vessillo nazionale v'era l'immagine di Maria. Francesco Rákoczi II, alleato di Luigi XIV, fece mettere nel vessillo questa inscrizione: « Matre monstrante viam, Deo duce, pro patria et libertate vivere aut mori ». L'Immagine della Vergine si trovava anche spesso sulla spada dei soldati ungheresi. Scrittori ungheresi ed esteri, cattolici ed acattolici sono unanimi — come ha dimostrato il Servita ungherese Leone Szaicz — nel riconoscere che l'U. è in modo tutto particolare il « Regno di Maria ». Tale viene anche proclamata nei diplomi dei suoi Re, quali, per es., il diploma di Bela IV, dell'anno 1252, nel quale di Maria si dice: « Quae nostra, et Regni nostri est Domina et Patrona »; ed in quello del 1259, in cui parimenti si legge: « Quae nostri regni specialis extitit Domina et Patrona ». Le medesime espressioni si leggono in un diploma di Stefano V, del 1272, e di Sigismondo Re d'Ungheria nel 1064. Le monete d'oro e d'argento, insieme all'immagine della Vergine, recano l'iscrizione: « Patrona Regni Hungariae ». La « legge pubblica » dell'U. dell'anno 1550, nell'art. 48 stabiliva: « che la maestà regia non deve affatto permettere che le antiche insegne del regno d'U. vengano mutate o abolite: curino invece che nel rovescio di qualsiasi genere di medaglie e di monete, secondo l'antico costume dell'U., venga posta l'immagine della B. V. Maria ecc. ». Questo antico uso venne osservato persino dai principi acattolici della Transilvania

(Giovanni Sigismondo Szápolyai, Stefano Bocskai e Gabriele Bethlen), come ci attestano parecchie loro medaglie. Anche le bandiere degli Ungheresi — come fu stabilito dalla dieta del 1741 — dovevano portare da un verso lo stemma dell'U. e dall'altro l'Immagine della Vergine. Nelle Litanie Lauretane, dopo le altre invocazioni, gli Ungheresi aggiungono, da tempo immemorabile, quella di « Patrona Regni Hungariae ». La medesima invocazione si ritrova nelle icone, nei canti e nelle preci. Parecchi vescovadi e più di cinquanta Abazie o Conventi ungheresi portano il nome della « Magna Domina ». L'ultimo grande cavaliere ungherese, Giovanni Hunyadi († 1456), dopo la gloriosa campagna dei Balcani, si portò a Buda, con un corteo trionfale, nella chiesa della Madonna e dinanzi al suo Altare depose i trofei delle sue vittorie. Il re Mattia Corvino, suo figlio, sul suo scudo — che si conserva nell'armeria imperiale di Vienna — fece scrivere: « Alma Dei Genitrix Maria, interpella pro Rege Mathia ».

Leopoldo I, nel 1687, dopo la presa di Buda, si portò, coi suoi due figli, al Santuario di Maria-Völgy, e consacrò nuovamente l'U. alla Madonna. Nel 1699, domenica, nell'ottava dell'Assunzione, nella cattedrale di S. Stefano, dopo aver fatto la Santa Comunione, pronunziava il voto seguente: « Questo segno che mi è stato dato dal vostro potente diritto, io l'offro e lo consacro alla Vostra ammirabile Madre, alla Regina e Sovrana dell'U ». L'assolutismo di Giuseppe II (verso la fine del sec. XVIII) raffreddò molto il culto mariano in U. Contro tale raffreddamento reagì energicamente il Servita Ungherese Leone Szaicz. Francesco I, prima di essere coronato Re d'U., faceva erigere una cappella alla Madonna con l'iscrizione: « In onore della Patrona dell'U. ».

Sono luoghi di pellegrinaggi, in U., Mária-Gyüd, Vac, Mária-Völgy, Mária-Radna, Mária-Pocs (ove la Madonna pianse per un mese), Csiksomlyo, Sásvár. Al tramonto della dominazione turca, si contavano in U. più di cento santuari mariani. Il celebre santuario di Chestochowa, in Polonia, è stato fondato nel sec. XIV da due monaci paolisti di « Maria Nostra » in U.

Fiorenti, in U., le Congregazioni mariane che negli ultimi anni ammontarono a 170 maschili e 180 femminili.

BIBL.: MIHALYI G., O. Praem., *Szus Mária az Ujszovetseghen*, Roma 195 , 248 pp.; NAGYFALUSY L., S.J., *Le culte de la Sainte Vierge en Hongrie*, presso Du Manoir IV, 1956, pp. 643-670; DÁM S., O.F.M., *Maria « Patrona Hungariae »*, in « Maria e la Chiesa del Silenzio », Roma 1957, pp. 111-114; ID., *Mysteria vitae B. V. Mariae prout in populi hungarici pietate moribusque repraesentantur*, in « Alma Socia Christi » IX, pp. 106-129; CSORBA T., *Kult Maryiny na Vegrzech* (Il culto mariano in U.), in « Homo Dei » 26 (1957) pp. 938-941; NEVES M. DAS, *« Regnum marianum ». A devoção da Hungria a Nossa Senhora*, in « Itinerarium » 3 (1957) pagine 33-54.

UNIVERSITÀ. — Le U. cattoliche hanno gareggiato nel difendere i privilegi e nell'illustrare la singolare personalità di Maria. Basti nominare l'Università di Parigi, la Sorbona, celebre per la difesa dell'Immacolata Concezione. Il 3 marzo 1497, la Sorbona imponeva a tutti i candidati ai gradi accademici il giuramento di difendere il singolare privilegio. Il decreto fu emanato il 28 agosto e il giuramento prestato il 17 settembre da 112 dottori (v. Giovanni Tritemio, *De purissima et immaculata Conceptione Virginis Mariae, et de festivitate S. Annae matris eius*, Argentinae 1506). Quarantasette di tali dottori appartenevano a vari Ordini religiosi: 8 Benedettini, 3 Cistercensi, 1 Premostratense, 13 Domenicani, 8 Francescani, 7 Agostiniani, 5 Carmelitani, uno Servita (certo Arcangelo da Firenze). L'esempio della Sorbona, nel 1499 e 1500, veniva seguito dalla Università di Colonia e da quella di Mainz; nel 1501 da quella di Vienna, nel 1530 da quella di Valenza, seguita subito da quelle di Barcellona ed Osma; nel 1617 da quelle di Granata, Alcalá, Bacza, Santiago, Toledo e Saragozza; nel 1618 da quella di Salamanca, da quella di Palermo e da quella di Napoli; nel 1619 da quella di Huesca; nel 1653 da quella di Ingolstadt; nel 1656 da quella di Tyrnan; nel 1662 da quella di Douay; nel 1697 da quella di Salzburg, ecc. Secondo il Koesters (*Maria, die unbefleckt Empfangene*, Ratisbon 1905, pagina 125) verso la fine del sec. XVII, quasi 150 Università o Collegi si erano pronunziati in favore dell'Immacolata Concezione, ed un terzo circa aveva incluso il giuramento nei propri Statuti.

La Pont. Università Gregoriana ha sul suo stemma l'immagine di Maria « Sede della Sapienza »; l'Università di « Notre Dame » di Indiana (U.S.A.) si gloria del suo nome. La Facoltà Teologica del Coll. S. Alessio Falconieri dell'Ordine dei Servi di Maria (eretta definitivamente col Decreto « Coelesti honorandae Reginae » dell'8 dicembre 1955) ha il suggestivo titolo di « Marianum », cui è an-

nesso l'Istituto di Mariologia (eretto in perpetuo con Decreto del 7 marzo 1960) con facoltà di conferire diplomi.

Altri Istituti Universitari intitolati a Maria sono: la Facoltà Teologica della « St. Mary's University » (1822), la Facoltà Teologica dell'Immacolata Concezione di Buenos Aires (1944); l'Istituto Universitario di Magistero Femminile o « Maria SS. Assunta »; l'Università di « S. Maria de los Buenos Aires » (1958).

URUGUAY. — La storia della evangelizzazione e, conseguentemente, la storia mariana dell'U. incomincia con la fondazione, da parte dei colonizzatori spagnoli, di Montevideo nel 1724. La chiesa madre, oggi cattedrale di questa capitale, veniva dedicata all'Immacolata Concezione due secoli prima della definizione dogmatica dell'insigne privilegio. Le autorità cittadine si addossarono le spese per la solenne processione annuale, in occasione della festa dell'8 dicembre. Il primo Vescovo dell'U., nel 1856, Mons. Giacinto Vera, stabilì la Confraternita del Carmine in tutte le parrocchie della sua diocesi che abbracciava allora tutto l'U. Una ventina di chiese, con a capo la Basilica de la Aguada, son dedicate alla Madonna del Carmine.

Come Montevideo, così le principali città dell'U. venivano fondate sotto la protezione di Maria. Così, per es., la città di Canelones aveva origine da un Oratorio di N. S. de Guadalupe; la città di Mercedes aveva origine da una Cappella alla Madonna della Mercede; la città di Rosario, nel 1781, derivava da un Oratorio di N. S. del Rosario; il villaggio di Pando, nello stesso anno 1781, sorgeva presso una chiesa dell'Immacolata Concezione; la città di Florida veniva fondata presso un'effige di N. S. de Lujan. Altrettanto si dica della fondazione delle città di Minas, Rocha, Melos e Dolores la quale, costretta a cambiar sito, portò con sé, in solenne processione, l'Addolorata, sua Patrona.

Il Generale don José Artígas, « Padre della Patria dell'U. », nel 1816 fondava in Las Vacas una città e la chiamava Carmelo, ove fece egli stesso costruire ed offrì una Cappella in onore della Vergine del Carmine. La città di Carmelo ha il privilegio di celebrare la messa della Madonna del Carmine con paramenti azzurri.

Il 10 aprile 1825, durante la dominazione brasiliana, trentatré patrioti uruguaiani, provenienti dai dintorni di Buenos Aires, sbarcavano nel dipartimento di Soriano con l'intenzione di liberare la loro patria. Il 25 maggio, il loro capo Giovanni Antonio Lavalleja, stabiliva il suo quartiere generale nella città mariana di Florida. Il 25 agosto veniva firmata, presso la chiesa, nell'ufficio parrocchiale, la dichiarazione dell'Indipendenza dell'U.

Il 16 maggio 1946, veniva istituita a Montevideo, per opera del P. Michele dell'Immacolata Concezione, O.C.D., l'associazione delle « Modiste della Madonna del Carmine » con lo scopo di confezionare e poi distribuire gratuitamente in tutto l'U. gli abitini della Madonna del Carmine.

Il santuario mariano che è oggi meta più frequente di pellegrinaggi è quello della « Madonna di Verdun » presso la città di Minas.

BIBL.: VARGAS UGARTE R., S.J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágines y santuarios mas celebrados*, 3ª ed., 2 voll., Madrid 1956; P. SEVERINO DI SANTA TERESA, *Vírgenes conquistadoras que Santa Teresa envió en América*, Vitoria 1951, pp. 482-491; ALGORTA R. - SEGUNDO J. L., S.J., *La dévotion mariale dans la République orientale de U.*, in Du Manoir V, Parigi 1958, pp. 463-480.

V

VENEZUELA. — 1. *Nel periodo della conquista.* Nel sec. XVI, nel 1525, il celebre conquistatore Marcello Villalobos, fondava la città capoluogo politico dell'isola Margherita (l'isola delle perle) e le dava il nome di « La Asunción ». Due anni dopo, nel 1527, veniva fondata la città più importante del Venezuela occidentale e veniva chiamata « Santa Ana di Coro », in onore della mamma della Madre di Dio (prima Sede vescovile). L'8 dicembre 1544, festa dell'Immacolata, nella regione dell'est, veniva fondata una delle più importanti città del V. e veniva chiamata « La inmaculada Concepción de El Tocuyo ».

Nel 1552 veniva fondata la città di « Nueva Segovia de Barquisimero » sotto il patrocinio della Madonna del Carmine; nel 1555 « Nueva Valencia del Rey » sotto il titolo di N. S. dell'Assunzione; nel 1557 sorgeva la città di Truijllo che, nel 1570 veniva posta sotto il patrocinio di N. S. della Pace.

La città di Caracas, la quale fin dal secolo XVI fu la capitale della provincia di V., verso la fine di quello stesso secolo vedeva sorgere, per opera dei Francescani dell'Osservanza, la chiesa dell'Immacolata Concezione.

Nel sec. XVII, particolarmente dopo la celebre apparizione di Maria a Coromoto (v. Coromoto), per opera dei missionari, si videro sorgere, nelle diverse missioni, numerosi villaggi dedicati, sotto vari titoli, a Maria — La Zona missionaria affidata ai PP. Cappuccini fu appellata « Missioni di Santa Maria ».

2. *Nel periodo coloniale.* La capitale Caracas, la quale fin dal 1640 era diventata Sede del primo vescovado (che prima era stabilito a Coro) accentuò sempre più la sua nota mariana. In uno dei suoi primi piani regolatori veniva appellata « Nuestra Señora de Caracas ». Dominava, su tale piano regolatore, la Vergine incoronata. Tra i nomi delle vie e dei quartieri, s'incontrano con frequenza nomi Mariani. Fu da allora in poi che Caracas venne chiamata « la città Mariana di Caracas ». Nel 1638, in seguito al flagello degli insetti che distrussero le ricche piantagioni di cacao, il Consiglio Municipale della città eleggeva, per voto, la Madonna della Mercede come Patrona delle piantagioni, e decretava la solenne celebrazione annuale della sua festa e la costruzione di una chiesa in suo onore: cosa che fu eseguita l'anno successivo. Nel 1658, il Capitolo della Cattedrale, a nome suo e di tutto il clero, faceva voto di difendere la dottrina dell'Immacolata Concezione, di celebrarne solennemente la festa e di osservare l'astinenza nella vigilia. Nel 1766, in seguito alla protezione, in occasione del terremoto, il Municipio « con l'effusione del più fervente amore per la Vergine SS » — così si legge negli atti ufficiali — proclamava la Madonna della Mercede Patrona speciale della città, col titolo di « Avvocata contro i terremoti ». Il Capitolo della Cattedrale e il Consiglio Municipale, ponevano dinanzi all'immagine della Madonna l'iscrizione che tuttora vi si legge: « Servatrici Nostrae Die XXI Oct. A.D.M.N. MDCCLXVI ».

Nel 1766, dietro domanda del Consiglio Municipale di Caracas, il Re di Spagna, Carlo III, permetteva di mettere nello stemma della città l'iscrizione: « Ave María Santísima sin pecado concebida en el primer instante de su ser natural ». Anche la città di Valencia, fondata sotto il titolo dell'Annunciazione, ha nel suo stemma questo mistero. Negli Statuti dell'Università di Caracas (eretta nel 1721-22), approvati nel 1725, si stabiliva che ogni candidato, « prima di ricevere un grado, avrebbe fatto dinanzi al Rettore... il giuramento seguente: « Prometto, faccio voto e giuro di difendere l'Immacolata Concezione della B. Vergine Maria ». Una delle tre feste solenni celebrate ogni anno dall'Università, era quella della « Concezione della Madonna ». Altrettanto veniva ordinato negli Statuti del « Reale e Illustre

Collegio degli Avvocati di Caracas » fondato nel 1788, sotto il patronato di Maria, al quale Collegio dovevano appartenere tutti gli avvocati. Anche « l'Accademia di Diritto Pubblico », fondata l'8 dicembre 1790, sceglieva come speciale Patrona la Madonna della Mercede e l'Immacolata Concezione. Verso la fine del sec. XVIII, il Vescovo di Caracas, Juan Antonio Viana O.C.D., nelle « guerre e negli affanni che turbarono, negli anni del suo episcopato, il V. », proclamò la Madonna del Carmine « Patrona della costante fedeltà dei venezuelani al Re di Spagna » (Cfr. P. Severino di S. Teresa, *Virgenes Conquistadoras*, Vitoria 1951, p. 510).

3. *Nella lotta per l'indipendenza.* Questa lotta è stata condotta sotto il patrocinio dell'Immacolata. Nel 1811, allorché i giovani rivoluzionari del primo Congresso venezuelano si riunirono per stabilire la prima Costituzione Repubblicana del V., venne redatta, innanzitutto, una formula di giuramento alla quale erano tenuti tutti i venezuelani dai 15 anni in poi, ed in essa si diceva: « Giurate voi dinanzi a Dio ed ai santi Vangeli di conservare e mantenere pura ed intatta la santa Religione Cattolica, Apostolica, Romana, unicamente ed esclusivamente in questo paese, e di difendere il mistero della Concezione Immacolata della Vergine Maria Nostra Signora? ».

Il 22 luglio 1813, il Generale José Félix Ribas, dopo aver vinto, con un'armata ridottissima, l'importante battaglia di Los Horcones, si dirigeva verso Barquisimeto, entrava in chiesa e deponeva la sua spada all'altare della Madonna della Pace. Il 12 febbraio del 1814, con la « visibile protezione dell'Immacolata » l'armata spagnola veniva messa in fuga.

Nel 1815, allorché i patrioti, nell'isola Margarita, furono messi in gravissime condizioni dalle truppe del Generale spagnolo Pablo Morillo, il Generale venezuelano Arismendi ordinò ai suoi uomini di iniziare pubbliche processioni alla Madonna della Valle, Patrona dell'isola.

4. *Nel periodo della Repubblica,* La devozione del V. alla Madonna, particolarmente a quella di Coromoto « Celeste e principale Patrona della Repubblica del V. », non solo non è venuta mai meno, ma si può dire che in questi ultimi anni si sia rinnovata ed intensificata.

Le immagini coronate sono cinque: 1) N. S. del Soccorso di Valenza (1910); 2) N. S. del Valle di Margarita (1911); 3) N. S. di Belén di S. Mateo (1927); 4) N. S. di Chiquinquirá di Maracaibo (1942); 5) N. S. di Coromoto (1952), Santuario Mariano Nazionale.

A questi vanno aggiunti: 1) N. S. della Consolazione di Táriba; 2) N. S. di Altagracia di Quibor; 3) N. S. di Copacabana di Guarenas; 4) N. S. della Soledad a S. Francesco di Caracas; 5) N. S. della Carità a S. Sebastián; 6) N. S. della Corteza di Acaigua; 7) N. S. del Rosario di Paraute; 8) la Divina Pastora di Caracas; 9) N. S. de la Peña Admirable di Parapara; 10) N. S. di Chiquinquirá di Aregue; 11) N. S. del Arayo di El Sombrero; 12) N. S. della Consolazione di Villa de Cura; 13) N. S. de la Valvanera di El Tocuyo; 14) N. S. de la Zerpa di Sicoque; 15) N. S. del Espejo di Mérida; 16) N. S. de las Angustias di Cocorote; 17) N. S. di San Juan di Barquisimeto; 18) N. S. di Begoña di Naguamagua; 19) N. S. del Rosario di Curucay di Macarao; 20) N. S. de la Encarnación di Caucagua; 21) N. S. del Sacro Cuore nella Cattedrale di Caracas; 22) N. S. del Rosario di Real.

Nel 1910, in occasione della solenne incoronazione della Madonna del Soccorso di Valencia, ebbe luogo in questa città il primo Congresso Mariano Nazionale. Un altro Congresso Mariano Nazionale veniva celebrato nel 1927, in occasione del IV Centenario della fondazione di S. Ana di Coro, Congresso coronato dalla consacrazione ufficiale del V. a Maria fatta da tutti i Vescovi della Nazione.

Nel 1952, dietro domanda dell'Episcopato venezuelano, Pio XII dichiarava la Madonna di Coromoto « celeste e principale Patrona della Repubblica del V. » rivolgendo un radiomessaggio ai fedeli della nazione.

BIBL.: IZQUERDO MARTI F., *Tradiciones Marianas en V.*, Caracas 1929; NECTARIO M., *V. Mariana*, Montreuil-sous-Bois (Seine) 1930; BARUOLA P., S.J., *La Sainte Vierge et le V.*, in Du Manoir IV, Parigi 1958, pp. 471-480.

VENTURA DI RAULICA GIOACCHINO. — Teatino, filosofo, oratore, pubblicista, nato a Palermo nel 1792 e morto a Versailles nel 1861. È autore dell'Opera *La Madre di Dio Madre degli uomini* (Roma 1841) che iniziava il risveglio mariologico del secolo scorso. Fu Generale del suo Ordine (1830-1833), Consultore dei Riti, e per ben quattro volte (tra il 1841 ed il 1848) Quaresimalista nella Basilica Vaticana (*Il tesoro nascosto*): La Passione di G. C., 2 voll., ivi 1841; *La scuola dei miracoli*, 3 voll., ivi 1843; *Omelie nelle*

parabole evangeliche, 4 voll., ivi 1862. Nel 1839 pubblicava *La Bellezza della Fede* 3 voll., ivi 1839-1842. Oltreché nei recensiti scritti (*passim*), parla di Maria anche nell'op. di Dandolo Tullio, *Litanie della SS. Vergine* [illustrate ed accompagnate da meditazioni, precedute da un trattato sul culto di Maria scritto espressamente per questa edizione dal P. Gioacchino Ventura di Raulica, Rossi, Genova 1860. Le opere complete constano, di 31 voll., Milano-Venezia 1852-63; in 11 voll., Napoli 1856-63; opere postume e inedite 3 voll., Venezia 1863.

BIBL.: MONTAZIO F., *G.V.*, Torino 1868; CULTRERA P., *Della vita e delle opere del p. G. V.*, Palermo 1877; RASTOUL A., *Le P. V.*, Parigi 1906.

VERGINITÀ DI MARIA. — È uno dei più singolari privilegi concessi da Dio a Maria. Ella fu vergine durante tutta la sua esistenza terrena: prima del parto, nel parto e dopo il parto. Ella, ed Ella sola, fu « tra le vergini, madre; tra le madri, vergine » (Teodoto d'Ancira, *Homil. in S. Mariam Dei Genitricem*, PG 77, 1428).

I. *Verginità prima del parto, ossia, nel concepire Gesù.* 1) *Errori.* Negarono la verginità della Madonna prima del parto, ossia, il concepimento verginale: *a*) alcuni Giudei e Giudaizzanti della II metà del sec. II (Cfr. Origene, *Contra Celsum*, I, 32, PG 11, 722 ss.); *b*) alcuni pagani, ossia, Celso (ibid.) e Giuliano l'Apostata (Cfr. Newman C. I., *Juliani imp. librorum contra Christianos quae supersunt*, Lipsiae 1880, p. 212); *c*) alcuni cristiani antichi e moderni (v. Roschini G., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, III, Roma 1953, p. 165).

2) *Prove. a*) Il Magistero Ecclesiastico, in ben 28 solenni documenti (Cfr. Roschini G., *Mariologia III*, pp. 315-318) professa esplicitamente una tale verità, a cominciare dal Simbolo Apostolico nel quale chiaramente si dice « fu concepito di Spirito Santo » (Denzinger, 6); *b*) Nella S. Scrittura del Vecchio Testamento viene preannunziato da Isaia il concepimento verginale della madre del Messia: « Ecco che una vergine dà alla luce un figlio, e lo chiama col nome di Emanuele » (Is. 7, 14). Nel Nuovo Testamento viene affermato l'adempimento di un tale vaticinio, sia in modo negativo, ossia, escludendo l'intervento dell'uomo (Mt 1, 32 ss.; Lc 1, 26-38), sia in modo positivo, ossia, asserendo l'intervento prodigioso dello Spirito Santo (Lc 1, 26-38); c) La Tradizione, fin dai primi secoli, è unanime, come ha riconosciuto l'Harnack (*Dogmengesch.* I, Ed. III, p. 96); *d*) La ragione stessa ci dice che ogni convenienza voleva che Gesù nascesse da una Vergine. S. Tommaso ci dà quattro ragioni di convenienza: *da parte del Padre* che manda il Figlio suo nel mondo; affinché la dignità di *Padre* di un tal Figlio rimanesse incomunicabile e non diventasse privilegio di un uomo mortale: *da parte del Figlio mandato*: Egli, infatti, è il Verbo: come il Verbo della mente umana è concepito dalla mente senza la minima alterazione della medesima, così il Verbo della mente divina doveva essere concepito dalla Madre senza ombra d'alterazione...; *da parte dell'umanità di Cristo*: per evitare il debito del peccato, che avrebbe contratto se fosse stato concepito nella maniera comune; e *da parte del fine dell'Incarnazione*, che è quello di farci diventare *figli di Dio*, filiazione che non procede « da carne o da sangue » e di cui l'esemplare doveva essere N.S.G.C., Figlio di Dio.

II. *Verginità nel parto*, ossia, nel dare alla luce Gesù. 1) *Errori.* Hanno negato una tale verità, Tertulliano (sec. III) nel libro « de carne Christi » (c. 23, 4-5, PL 2, 835 d), Gioviniano (sec. IV), come ci attesta S. Ambrogio (Ep. 8, PL 16, 1123) ed alcuni Protestanti (v. Roschini G., *La Madonna...*, pp. 173-174).

2) *Prove*: *a*) Il Magistero Ecclesiastico ha insegnato esplicitamente il parto verginale di Maria in vari documenti, quali, per es., la Lettera dogmatica « Lectis dilectionis tuae » di S. Leone M., ove si afferma che la Vergine « diede alla luce Cristo salva la sua verginità, come salva la sua verginità l'aveva concepito » (Denzinger, 144).

b) Nella S. Scrittura è celebre il passo d'Isaia: « Ecco che una vergine concepisce e dà alla luce un figliuolo e il nome di lui sarà quello di Emanuele » (Is 7, 14). Il senso di tutto il contesto della profezia è questo: « Ecco che una vergine, rimanendo vergine, concepirà e darà alla luce un figlio... ». Questo senso dell'oracolo d'Isaia è confermato dall'interpretazione autentica datane da S. Matteo il quale, dopo aver riferito l'annuncio dell'Angelo a S. Giuseppe, subito soggiunge: « E tutto questo fu fatto affinché si adempisse ciò che fu detto da Dio al profeta dicente: " Ecco che una vergine ecc... " » (Mt 1, 22-24).

S. Luca lascia supporre che Maria abbia conservato l'integrità verginale nell'atto stesso

della nascita del Salvatore: «E avvenne che mentre ivi (in Bethlehem) si trovavano Giuseppe e Maria, si compì per Lei il tempo del parto, e partorì il Figlio suo primogenito, e lo fasciò e lo pose in una mangiatoia, perché non trovarono posto nell'albergo».

c) La Tradizione, da S. Ignazio a Clemente Alessandrino, ad Origene ecc. è unanime nel riconoscere una tale verità (v. Roschini G., *La Madonna*, pp. 175-178).

d) La *ragione* dimostra la convenienza del parto verginale riguardo a Cristo, il quale, come è nato, nell'eternità, senza la corruzione del Padre, così era conveniente che nascesse, nel tempo, senza corruzione della Madre; tanto più che Egli veniva a togliere la corruzione del peccato, ed era conveniente che onorasse la Madre anche in tal modo (Cfr. *S. Th.*, III, q. 28, a. 2). Ciò si spiega col miracolo della compenetrazione dei corpi: Gesù, come uscì dal sepolcro chiuso, così uscì da Maria.

III. *Verginità dopo il parto*, ossia, dopo la nascita di Gesù, per tutto il rimanente della vita. 1) *Errori*. Non sono mancati, sia in Oriente che in Occidente, fin dai primi secoli del Cristianesimo, eretici i quali hanno negato una tale verità. Fra tanti, si distinsero Elvidio (Cfr. S. Girolamo, *De perpetua virginitate Mariae adversus Helvidium*, PL 23, 183-206), Gioviniano (Cfr. S. Girolamo, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 211-338), i Protestanti e i Razionalisti (Cfr. Roschini G., *La Madonna*, pp. 179-180).

2) *Prove*: a) il Magistero Ecclesiastico ha insegnato esplicitamente, in vari documenti, una tale verità come, per es., nella Lettera «Accepi Litteras vestras» di Papa Siricio (Denzinger, 91), nel can. 3 del Concilio Lateranense sotto Martino I (ibid. 256 ecc.).

b) *Nella S. Scrittura*. La risposta che Maria diede all'Angelo ci dimostra sufficientemente ch'Ella rimase vergine durante tutta la vita: «Come mai sarà questo — Ella chiese — mentre non conosco uomo?» E se si pensa che anche S. Giuseppe venne messo a parte di questo sublime mistero, è naturale e logico pensare che nemmeno Lui dovette mai desiderare di uscire da quel riserbo, fatto tutto di venerazione, riserbo che ebbe fin dal principio verso Colei che era sposa non solo sua, ma anche dell'Altissimo.

c) La Tradizione cristiana ha professato sempre una tale verità, da S. Ireneo ad Origene, a S. Efrem ecc. (Cfr. Roschini G., *La Madonna...*, pp. 182-184).

d) La ragione propone vari motivi di convenienza, desunti: a) dalla *perfezione di Cristo*, il quale, essendo l'Unigenito del Padre, era conveniente che fosse anche l'unigenito della Madre; b) dalla *dignità dello Spirito Santo*, di cui il seno purissimo di Maria fu un vero sacrario in cui Egli formò il corpo di Cristo; c) dalla *santità della Vergine stessa*, la quale si sarebbe dimostrata ingratissima rinunziando ad una verginità conservata in Lei miracolosamente.

IV. *Obiezioni*. Molti sono gli attacchi degli eretici antichi, ripetuti poi dai Protestanti, contro la verginità di Maria.

Obiettano, innanzitutto, le parole di S. Matteo: «Giuseppe non la conobbe *fino a che* partorì il suo figliuolo primogenito». Quel *fino a che* e la parola *primogenito* — dicono — sono due argomenti comprovanti che Maria non fu sempre vergine. Quanto al *fino a che*, S. Girolamo osserva che simili espressioni, nella Bibbia, non sempre importano mutamento di azione per il tempo avvenire.

Riguardo poi alla parola «primogenito», essa vale tanto ad esprimere un *figlio primo* seguito da altri, quanto un *figlio unico*. Nella Bibbia, inoltre, la parola «primogenito» era un'espressione «legale ed onorifica». La Scrittura poi è piena di casi in cui primogenito equivale ad unigenito. Questa obiezione ha ricevuto recentemente una confutazione diretta per la felice scoperta di un'iscrizione funeraria egiziana che risale all'anno 5° dopo Cristo (25° di Augusto). Si tratta di un epitaffio posto sopra la tomba di una giovine madre, morta subito dopo il suo primo parto, nel quale dice di aver «dato alla luce il suo primogenito». «La sorte — così dice l'epitaffio — mi condusse alla fine della vita per il dolore del parto del figlio primogenito» (Cfr. Edgar C.C., *More tombe-stones from Tell el Yahoudieh*, «Annales des Antiquités d'Egipte» 22 [1922] pp. 7-16; Cfr. «Biblica» 11 [1930] pp. 373-390). Anche un figlio «unico», quindi, vien chiamato «primogenito»: è precisamente il caso di Cristo.

Si obietta, inoltre, che il Vangelo, almeno in una decina di testi, enumera dei «fratelli» di Gesù. Orbene, quelli che nel Vangelo sono chiamati fratelli di Gesù non sono altro che «cugini». Nella lingua ebraica, infatti, la parola «fratello» vien presa in senso largo. Alla fine del IV secolo, ai negatori della perpetua verginità di Maria, S. Epifanio poteva lanciare la sfida: «Chi mai, ed in qual tempo, osò pronunziare il nome di

Maria senza, se interrogato, aggiungervi l'appellattivo di Vergine? » (*Adv. haeres*, 78, 6, PG 42, 705-708).

BIBL.: Vosté J., O.P., *De conceptione virginali Jesu Chrtisti*, Roma 1933; Michel A., *A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son voeu de virginité?*, in « Ami du Clergé » 59 (1949) pp. 289-293; Peinador M., C.M.F., *Et non cognoscebat eum donec peperit filium suum primogenitum*, in « Est. Bibl. » 8 (1949) pp. 355-363; Fevrin H., *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, 1951; Danell G. A., *Did St Paul know the Tradition about Virgin-Birth?*, in « Studia theol. » 4 (1951) pp. 94-101; Bala ue M., *La vir inidad de Maria*, in « Cult. bibl. » 11 (1954) pp. 281-292; Carrol E. R., O.C., *Our Lady's Virginity « post partum »*, in « Marian Studies », VII, pp. 69-102; Denis L., S.J., *La virginité perpétuelle de Marie*, in « Rev. clergé afr. » 9 (1954) pp. 241-249; Donnelly Ph., S.J., *The perpetual Virginity of the Mother of God*, presso Carol, « Mariology », II, pp. 228-296; Id., *Our Lady's Virginity « Ante Partum »*, in « Marian Studies » VII, pp. 13-42; Owens G., C.SS.R., *Our Lady's virginity in the Birth of Jesus*, ibid., pp. 43-68; Sancho A. M., *La virginidad de Maria Madre de Dios, Estudio historico-teologico del dogma*, Madrid 1955; Flanegan N., O.S.M., *Our Lady's Vow of Virginity*, presso Carol, « Mariology », II, pp. 103-121; Dettloff W., O.F.M., *Virgo-Mater. Kirchenväter und moderne Biologie zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens*, in « Wissenschaft für Katholische Theologie » 20 (1957) pp. 221-226; Fuller R. H., *The Virgin Birth. Historical factor Kerygmatic truth?*, in « Biblical Research », 1957, pp. 1-8; Galot J., S.J., *Vierge entre les vierges*, on « Nouv. Rev. Théol. » 79 (1957) pp. 463-477; Guy H. A., *The Virgin Birth in St. Luke*, in « Exp. Tim. » 68 (1956-1957) pp. 157-158; Landucci P. C., *I motivi della verginità in Maria Immacolata*, in « Rev. asc. mist. » 2 (1957) pp. 74-76; Maestu Ojanguren A., O.F.M., *De voto virginitatis B. V. Mariae*, in « Alma Socia Christi » XI, pp. 115-145.

VIRTÙ DI MARIA. — In Maria vi furono tutte le virtù *convenienti alla sua condizione*. Consideriamo: I. le virtù teologali; II. le cardinali.

I. *Le virtù teologali*: 1) la *fede*. L'eccellenza della fede della Vergine ci è attestata eloquentemente dalla S. Scrittura e dai Padri. Nel IV Evangelo, Elisabetta divinamente ispirata, si congratula con Maria, sua parente, per la sua fede: « Beata sei Tu perché hai creduto — Le dice — poiché si compirà ciò che il Signore ti ha detto » (Lc I, 45). I Padri della Chiesa riconoscono nella fede di Maria il principio della sua maternità e della sua grandezza. Essi ammettono come assioma che: « *fide concepit, fide peperit*: per la fede Lo concepì, per la fede Lo mise al mondo » (S. Agostino, *Enchiridion*, M., PL 40, 240). Per dare poi maggior rilievo alla fede di Maria, la mettono in opposizione con l'incredulità di Eva. Dal racconto dell'Annunciazione, appare che la fede di Maria fu: una fede *verginale*, un'adesione candida, prontissima e pienissima alla parola di Dio, sicura della realizzazione della medesima, per sola virtù divina; una fede *prudente* la quale brama comprendere il pieno significato della parola divina; una fede *trionfatrice* di tutte le prove alle quali sarà sottomessa, specialmente nel tempo della Passione del suo divin Figlio. È sentenza assai comune che, durante la Passione e Morte di Cristo, la fede nella divinità di Cristo rimase nella sola Vergine di modo che Lei sola, allora, fu la Chiesa. Questa sentenza che si trova, per la prima volta, presso Oddone di Ourscamp († 1171) nelle *Quaestiones* scritte verso il 1160 (II, 56, presso Pitra J.B., *Anacleta novissima spicilegii Solesmensis*, t. II, typis Tuscolanis, 1878, p. 53), nel Medio Evo divenne comune (v. Binder C., *Tesis, in Passione Domini fidem Ecclesiae in Beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam Medii Aevi et recentioris aetatis*, in « Maria et Ecclesia » 3 [1959] pp. 388-488).

2) La *speranza* di Maria. Come fu grande, in Maria, la fede, così fu grande la speranza. In mezzo alle più grandi prove e difficoltà Ella s'abbandonò completamente nelle mani di Dio, confidando in Lui. Quando stava per diventare Madre di Dio, S. Giuseppe, ignaro del sublime mistero che s'era compiuto in Lei, pieno d'angoscia stette lì lì per abbandonarLa. Maria s'abbandonò, quindi, in Dio e tacque. E la sua fiducia non fu vana. Vicina a divenire Madre, Maria diede una prova luminosa di fiducia in Dio intraprendendo generosamente il lungo e faticoso viaggio da Nazareth a Betlehem e rifugiandosi in una stalla per dare alla luce il Figlio di Dio. Sprovvista di mezzi umani, Ella non dubitò punto dell'aiuto divino che non tardò a venire. Diede prova di eroica speranza quando, di nottetempo, partì per l'Egitto, avventurandosi senza risorse ad un lunghissimo e pericolosissimo viaggio. Diede prova d'eroica speranza alle nozze di Cana, quando, nonostante la risposta apparentemente negativa di Gesù, Ella ordinò senz'altro ai servi di fare quanto Egli avrebbe loro comandato. Né l'addensarsi delle più fiere contradizioni sopra il suo capo, né l'imperversare delle più furiose tempeste valsero a smuovere la Vergine da quella celestiale tranquillità, da quel santo

abbandono che le procurava la sua fiducia nell'aiuto di Dio. Ella, si può dire, sperò anche «contro ogni speranza» (Rom 4, 18).

3) La *carità* di Maria. La carità di Maria per Iddio è un abisso inesplorabile. Ella fu la Regina dell'amore (S. Francesco di Sales).

Il precetto di amare Iddio «con tutto il cuore» fu adempiuto perfettamente solo da Maria. L'amore divino — dice S. Bernardo — talmente ferì e trapassò l'anima di Maria che non restò parte alcuna la quale non fosse ferita d'amore (Serm. 29 in Cant.). La sua carità sorpassò quella di tutti gli Angeli e di tutti i Santi uniti insieme. Tutti gli Angeli e i Santi, infatti, hanno amato ed amano Gesù come *servi*; Maria, invece, l'ha amato e lo ama come *Madre*. L'amore, inoltre, è proporzionato alla purezza: dov'è maggiore purezza ivi è maggiore carità. Orbene, nessuno fu più puro della Vergine. Essa, ed Essa sola amò Dio fin dal primo istante della sua esistenza. Essa ed Essa sola l'amò continuamente, attualmente, facendo in ogni cosa nel modo più perfetto, la sua volontà anche a costo dei più grandi sacrifici.

L'amore verso Dio e verso il prossimo ci viene imposto con lo stesso precetto, perché son due amori indivisibili: chi ama Dio ama anche il prossimo. Come nessuno ha amato Dio più di Maria, così nessuno più di Lei ha amato il prossimo. Alcuni saggi di questo suo amore noi li vediamo nella sua visita a S. Elisabetta e nelle nozze di Cana. Ma dove risplendette come un sole tutto il suo intenso amore per gli uomini, fu sul Calvario. Ella amò tanto gli uomini da sacrificare generosamente il suo stesso Figlio unigenito.

II. *Le virtù cardinali di Maria.* La Vergine esercitò nel grado più perfetto non solo le virtù *teologali*, ma anche tutte le virtù *morali*. Esse sono moltissime, si possono però ridurre tutte alle quattro virtù *cardinali*, vale a dire: la *prudenza*, la *giustizia*, la *fortezza* e la *temperanza*. Sono dette *cardinali* perché sono come quattro cardini su cui si reggono tutte le altre virtù.

1) La *prudenza* di Maria. Essa fu la «Vergine prudentissima»; prudentissima nel fine che si propose di piacere in tutto a Dio, di servirLo ed amarlo con tutta la capacità del suo cuore; prudentissima nei mezzi da Lei adoperati, scelt con maturità, circospezione e consiglio. Con quale sollecitudine, per es., al momento dell'Annunciazione, Maria ricercò quali fossero sopra di Lei le disposizioni del Cielo e, conosciutele, con quanta docilità le mise in esecuzione! E così fece in tutto il corso della sua vita. Essa, non solo fu una «delle beate Vergini prudenti» ma fu anche «la prima e con più chiara lampa!» (Petrarca).

2) Anche la *giustizia* adornò in modo singolarissimo l'anima di Maria. Il profondo senso di giustizia che in Lei regnava, si rivelò in tutto il suo modo di procedere, dando scupolosamente a tutti ciò che loro spettava. Alla giustizia, intesa nel senso più stretto della parola, vanno connesse altre virtù e specialmente la *religione* e l'*obbedienza*. Ambedue si trovarono in grado eccellentissimo in Maria. Vi si trovò la virtù della *religione*, poiché, fin dal primo all'ultimo istante della sua vita terrena, Ella rese sempre a Dio, con cuore generoso e nel modo più perfetto possibile ad una creatura, quell'adorazione e quell'omaggio che a Lui sono dovuti: l'omaggio dei suoi pensieri, dei suoi affetti, delle sue opere, l'omaggio di tutta se stessa. Vi si trovò in modo eccellentissimo anche la virtù dell'*obbedienza*, poiché Ella fu sempre, in ogni occasione, la «schiava del Signore; *ancilla Domini*».

3) La *fortezza di Maria.* Una delle aureole che vivamente risplendono sul capo della Vergine è quella della fortezza. Ella fu veramente la *donna forte*, tanto elogiata da Salomone. La fortezza cristiana nasce, cresce, vive in mezzo ai dolori ed ai pericoli più grandi. Due i principali suoi atti: l'*intraprendere* e il *sopportare* cose ardue, difficili. Due i suoi più grandi nemici: il *timore* e l'*audacia* (*S. Theol.* II, 11, q. 123, a. 6, ad 1). La fortezza di Maria fu unica al mondo. Un amore il più intenso, il più generoso per la gloria di Dio e per l'eterna salvezza dell'uomo, la spinse ad *intraprendere*, ad abbracciare col più grande entusiasmo una vita piena d'indescrivibili angosce, ed a *sopportare*, non solo con pazienza, ma anche con gioia questi medesimi strazi.

4) La *temperanza di Maria.* La temperanza modera i piaceri del gusto e del tatto: il piacere del gusto è moderato dalla *sobrietà*; mentre il piacere del tatto è moderato dalla *castità*. Orbene, tanto l'una che l'altra di queste due virtù furono in Maria; vi furono, quantunque Ella, non avendo contratto il peccato originale, e non avendo in sé il

fomite della concupiscenza, non sperimentasse in sé medesima quel trasporto ai diletti sensibili che è la triste eredità dei poveri figli d'Adamo. Ella praticò in sommo grado la sobrietà perché non gustò mai se non quel tanto che era necessario a mantenerla in vita.

Parimenti, in sommo grado Maria praticò nella sua forma più alta, la castità: quella verginale. In Lei trovò lo Sposo divino tutte le sue compiacenze.

BIBL.: HOLSTEIN, S.J., *Les vertus de Marie*, in «La Sainteté de la Mère de Dieu», Parigi, Téqui 1951, pp. 75-82; BERROUARD A. M., O.P., *La foi de Sainte Marie - Marie modèle et éducatrice de notre foi*, in «Lumière et vie», n. 16, 1954, pp. 19-34; MARIANUS, *L'obbedienza di Maria SS.*, in «Vita Crist.» 23 (1954) pp. 330-336; O'CONNOR E., C.S.C., *The faith of Abraham and the Faith of the Virgin Mary*, in «Am. eccl. rev.» 132 (1955) 232-238.

VISCHEL NICOLA. — Cistercense di Heiligenkreuz (1230-1320), autore di *Imago B. M. V.* (ms 84 Heiligenkreuz) e del *Tractatus de Laudibus B. M. V.* in 12 libri, Augsburg 1500, ms 35 di Heiligenkreuz.

VISITAZIONE. — Con questo termine si è soliti significare la visita fatta da Maria alla sua parente S. Elisabetta, moglie di Zaccaria e Madre del Battista.

I. *La V. nel Vangelo.* Nel racconto fattone da S. Luca (Lc 1, 39-56) si possono distinguere tre tappe: il viaggio, l'incontro e la permanenza.

1. *Il viaggio.* 1) «In quegli stessi giorni...» ossia, in uno dei giorni che seguirono l'Annunciazione (v.). Il viaggio perciò non ebbe inizio «nel giorno» stesso dell'Annunciazione, ma «in quegli stessi giorni» ossia, qualche giorno dopo. Non si sa se l'intraprendesse da sola o accompagnata. 2) «Maria si mosse...» ossia, si mise in viaggio. Ciò che la spinse a lasciare la serena e tranquilla pace dell'umile casetta di Nazareth e ad intraprendere quel lungo e faticoso cammino dovette essere, indubbiamente, un mistero di umiltà e di carità: congratularsi con la sua parente per la singolare grazia ricevuta da Dio e prestarle i suoi devoti servizi. 3) «E andò in fretta...». Questa fretta che, a prima vista, sembra contrastare con la fisionomia morale della Vergine, era determinata dalla carità la quale dava ali ai suoi piedi. 4) «Andò ... nella regione montagnosa». Questa regione sorgeva a sud di Gerusalemme e raggiungeva il suo punto più alto verso Hebron. 5) «In una città della Giudea»: questa città — secondo la sentenza più attendibile — è Ain-Karim o San Giovanni in Montana (Cfr. Bagatti B., *Il Santuario della Visitazione ad Ain Karim* [Montana Judaeae], Gerusalemme 1948; Olivan A., *Maria nella sua terra*, Milano 1958, pp. 55-63).

2. *L'incontro.* 1) «Entrò nella casa di Zaccaria...»: l'incontro perciò avvenne in casa, nel luogo ove venne poi eretta la chiesa della V. 2) «... E salutò Elisabetta ...». Si noti l'umiltà di Maria: È Ella, la Regina, che saluta, per prima; è la Madre di Dio che saluta, per prima, la madre di un uomo. La formula che si usava per il saluto era questa: «Scialom lack» (= Pace a te!»). 3) «Ed avvenne che ...»: è un modo di dire che prepara la rivelazione di una cosa grandiosa per destare l'attenzione del lettore. La voce di Maria fu il veicolo di tutte le grazie che il Verbo Incarnato, vivente fisicamente in Maria, e per Maria, doveva spandere su quella famiglia, ossia: la pienezza dello Spirito Santo in Elisabetta (la quale conosce la Divina Maternità di Maria) e la santificazione del Battista. 4) «... E Maria disse: «Magnificat...» (v. Magnificat).

3. *La permanenza.* 1) «Si trattenne con lei circa tre mesi»: probabilmente fino alla nascita e alla circoncisione del Battista. Quei tre mesi, per Elisabetta e per la sua famiglia, furono tre mesi di incalcolabile fortuna. 2) «E se ne tornò a casa sua», ossia, a Nazareth, dopo aver partecipato all'esultanza dei parenti e dei vicini per la nascita del Precursore.

II. *La V. nella teologia.* Non pochi teologi, nella V. han veduto un caso tipico della causalità fisica strumentale di Maria nella santificazione del Battista, poiché avvenne mediante «la voce» di Maria. (Cfr. Roschini G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione Redemptionis*, in «Maria et Ecclesia» II, pp. 261-266; v. anche «Mediazione» di Maria.

III. *La V. nella Liturgia.* L'episodio della V. fece il suo primo ingresso nella liturgia nel sec. VI, allorché fu posta nel Venerdì delle Tempora d'Avvento, in preparazione al Natale (Cfr. Klauser Th., *Das römische Capitulare Evangeliorum*, I, Münster in W., 1935).

Nella Chiesa Greca, fin dal tempo dell'Imperatore Marciano (450-57) si celebrava il 2 luglio, una festa mariana (della deposizione, del velo, dello scapolare di Maria?)

non ben precisata (Cfr. Löw, in « Enc. Catt. », XII, col. 1500). In Occidente, S. Bonaventura, nel Capitolo Generale di Pisa del 1263, faceva introdurre in tutto l'Ordine dei Minori la festa della V. in data 2 luglio.

Giovanni Jenstein (1388-96) arciv. di Praga, fissò una tale festa al 28 aprile, componendo un Ufficio rimato. Urbano II, nel 1389, deliberò l'estensione a tutta la Chiesa della festa della V. al 2 luglio, e fece anche preparare dal Card. Adamo Easton un Ufficio rimato. Prima però di pubblicare i relativi documenti, morì, e perciò il suo desiderio venne realizzato dal suo successore Bonifacio IX in data 9 novembre 1389, con la Bolla « Superni benignitas conditoris » (*Bull. Rom.*, ed. Torino, IV, pp. 602-604). Nel Concilio di Firenze, la festa della V. veniva accolta dai Patriarcati Siro, maronita e copto. S. Pio V, nella sua riforma, abolì i vari Uffici e Messe in uso, per tale festa, in vari luoghi e adottò, « mutatis mutandis », l'Ufficio della Natività di Maria. Clemente VIII, nel 1602, dava all'Ufficio della V. la forma che ha tuttora. Pio IX, in memoria della cessazione della Repubblica Romana, avvenuta il 2 luglio 1849, con decreto del 3 maggio 1850, elevava la festa della V. al rito doppio di II Classe, rito che ritiene tuttora.

BIBL.: NILLES N., *Kalend. utriusque Ecclesiae Orient. et Occ.*, 2 voll., Innsbruck 1896, passim; CAMPANA E., *Maria nel culto cattolico*, I, Torino 1933, pp. 278-88.

IV. *La V. nell'Iconografia.* La più antica rappresentazione della V. risale al sec. VI, e si trova in una formella in avorio del trono del Vescovo Massimiano di Ravenna. Non vi è, tuttavia, il tradizionale abbraccio di Maria ed Elisabetta. Questo si trova, per la prima volta (per quanto oggi si conosca) in una miniatura del sec. XI conservata nella Bibl. Naz. di Parigi. Nel candeliere della cattedrale di Gaeta, del sec. XII, alla scena della V. assiste un Angelo. In seguito vengono aggiunte due ancelle, una alle spalle di Maria e l'altra a quelle di Elisabetta. Questa raffigurazione si incontra, per la prima volta, negli smalti dell'altare portatile di Elisberto, tra il 1150 e 1160. Nel 1300 viene rappresentata solo l'ancella che segue la Vergine, come, per es., nella V. di Andrea da Pontedera, di Taddeo Gaddi ecc. All'epoca del Rinascimento si incominciò a rappresentare S. Elisabetta inginocchiata dinanzi a Maria (per es. Della Robbia, Ghirlandaio ecc.). Verso il 1500, le due tradizionali ancelle vengono sostituite da un festoso corteggio (per es. Ghirlandaio nella cappella maggiore di S. Maria Novella a Firenze). Pinturicchio (un affresco dell'appartamento Borgia, del 1497) rappresenta la Vergine accompagnata da S. Giuseppe. Qualche volta vien rappresentato anche Zaccaria. Nel pannello di Vittore Carpaccio (nel museo di Venezia) la scena della V. si svolge in una piazza. Baldung Grien nell'altare di Friburgo, ai piedi delle due Madri, rappresenta due cagnolini (simbolo della fecondità) che giocano.

BIBL.: WEHR W., in « Enc. Catt. », XII, col. 1501-1502.

VOLPE ANGELO. — Insigne teologo scotista del sec. XVII. Nato a Montepeloso (l'odierna Irsinia) verso il 1590, entrò giovanissimo nell'Ordine dei Minori Conventuali. Completò i suoi studi a Roma, nel « Collegio di S. Bonaventura » istituito da Sisto V. Fu, per tre anni, professore di teologia in Assisi, quindi Reggente dello Studio Generale di S. Lorenzo Maggiore di Napoli, ove morì il 19 marzo 1647. Diede alle stampe un ampio commento, in forma (per la prima volta) di *Somma*, ai « libri delle sentenze » di Scoto, rimasto incompleto per la morte dell'autore. Ha per titolo: *Sacrae Theologiae — Summa — Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilissimi — Et Commentaria — quibus eius doctrina elucidatur, comprobatur, defenditur — Opus ex eiusdem Doctoris contextu industriose non minus, — quam fideliter excerptum, et a nemine usquemodo typis traditum.* M.ro Angelo Vulpes a M.te Piloso. — Ord. Min. Convent. Authore, — et Neapoli in Collegio D. Laurentii Regente.

Il V., nella sua Teologia, riserva un posto d'onore alla « Mariologia ». Questa occupa una buona parte del t. III della IV parte (pp. 266-514), col titolo di *Disputationes magis scholasticae de Maria vera Christi Parente* e comprende 15 *Disputationes* distinte in 88 articoli ed esposte in 248 pagine. Più che un ordine sistematico, il V. segue quello cronologico, parlando: 1) della Predestinazione (Disp. 71, articoli 7, pp. 266-293); 2) dell'Imm. Conc. (Disp. 72, art. 11, pp. 293-328); 3) della Natività di Maria (Disp. 73, art. 6, pp. 328-346); 4) Presentazione di Maria al Tempio (Disp. 74, art. 3, pp. 346-355); 5) Sposalizio (Disp. 75, art. 5, pp. 355-366); 6) Verginità (Disp. 76, art. 4, pp. 366-

376); 7) Annunciazione (Disp. 77, art. 9, pp. 376-407); 8) Scienza naturale di Maria (Disp. 78, art. 7, pp. 407-428); 9) Scienza infusa di Maria (Disp. 79, art. 6, pp. 428-446); 10) Scienza beata di Maria (Disp. 80, art. 6, pp. 446-461); 11) Visitazione (Disp. 81, art. 4, pp. 461-469); 12) Parto di Maria (Disp. 82, art. 5, pp. 469-479); 13) Purificazione (Disp. 83, art. 4, pp. 480-490); 14) Morte e resurrezione di Maria (Disp. 84, art. 5, pp. 490-502); 15) Assunzione e Incoronazione di Maria (Disp. 85, art. 5, pp. 502-514).

L'opera intera fu messa all'Indice in modo assoluto (per nove volumi, tra i quali quello ove tratta della Mariologia) o in modo condizionato (donec corrigatur» per gli altri tre volumi) a causa del suo atteggiamento antitomistico e a causa di alcune opinioni assai avanzate.

BIBL.: DI FONZO L., O.F.M. CONV., *La Mediazione universale di Maria in un Trattato Mariologico del P. A. V., O.F.M. Conv., grande teologo scotista del Seicento*, in «Miscell. Franc.» 41 (1941) pp. 175-226; CONTI G., O.F.M. CONV., *L'Assunzione di Maria nell'opera mariologica del P. M°. A. V., O.F.M. Conv.*, ibid., 46 (1926) pp. 105-123; GALLUS T., S.J., *Reconciliatio privilegii immortalitatis cum facto mortis apud A. V.* († 1647), in «Divus Thomas» (Plac.) 53 (1950) pp. 466-473; DI MONDA A., O.F.M. CONV., *L'Immacolata nell'opera mariologica dello scotista A. V., O.F.M. Conv.*, in «Virgo Immaculata» VII, 2, pp. 242-273.

W

WACE. — Poeta anglo-normanno, morto verso il 1180. Ha lasciato un poema sulla Concezione di Maria, al quale, il più delle volte, è unito un poemetto sull'Assunta talvolta intitolato *Trespassement de Notre Dame* (edito da Mayer P., *Notice du ms de l'Arsenal 5201*, in « Romania » 16 -1887« pp. 53-56). È un assertore dell'Assunzione.

BIBL.: MAROCCO G., S.D.B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, in « Marianum » 12 (1950) p. 429.

WADDING LUCA, O.F.M. — Nato a Waterford, in Irlanda, nel 1588, a 16 anni vestiva l'abito serafico in Matozinhos, presso Oporto. Studiò a Leiria, a Lisbona e a Coimbra ove fu discepolo del Suarez. Ordinato Sacerdote nel 1613, dopo aver esercitato per qualche anno un'intensa attività pastorale, si diede all'insegnamento e ottenne la cattedra di Teologia a Salamanca. Nel 1619 accompagnava a Roma il P. Antonio Tréjo, O.F.M., vescovo di Cartagena, ambasciatore straordinario di Filippo III di Spagna per sollecitare dalla S. Sede la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione. A Roma, lavorò molto per raccogliere una vasta documentazione in favore dell'Immacolata (*Presbeia*, sive Legatio Philippi III et IV ... ad SS. DD.NN. Paulum PP. et Gregorium XV de definienda controversia Immaculatae Conceptionis B. Virginis Mariae per D. fr. Antonium a Trejo... descripta et concinnata per P. Fr. Lucam Waddingum, Lovanii 1624). Iniziò inoltre, a S. Pietro in Montorio, l'opera gigantesca degli *Annales* dei Frati Minori. Nel 1625 fondava, per i suoi compatrioti francescani, mentre stava scrivendo l'opera *De mente SS. Patrum circa immunitatem Virginis a peccato originali*, il Collegio di S. Isidoro, ove morì il 18 novembre 1654, a 69 anni.

Collaborò attivamente alla campagna immacolista che fu coronata dalla Bolla *Sollicitudo* (Cfr. « Miscell. Comillas » 24 [1955] p. 48 ss.). Il W. pubblicò tre studi sull'Immacolata: 1) *De morte B. Mariae Virginis: Immaculatae Conceptioni B.V.M. non adversari eius mortem corporalem*, Roma 1655 (sostiene che la morte, in Maria SS., fu « poenalitas naturae... non poenalitas culpae», (pp. 143-144); 2) *De redemptione Deiparae semper Virginis*, Roma 1656 (ammette che Maria peccò in Adamo ed ebbe il « debito prossimo » di incorrere il peccato originale); 3) *De Baptismo B. M. V.*, Roma 1656 (221 pp.). Marracci, amico del W., segnala di lui anche un *Tractatus de scandalis exortis in controversia Conceptionis*; e la Casolini l'opera (forse manoscritta) *De Mente Scoti in controversia Conceptionis* (v. bibl., p. 45).

BIBL.: CASOLINI F., *L. W. l'annalista dei Francescani*, Milano 1936; STIERNON D., A.A., *L'Annaliste L. W., O.F.M.* (1957), in « Eph. Mar. » 8 (1958) pp. 291-308.

WALFREDO STRABONE. — A W. S. (808-849) è stata attribuita la *Expositio quattuor evangeliorum* (PL 114, 861b-916b: su Maria e la Chiesa, in *Joan.* 21, col. 916 a = PL 30, 588d (2° ed. 605c). Appartiene ad un autore forse di origine irlandese, del sec. VII-VIII.

WALTER DANIELE. — Monaco cistercense, compagno del B. Aelredo, autore del *De Conceptione Mariae, De virginitate Mariae* e della *Expositio super Missus est* (Cfr. « Collect. O.C.R. » 1938, pp. 9 ss.).

WARDA GIORGIO. — È un chierico (probabilmente Sacerdote) del sec. XIII originario di Arbela, chiamato Giwargis (= Giorgio). I suoi contemporanei, per esprimere la loro ammirazione per le sue doti letterarie, gli aggiunsero l'appellativo di Warda (= Rosa). Il cosiddetto *Libro di W.* è stato parzialmente pubblicato da H. Hil-

genfeld (*Ausgewählte Gesänge des G. W. von Arbel*, Leipzig 1904). Egli è « l'innografo della Madonna ». In un suo inno W. saluta in Maria « Colei che ha partorito il Signore di Tutto », l'unica che può intercedere efficacemente presso di Lui per noi miserabili e per la nostra salvezza.

BIBL.: MONTERDE P., S.J., *Une invocation au Coeur de Jésus dans le libre de W.*, in « Anal. Boll. », 68 (1950) pp. 305-309; S. AS-SĀIG, *L'hymnographe de la Vierge, G. W.* (in arabo), an-Nağm XIV (1954 193-201; BACHI P. H., *Marie dans la doctrine de G. W. d'après les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Vaticane.* Étude historico-dogmatique (Tesi dattiloscritta, per la laurea in Teologia presentata alla Fac. Teol. dell'Univ. de Propaganda Fide, Roma 1957, 3 t., 850 pp.).

WINDENFELD ADAMO. — Nacque a Colonia nel 1618 ed ivi morì nel 1678. Fu giureconsulto, autore di diverse opere di controversia contro luterani e calvinisti. « Tutti coloro che mi conoscono — così scriveva nella sua « Epistola apologetica » — possono attestare che io sono e che sono stato fin dalla culla [non fu quindi un « convertito », come è stato scritto da alcuni], con l'aiuto di Dio, un sincero figlio della Chiesa Romana, un discepolo assiduo della fede cattolica » (Cfr. Hoffer P., *Le dévotion...*, p. 189, v. bibl.). Ciò non ostante, verso la fine di novembre 1673 pubblicava a Gand un opuscolo di 16 pagine dal titolo: *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos* nel quale esagerava stranamente gli abusi della devozione mariana, suscitando una polemica molto accesa fra i cattolici: alcuni si dichiararono favorevoli, ma la stragrande maggioranza fu contraria. Nello spazio di un solo anno furono pubblicati una cinquantina di scritti per confutarlo. I *Monita* vennero finalmente inseriti nell'Indice dei libri proibiti nel 1676. In essi infatti la dignità di Maria viene abbassata, la sua sovreminente perfezione viene messa in dubbio, il suo ufficio di Mediatrice universale sminuito.

BIBL.: DILLENSCHNEIDER CL., C.SS.R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme*, Fribourg 1931, I, pp. 33-43; HOFFER P., *La dévotion a Marie au déclin du XVII^e siècle. Autour du Jansenisme et des « Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets »*, Parigi 1938; BARON H. M., S.J., *Jean Crasset (1618-1692), le Jansenisme et la dévotion à la Sainte Vierge*, in « Bull. Soc. Franç. Ét. Mar. » 1938, pp. 137-184; AUBRON P., S.J., in « Rech. Sc. rel. » 19 (1939) pp. 249-255.

Z

ZAMORA LORENZO de. — Monaco cistercense di Huerta, morto nel 1614. È autore *De las alabanzas y prerogativas de Nuestra Señora* (Barcellona 1614, in f°); traduzione latina (ibid., 1629). Scrisse anche *De la huida in Egypto de N. S.* (Alcalá, in 4°, 1609).

ZAMORO GIOVANNI MARIA. — Teologo Cappuccino, nato a Udine nel 1579 e morto a Verona nel 1649. Entrò nell'Ordine a Bassano l'8 settembre 1598 e fu ordinato Sacerdote nel 1605. Dopo aver insegnato per molti anni filosofia e teologia, nel 1626 dava alle stampe, a Venezia, le sue *Disputationes theologiae de Deo uno et trino* con tendenze spiccatamente scotistiche. Tre anni più tardi pubblicava un poderoso trattato mariologico dal titolo: *De eminentissima Deiparae Virginis perfectione*, Venezia 1629, che suscitò vivaci polemiche da parte dei maculisti, specialmente perché liberava la Madonna dal «debito prossimo» di contrarre il peccato originale, per cui l'opera venne messa all'Indice il 9 maggio 1636, e vi rimase fino alla revisione fatta per ordine di Leone XIII nel 1900.

L'opera intera doveva constare di sette libri; ma riuscì a comporre e a pubblicare soltanto i primi tre. Nel primo pone i fondamenti di tutta l'opera e tratta, in genere, «della somma perfezione di Maria». Nel secondo tratta «della predestinazione, delle profezie, della stirpe, dei parenti, del concepimento, delle perfezioni dell'anima e del corpo e di parecchi altri privilegi concessi alla Vergine fin dal primo istante della sua concezione». Nel terzo libro descrive «la vita di Maria dalla nascita fino allo sposalizio». Negli altri quattro libri (rimasti inediti) tratta dell'angelica annunciazione e del concepimento del Verbo divino, della Visitazione, della Purificazione dopo il parto, della fuga in Egitto, del suo felicissimo transito, della resurrezione, della gloria, dell'Assunzione ed Incoronazione.

Ha lasciato anche, inedito, il *De Immaculata B. M. V. Conceptione, tractatus quinque.*

BIBL.: ARCANGELUS A ROĆ, O.F.M. Cap., *J. M. Z. ab Udine, praeclarus mariologus*, in «Collect. Franç.» 16 (1945) pp. 117-63; 16-17 (1946-47) pp. 125-85; 19 (1949) pp. 143-223 (bibl. e testi inediti).

ZENONE (S.) da VERONA. — Nato in Africa, nella Mauritania, ivi compì gli studi di retorica. La tradizione della Chiesa di Verona assegna a S. Z. l'ottavo posto nella serie dei suoi Vescovi. Si ritiene comunemente che Egli sia vissuto nella seconda metà del sec. IV, fra l'8 dicembre del 362 e il 1° aprile del 371 o 372 (Cfr. Bigelmair A., *Z. d. V.*, Münster 1904, p. 53). Vengono giustamente attribuiti a S. Z. 93 *Tractatus* di contenuto vario. Presenta vari elementi mariologici su questi punti: la maternità divina, la verginità perpetua, la Corredenzione (più precisamente, la nuova Eva) e la santità.

BIBL.: I. FONTI: BALLERINI H. e P., *Tractatus S. Z. episcopi Veronensis*, Veronae 1739 (ed. riportata dal Migne, PL 11, 253-528); GIULIARI I. B., *S. Z. episcopi Veronensis*, 2ª ed., Verona 1900.

2. VERSIONI *in italiano*: *S. Z., Sermones*, introd. versione e note a cura di G. Ederle, Verona 1956; ID., *Sermonum Liber III*, vers. e note a cura di G. Ederle, Verona 1958.

3. STUDI: EDERLE G., *Vita e Opere*, Verona 1954; ROFFI T., O.S.M., *La Mariologia di S. Z. da V.* (ms per la Licenza in S. Theol. presso la Fac. Teol. «Marianum»).

BIBLIOGRAFIA

Ci limitiamo ai riferimenti bibliografici d'indole generale, rimettendo quelli particolari alle singole voci, particolarmente alla voce « Bibliografia ».

1. Opere in collaborazione.

Al. Janssens redasse 4 volumi dal titolo: *De H. Maagd en Moeder Gods Maria* alcuni dei quali ebbero più di una edizione. Il V volume di questa serie è quello dovuto a J. Bittremieux e porta il sottotitolo di *Marialia* (N. V. Standaard Boekhandel, 1936).

Katholische Marienkunde. Herausgegeben von Paul Straeter, S.J. Paderborn, F. Schöningh, 1947-1951. Vol. I.: *Maria in der Offenbarung.* II. *Maria in der Glaubenwissenschaft.* III.: *Maria im Christenleben.*

Mariologia a cura di Paolo Straeter, S.J., Torino, Marietti, 1952-1958 3 voll. 25 cm. Vol. I.: *Maria nella Rivelazione.* II. *Maria nel Dogma.* III. *Maria nella vita della cristianità.*

Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert Du Manoir S.J., Paris, Beauchesne, 1949-1958, 5 voll.

Enciclopedia mariana « Theotócos ». II ed. riv. aum., Genova, Bevilacqua & Solari; Milano, Editrice Massimo, [1958], 949, [3] p. 22 cm.

Mariology. Edited by Juniper B. Carol O.F.M. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1954. Sono stati sinora editi i primi due volumi.

2. Opere sistematiche di singoli autori.

Lépicier A. M. Card., O.S.M., *Tractatus de Beatissima Virgiue Maria Matre Dei,* V ed., Romae 1926.

Campana Emilio, *Maria nel dogma cattolico.* VI ed., Torino, Marietti, 1954.

Campana Emilio, *Maria nel culto cattotico,* II ed. a cura di G. M. Roschini, O.S.M. Torino, Marietti, 1944, 2 voll.

Merkelbach B. H., O.P., *Mariologia,* Parisiis, 1939.

Roschini Gabriele Maria O.S.M., *Mariologia,* II ed. Romae, A. Belardetti, 1947-1948, 4 voll. 24 cm.

Roschini Gabriele Maria, O.S.M., *Compendium Mariologiae.* Romae, Scientia Catholica, 1946.

Roschini Gabriele Maria, O.S.M., *La Madonna secondo la fede e la teologia.* Roma, F. Ferrari, 1953-1954. 4 voll. 24 cm.

Cecchelli C., *Mater Christi,* Roma, Ferrari, 1946-1954, 4 voll.

Laurentin René, *Court traité de théologie mariale.* Paris, P. Lethielleux, 1953. 187 pp. 24 cm.

Bertetto Domenico, S.D.B., *Maria nel dogma cattolico.* Trattato di Mariologia II. ed. riv. Torino, S.E.I., 1956. 724 pp. 22 cm.

Bertetto Domenico, S.D.B., *Maria, Madre universale. Mariologia.* [Firenze], Libreria Editrice Fiorentina, [1958], 791 pp. 25 cm.

Gordillo Mauricio, S.J. *Mariologia orientalis.* Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1954. XX, 282 pp. 24 cm. (Orientalia christiana analecta 141).

Dubois Marcel M., *Petite Somme Mariale,* Paris, Bonne Presse, [1957] 390 pp.

Mc Namara Kevin, *Mother of the Redeemer.* Aspects of Doctrine and Devotion, Dublin, 1959.

Mater Christi. Collezione di Studi Mariani edita dalla Catholica Fides. Edizioni sotto gli auspici e l'alto patronato della « Custodia Francescana di Terra Santa », [1957], XV-770 pp.

Repertorio cronologico dei principali Documenti Mariani dei Sommi Pontefici

(da Benedetto XIV a Giovanni XXIII)

ABBREVIAZIONI

A A	=	*Acta:* di Gregorio XVI, Romae, ex Typ. Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1901-1904, 4 voll; di Pio IX, Romae, Typ. Bonarum Artium; Typ. Vaticana, 1854 ss., 7 voll.; di Leone XIII, Romae, Typ. Vaticana, 1881-1905, 23 voll.; di S. Pio X, Romae, Typ. Vaticana, 1905-1914, 5 voll.
A A S	=	*Acta Apostolicae Sedis*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909 ss.
A D	=	Atti e discorsi di Pio XII, Roma, Ediz. Paoline, 1939 ss.
A S S	=	*Acta Sanctae Sedis*, Romae, Typis Soc. Typogr. Editricis Romana, 1865-1908, 48 voll.
B R	=	*Bullarium Romanum - Bullarii Romani Continuatio* (ed. di Prato) 1740-1830.
C C	=	*La Civiltà Cattolica*, dal 6 apr. 1850. Viene indicato l'anno, il volume dell'anno e la pagina del volume.
D R	=	Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Roma, Tip. Pol. Vaticana, 20 voll.
M M	=	*Il Magistero Mariano* di Pio XII, di D. Bertetto, Roma, Edizioni Paoline, 1956.
Mar.	=	*Marianum*, Ephemerides Mariologiae, cura Patrum Ordinis Servorum Mariae de Urbe, dall'a. 1939 ...
O R	=	*L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, dal 1° luglio 1861 ...

BENEDETTO XIV (1740-1759)

16 marzo *1743* - Lettera « Nuper ad nos » ai Maroniti - BR 1. 281.
27 sett. *1748* - Lettera apostolica « Gloriosae Dominae » - BR 2. 428.

CLEMENTE XIII

27 genn. *1761* - Cost. apostolica « Cum primum » - BR 1. 437.

PIO VI (1775-1799)

29 nov. *1777* - Cost. apostolica « Apostolici muneris », BR p. 439.
20 sett. *1779* - Cost. apostolica « Divina Christi Domini voce », BR 1. 621.

PIO VII (1800-1823)

9 genn. *1801* - Lett. « Id officii debent » al vescovo di Cagliari, BR, p. 90.
19 febbr. *1805* - Cost. apostolica « Tanto studio » - BR, p. 662.
24 genn. *1808* - Cost. Apostolica « Quod divino afflata Spiritu », BR p. 798.

PIO VIII (1829-1830)

3 marzo *1830* - Cost. apostolica « Praesentissimum sane » - BR, p. 106.

GREGORIO XVI (1831-1846)

23 apr. *1845* - Lett. « Summa quidem animi », ai vescovi della Boemia - AA 3. 392

PIO IX (1846-1878)

2 febbr. *1849* - Lett. Enc. « Ubi primum », ai vescovi dell'universo - AA 1. 162.
21 nov. *1851* - Enc. « Exultavit cor nostrum - ai vescovi dell'universo - AA 1. 342.
1 dic. *1854* - Lettera apostolica « Inter graves » ai cardinali - AA 1. 594.
8 dic. *1854* - Lettera apostolica « Ineffabilis Deus » - AA 1. 597.
9 dic. *1854* - Disc. « Singulari quodam », ai cardinali - AA 1. 620.
22 febbr. *1867* - Disc. « Cum caritas Christi », ai cardinali - AA 4. 70.
20 sett. *1874* - Disc. « Questo circolo che ora », ai Circoli cattolici di Roma - CC 1874. 4. 231.
17 sett. *1876* - Disc. « Qual consolazione » ai pellegrini della Savoia - CC 1876. 4. 102.

LEONE XIII (1878-1903)

1 sett. *1883* - Enc. « Supremi apostolatus », ai vescovi dell'universo - AA 3. 280.
24 dic. *1883* - Lettera apostolica « Salutis ille » - AA 3. 299.
30 ag. *1884* - Enc. « Superiore anno » ai vescovi dell'universo - AA 4. 123.
31 ott. *1886* - Lett. « Più volte », al Card. Vicario - AA 6. 203.
20 sett. *1887* - Lett. « Vi è ben noto », ai Vescovi d'Italia - AA 7. 191.
15 ag. *1889* - Lett. Enc. « Quamquam pluries », ai vescovi dell'universo - AA 9. 175.
22 sett. *1891* - Enc. « Octobri mense », ai vescovi dell'universo - AA 11. 299.
8 sett. *1892* - Enc. « Magnae Dei Matris », ai vescovi dell'universo - AA 12. 221.
2 ag. *1894* - Enc. « Pereitenti quidem voluntate », ai Vescovi del Messico - AA 14. 277.
8 sett. *1894* - Enc. « Jucunda semper », ai vescovi dell'universo - AA 14. 305.
14 apr. *1895* - Lett. Ap. « Amantissimae voluntatis » al popolo inglese - AA 15. 138.
5 sett. *1895* - Enc. « Adiutricem populi » ai vescovi dell'universo » - AA 15. 300.
20 sett. *1896* - « Fidentem piumque » ai vescovi dell'universo - AA 16. 278.
9 magg. *1897* - « Divinum illud munus », Enc. ai vescovi dell'universo - AA 17. 125.
12 sett. *1897* - « Augustissimae Virginis », Enc. ai vescovi dell'universo - AA 17. 285.
2 ag. *1898* - Lett. « Mariani coetus » - all'arciv. di Torino - AA 18. 121.
5 sett. *1898* - Enc. « Diuturni temporis » ai vescovi dell'universo - AA 18. 152.
2 ott. *1898* - Cost. Apostolica « Ubi primum » - AA 18. 161.
8 sett. *1901* - Lett. apostolica « Parta humano generi » - AA 21. 156.
26 maggio *1903* - Lett. « Da molte parti », ai Cardinali Vannutelli, Rampolla, Ferrata e Vivès y Tuto - AA 22. 349.
10 giugno *1903* - Lett. « Praeclarum publicae » all'arciv. di Cambrai - AA 22. 353.

S. PIO X (1903-1914)

8 sett. *1903* - Preghiera «Vergine Santissima... » - AA 1.31.
2 febb. *1904* - Enc. « Ad diem illum » ai vescovi dell'universo - AA 1. 137.
21 nov. *1904* - Lett. « Ad omnium instaurationem », al card. Vannutelli - AA 1. 393.
27 nov. *1907* - Lett. apostolica « Summa Deus » sulle apparizioni di Lourdes - AA 5. 129.
4 ag. *1908* - Esort. ap. « Haerent animo », al clero cattolico - ASS 41. 555.
12 nov. *1910* - Disc. « Conspectus vester » ai Francescani - AAS 2. 906.

30 apr. *1911* - Lett. « Ubere cum fructu » al Sup. Gen. dei Sacerdoti di Tinchebray - AAS 3. 265.
15 genn. *1913* - Decreto del S. Uffizio « Cum recentioribus » - AAS 8. 146.
12 luglio *1914* - Lett. « Ex omnibus locis », al Card. Pignatelli - AAS 6. 376.

BENEDETTO XV (1914-1922)

24 dic. *1915* - Disc. « È purtroppo vero » ai cardinali - CC 1916, 1. 212.
5 magg. *1917* - Lett. « Il 27 aprile », al Card. Gasparri - AAS 9. 265.
22 mar. *1918* - Lett. « Inter Sodalicia » all'Assoc. della Buona Morte - AAS 10. 181.
21 mar. *1919* - Lett. « Cohaerent plane » ai Vescovi della Colombia - AAS 11. 265.
6 apr. *1919* - Disc. « Il nous serait difficile », ai pellegrini francesi - OR, 7 aprile 1919.
29 giugno *1921* - Enc. « Fausto appetente die », ai vescovi dell'universo - AAS 13, 329.

PIO XI (1922-1939)

2 mar. *1922* - Lett. apost. « Galliam Ecclesiae filiam » - AAS 14. 185.
18 mar. *1922* - Lett. « Petis tu quidem », al R. P. Generale dei Carmelitani - AAS 14. 274.
2 febbr. *1923* - Lett. apost. « Explorata res est » - AAS 15. 103.
12 nov. *1923* - Ene. « Ecclesiam Dei », ai vescovi dell'universo - AAS 15. 573 - CC 1923, 4. 385.
18 nov. *1923* - Disc. Commozione pia e profonda », ai pellegrini francesi - OR 19-20 nov. 1923.
11 dic. *1925* - Enc. « Quas primas », ai vescovi dell'universo - AAS 17, 593 - CC 1926, 1. 97.
28 febbr. *1926* - Enc. « Rerum Ecclesiae » ai vescovi deil'universo - AAS 18. 65 - CC 1926, 1. 481.
18 magg. *1927* - Lett. « Cum feliciter » al Card. Dubois - AAS 19. 140.
8 magg. *1928* - Enc. « Miserentissimus Redemptor », ai vescovi dell'universo - AAS 20, 165 - CC 128, 2. 385.
20 febbr. *1929* - Lett. « Cum valde », al card. Ilundain y Esteban - AAS 21. 625.
25 dic. *1930* - Lett. « Ephesinam Synodum », al Card. Sincero - AAS 23. 11.
25 dic. *1931* - Enc. « Lux veritatis », ai vescovi dell'universo - AAS 23. 493.
15 ag. *1932* - Lett. « Solemne semper », al card. Schuster - AAS 24. 376.
28 genn. *1933* - Lett. « Auspicatus profecto », al card. Binet - AAS 25. 80.
15 ag. *1933* - Disc. « Ricordiamo anzitutto », ai pellegrini francesi - OR 16-17 ag. 1933.
30 nov. *1933* - Disc. « Ecco di nuovo », ai pellegrini di Vicenza - OR 1° dic. 1933.
8 dic. *1933* - « Maximopere laetamur », Omelia - AAS 26. 7.
6 mar. *1934* - Lett. « Inclytam ac perillustrem », al Rev. P. Gillet - AAS 26. 227.
28 apr. *1935* - Radiom. « Innalziamo insieme », ai pellegrini di Lourdes - OR, 30 apr. 1935.
29 sett. *1937* - Enc. « Ingravescentibus malis », ai vescovi dell'universo AAS 29. 373 - AAS 29. 381.

PIO XII (1939-1958)

20 apr. *1939* - Lett. « Quandoquidem », al Card. Maglione - AAS 31. 154 - AD 1. 43.
10 magg. *1939* - Disc. « Diamo il nostro », agli sposi novelli - DR 1. 111.
6 dic. *1939* - Disc. « Recentemente uniti », agli sposi novelli - DR 1. 411.
3 genn. *1940* - Disc. « Se vi è », agli sposi novelli - DR 1. 463
15 apr. *1940* - Lett. Superiore anno », al card. Maglione - AAS 32. 144 - AD 2. 140.
21 apr. *1940* - Disc. « Questa viva corona », ai pellegrini genovesi - DR 2. 79.
6 ott. *1940* - Disc. « Questo vivace spettacolo » alla G. F. italiana di A. C. - AAS 32. 409.

15 apr. *1942* - Lett. «Dum saeculum», al card. Maglione - AAS 34. 125.
25 ott. *1942* - Disc. «Con particolare gioia», alle Figlie di Maria - DR 4. 241.
31 ott. *1942* - Radiomess. «Benedicite Deum coeli», ai pellegrini di Fatima - AAS 34. 313 - AAS 34. 319.
29 giug. *1943* Enc. «Mystici Corporis Christi», ai vescovi dell'universo - AAS 35. 193 - DR 5. 267.
11 giug. *1944* - Disc. «Mai forse», ai fedeli di Roma - DR 6. 35.
21 genn. *1945* - Disc. «Con devoto pensiero», alle Congregazioni Mariane - DR 6. 279.
24 sett. *1945* - Lett. «Mater spei et gratiae», al card. Villeneuve - AAS 37. 254.
8 sett. *1945* - Lett. «Notre dévotion», al Sup. dei Salettini - AAS 38. 155.
12 ott. *1945* - Radiom. «Venerables Hermanos», al Congresso Mariano Messicano - AAS 37. 264 - AD 7. 215.
1 magg. *1946* - Lett. Enc. «Deiparae Virginis», ai vescovi dell'universo - AAS 42. 782.
13 magg. *1946* - Radiom. «Bendito sea», ai pellegrini di Fatima - AAS 38. 264 - OR 19 maggio 1946.
16 lugl. *1946* - Radiom. «Entre los primeros», al Congresso Mariologico Colombiano - AAS 38. 324.
31 lugl. *1946* - Lett. «Philippinas insulas», all'arciv. di Manila - AAS 38. 417.
2 febbr. *1947* - Lettera Apostolica - AAS 40. 364.
25 mar. *1947* - Lett. «Suavissima inter», al card. Mac Guigan - AAS 39. 254.
1 magg. *1947* - Lett. Apostolica «Novissimo» - AAS 40. 492 - MM 274.
15 magg. *1947* - Lett. Apostolica «Per Christi Matrem» - AAS 40. 536 - MM 274.
19 giug. *1947* - Radiom. «C'est avec une douce», al Congresso mariano canadese - AAS 39. 268.
21 luglio *1947* - Disc. «Soyez les bienvenue», ai pellegrini francesi - AAS 39. 408.
12 ott. *1947* - Radiom. «Era el dia», al Congresso Mariano Argentino - AAS 39. 627.
20 nov. *1947* - Enc. «Mediator Dei», ai vescovi dell'universo - AA 39. 521 - OR 1-2 dic. 1947.
8 dic. *1947* - Disc. «Grande è la nostra letizia», alla Gioventù Romana di A. C. - DR 9. 379.
15 genn. *1948* - Lett. «Ex officiosis litteris», al vescovo di Autun - AAS 40. 106 - MM 255.
18 gen. *1948* - Lett. «Flagranti semper animi», ai vescovi della Polonia - AAS 40 234 - MM 257.
1 magg. *1948* - Lett. «Auspicia quaedam», ai vescovi dell'universo - AAS 40. 109 - OR 3-4 maggio 1948.
27 sett. *1948* - Cost. Apostolica «Bis saeculari» - AAS 40. 393 - MM 282.
11 febbr. *1950* - Lett. «Nemimem profecto», ai generali dei Carmelitani - AAS 42. 390.
15 apr. *1950* - Lett. «Cum audiverimus», al Sup. Gen. dei Gesuiti - AAS 42. 437.
29 magg. *1950* - Disc. «La Pentecôte», ai pellegrini francesi - AAS 42. 481 - AD 12. 107.
30 giug. *1950* - Lett. «Multiples et fécondes», al Congresso Mariano di Rennes - Mar. 12 12 (1950) 304.
23 sett. *1950* - Esort. Apost. «Menti nostrae», al clero cattolico - AAS 42. 657 - OR 25-26 sett. 1950.
30 ott. *1950* - Disc. «Nostis profecto», ai cardinali - AAS 42. 774 - OR 30-31 ott. 1950.
1 nov. *1950* - Cost. Apost. «Munificentissimus Deus» - AAS 42. 753 - OR 2 nov. 1950.
1 nov. *1950* - Disc. «Commossi per la proclamazione», ai fedeli in piazza S. Pietro - AAS 42. 779.
4 giug. *1951* - Disc. «Bem vindos», ai pellegrini portoghesi - DR 13. 143 - AD 13. 169.
1 sett. *1951* - Lett. «Cum iam lustri abeat», ai vescovi della Polonia - AAS 43. 775 - OR 17-18 sett. 1951.
15 sett. *1951* - Lett. Enc. «Ingruentium malorum», ai vescovi dell'universo - AAS 43. 775 - OR 16 sett. 1951.
13 ott. *1951* - Radiom. «Magnificat anima mea Dominum», ai pellegrini di Fatima - DR 13. 279.
10 febbr. *1952* - Disc. «Dal nostro cuore», ai fedeli di Roma - AAS 44. 158.
4 magg. *1952* - Radiom. «Hardly a year», al Congresso mariano del Sud Africa - AAS 44. 429.

22 magg. *1952* - Disc. « In questa bella festa », alle Figlie di Maria - AAS 44. 536.
23 giug. *1952* - Disc. « Diletti figli Servi di Maria », ai pellegrini venuti per la beatificazione di A. M. Pucci - AAS 44. 587.
7 luglio *1952* - Lett. Ap. « Sacro vergente anno », ai popoli della Russia - AAS 44. 505 - CC 1952, 3. 225.
24 magg. *1953* - Enc. « Doctor Mellifluus », ai vescovi dell'universo - AAS 45. 369 - OR 8-9 giugno 1953.
8 sett. *1953* - Enc. « Fulgens corona gloriae », ai vescovi dell'universo - AAS 45. 577 - OR 27 sett. 1953.
21 nov. *1953* - Preghiera « Rapiti dal fulgore ». Radiom. all'A.C. Italiana - DR 15. 499.
8 dic. *1953* - Radiom. « Quando lasciate » all'A. C. Italiana - DR 15. 499.
14 febbr. *1954* - Radiom. « Allorchè docili », agli ammalati - AAS 46. 95.
25 mar. *1954* - Enc. « Sacra virginitas », ai vescovi dell'universo - ASA 46. 161 - OR 1° maggio 1954.
16 magg. *1954* - Radiom. « Chers fils », ai cattolici svizzeri - AAS 16. 324 - AD 16. 118.
17 luglio *1954* - Disc. « Dans l'Encyclique », alle Figlie di Maria - AAS 46. 495 - AD 16. 204.
26 luglio *1954* - Radiom. « Au moment », ai pellegrini di S. Anna d'Auray - AAS 46. 495 - AD 16. 216.
13 ag. *1954* - Lett. « La piedad del pueblo », al Congresso Mariano boliviano - AAS 46. 525.
15 ag. *1954* - Radiom. « Le Seigneur a rendu », al Congresso Mariano Canadese - AAS 46. 498.
5 sett. *1954* - Al Congresso Mariano Belga - AAS 46. 540.
7 sett. *1954* - Radiom. « Embora jà », al Congresso Mariano brasiliano - AAS 56. 543 - AD 16. 625.
11 ott. *1954* - Enc. « Ad coeli Reginam », ai vescovi dell'universo - AAS 46. 625 - OR 24 ottobre 1954.
12 ott. *1954* - Radiom. « Quien Nos pudiera », al Congresso Mariano spagnolo - AAS 46. 480 - MM 612.
17 ott. *1954* - Radiom. « Tra i memorandi fasti », al Congresso Mariano Siciliano - AAS 46. 658.
18 ott. *1954* - Lett. « Je me suis élevée », al Congresso Mariano Libanese - AAS 46. 654 - MM 624.
24 ott. *1954* - Radiom. « Inter complures », al Congresso Mariologico Internazionale - AAS 46. 677 - MM 628.
1 nov. *1954* - Disc. « Le testimonianze di omaggio », ai fedeli nella Basilica di S. Pietro - - AAS 46. 662.
2 nov *1954* - Disc. « Magnificate Dominum mecum », ai cardinali e ai vescovi - AAS 46. 666.
14 nov. *1954* - Lett. « Cum percepinus », al Sup. Gen. dei Missionari del S. Cuore - AAS 46. 760.
12 dic. *1954* - Radiom. « It Would indeed », al Congresso Mariano indiano - AAS 46. 725.
10 magg. *1955* - Disc. « Le Concours International », ai coltivatori di rose - AAS 47. 495.
2 luglio *1955* - Disc. « Not least among », al Club della Stampa delle Donne Canadesi - DR 17. 167; MM 675.
10 ott. *1955* - Disc. « We experience more », alle famiglie dei soldati sud-africani morti in guerra - DR 17. 167; MM 676.
30 ott. *1955* - Lett. « Quidquid Malabarensi », al Sup. Gen. del Terz'Ordine Carmelitano del Malabar - AAS 48. 41; MM 677.
8 dic. *1955* - Lett. « Gloriosam Reginam », all'Episcopato polacco - AAS 48. 73 - OR 13 genn. 1956.
8 dic. *1955* - Disc. « Coming on such », ai Servizi Assistenziali Cattolici - DR 17, 425 - MM 677.
26 genn. *1956* - Disc. « Il Nous est agréable », alla sezione femminile dell'UNESCO - DR 17. 497 - AD 18 (1). 43.

22 apr. *1956* - Radiom. « Amadisimos hijos », ai fedeli dell'Equatore - DR 18. 129 - AD 18. 129 - AD 18 (1). 204.
15 magg. *1956* - Enc. « Haurietis aquas », ai vescovi dell'universo - AAS 48. 309 - OR 21-22 maggio 1956.
31 maggio *1956* - Cost. apostolica « Sedes Sapientiae » - AAS 48. 354.
27 luglio *1956* - Disc. « Seid Uns, villkommen », ai pellegrini del Liechtenstein - DR 18. 363; - AD 18 (2). 68.
28 ag. *1956* - Preghiera « Salve, o Vergine » - DR 18. 904.
14 ott. *1956* - Radiom. « Con vivo gradimento », al Centro Italiano femm. - AAS 48. 779.
2 dic. *1956* - Radiom. « Con aquel esplendor », ai fedeli dell'Argentina - DR 18. 695 - AD 18 (2). 363.
17 magg. *1957* - Preghiera « Dociles à l'invitation » - AAS 49, 427.
26 maggio *1957* - Preghiera « O piena di grazia » - OR 24 maggio 1957.
2 luglio *1957* - Enc. « Le pélerinage de Lourdes », ai vescovi della Francia - AAS 49. 605 - CC 1957. 3. 225.
29 sett. *1957* - Disc. « Poussées par le désir », all'Unione mondiale delle Organizzazioni femminili - AAS 49. 906 - AD 19 (2). 195.
1 nov. *1957* - Cost. Apostoliea « Primo exacto saeculo » - AAS 49. 1051.
26 apr. *1958* - Disc. « Il vostro IV Convegno », alle Giovani delle Congregazioni Mariane - AAS 50. 318.
2 giugno *1958* - Preghiera « Vergine benedetta », alla Madonna del Riposo - OR 5 giugno 1958.
2 luglio *1958* - Messaggio « En la fête », ai pellegrini di Lourdes - OR 17 luglio 1958.
13 luglio *1958* - Disc. « Quattro mesi or sono », alle Giovani di A.C.I. - AAS 50. 530.
14 luglio *1958* - Enc. « Meminisse iuvat » - AAS 50. 449 - OR 16 luglio 1958.
17 sett. *1958* - Radiom. « Vénérables Frères », al X Congresso Mariano Internazionale in Lourdes - AAS 50. 741.

GIOVANNI XXIII (1958)

21 nov. *1958* - Radiom. « Per cinque anni », ai Veneziani - AAS 50. 1019-1022.
24 luglio *1959* - Messaggio « Il nostro affettuoso pensiero » - OR 2 agosto 1959.
20 ag. *1959* - Radiom. « Tribuite Domino », alle Congregazioni Mariane - AAS 51. 639-641.
28 ag. *1959* - Radiom. « Con viva letizia » - OR 30 agosto 1959.
25 genn. *1959* - Lett. « Animo nostro », per il Congresso Mariano di Saigon - AAS 51. 84-86.
31 genn. *1959* - Lett. « exeunte iubilari anno », al Card. Agagianian - AAS 51. 88-89.
18 febbr. *1959* - Disc. « La voix du Pape » - AAS 51. 140-143.
15 febbr. *1959* - Disc. « Or fa un anno » - AAS 51. 135-139.
18 febbr. *1959* - Radiom. « En cette solennité » - AAS 51. 144-148.
14 sett. *1959* Radiom. « Cantemus Domino », a chiusura del XVI Congresso Eucar. Nazion. Italiano di Catania - AAS 51. 713.
21 sett. *1959* - Radiom. per l'erigendo tempio, nella città di Trieste, a Maria SSma, Madre e Regina - OR 21-22 sett. 1959.
26 sett. *1959* - Enc. « Grata Reeordatio », sul S. Rosario - AAS 51. 673-678.
8 dicem. *1959* - Lett. Ap. « Maiora in dies » - AAS 52. 24-26.
13 dicem. *1959* - Radiom. a chiusura del Congresso Missionario della Rep. de l'Equatore - AAS 52. 52-53.

INDICE SISTEMATICO

Con le «voci», riportate nel Dizionario, si può costruire un trattato organico completo di Mariologia, *ad uso scolastico.*

Si fa seguire un indice sistematico degli argomenti, riferiti analiticamente alle «voci» delle quali si dà la referenza della pagina.

Parte I

PROPEDEUTICA MARIOLOGICA: v. *Propedeutica Mariana,* p. 417.

I. Definizione della Mariologia: v. *Mariologia,* p. 287-288.

II. Divisione della Mariologia: v. *Divisione,* p. 136-137.

III. Eccellenza: v. *Cristianesimo,* p. 127-128.

IV. Fonti della Mariologia: v. *Fonti,* p. 174.

1. Fonte direttiva: il Magistero Ecclesiastico: v. *Magistero,* p. 284-285; *Leone I,* p. 257; *Sisto IV,* p. 459; *Gregorio XVI,* p. 196-197; *Pio IX,* v. «*Ineffabilis Deus*»; p. 234-235; *Leone XIII*: v. «*Octobri mense adventante*», p. 376; «*Magnae Dei Matris*», p. 285; «*Laetitiae Sanctae*», p. 255; «*Iucunda semper expectatione,* p. 253; «*Adiutricem populi christiani*», p. 19; «*Fidentem piumque*», p. 169; *Pio X*: v. «*Ad diem illum*», p. 10-11; *Pio XI*: v. «*Lux veritatis*», p. 283; «*Ingravescentibus malis*», p. 238; *Pio XII*: v. p. 391-392; «*Munificentissimus Deus*», p. 364-365; «*Ad Coeli Reginam*», p. 9-10; *Giovanni XXIII*: v. p. 190; v. anche *Concilii Ecumenici,* p. 118-119; *Liturgia Mariana,* p. 272-273.

2. Fonti costitutive: 1) *Fonti bibliche*: v. *Bibbia,* p. 84-85; *Profezie mariane,* p. 411-417; *Salmi,* p. 448-449; «*Figlia di Sion*», p. 169-170; *Matteo* (s.) p. 323; *Marco* (s.) p. 286; *Luca* (s.) p. 280-281; «*Magnificat*», p. 285-286; *Giovanni* (s.) p. 186-187; *Cana,* p. 98-99; *Apocalisse,* p. 42-45; *Paolo* (s.) p. 384; *Nazareth* p. 368; *Apocrifi,* p. 45; *Protovangelo di Giacomo,* p. 419; *Sibille,* p. 457-458.

3. Fonti Tradizionali: v. *Tradizione,* p. 479.

1) Età Patristica: *a*) Sec. I.: v. *Ignazio di Antiochia* (s.) p. 209-210; *b*) Sec. II: v. *Abercio,* p. 3; *Giustino* (s.), p. 191; *Ireneo di Lione* (s.) p. 238-239; *Ippolito Romano* (s.) p. 238; *Tertulliano,* p. 477; *Origene,* p. 380; *Melitone*

(ps.), p. 354; *Alessandro d'Alessandria*, p. 25; *Metodio d'Olimpia*, p. 357; *Pietro d'Alessandria*, p. 390; *Lattanzio*, p. 255; *Adamanzio*, p. 8;

c) Sec. III: v. *Dionigi l'Areopagita* (ps.) p. 135; *Cipriano* (s.), p. 114; *Novaziano*, p. 372; *Gregorio il Taumaturgo*, p. 197; *Atanasio* (s.) p. 70-71;

d) Sec. IV: v. *Epifanio* (s.), p. 146; *Asterio il Sofista*, p. 70; *Timoteo di Gerusalemme*, p. 477; *Severiano di Gabala*, p. 457; *Efrem Siro* (s.), p. 143; *Cirillonas Siro*, p. 115; *Cirillo d'Alessandria*, p. 114-115; *Basilio* (s.), p. 76; *Cirillo di Gerusalemme* (s.) p. 115; *Ambrogio* (s.), p. 27-28; *Ambrogio* (ps.), p. 28; *Zenone da Verona* (s.), p. 495; *Gregorio Nazianzeno* (s.) p. 198; *Gregorio Nisseno* (s.), p. 198; *Prudenzio*, p. 419; *Giovanni Crisostomo* (s.), p. 187-188; *Agostino* (s.), p. 22; *Agostino* (ps.), p. 23; *Girolamo* (s.), p. 190;

e) Sec. V.: v. *Esichio di Gerusalemme*, p. 148; *Gregorio Taumaturgo* (ps.), p. 197; *Teodoreto di Ciro*, p. 474; *Massimo da Torino* (s.), p. 291; *Attico*, p. 71; *Crisippo di Gerusalemme*, p. 126-127; *Basilio di Seleucia*, p. 76-77; *Pietro Crisologo*, p. 390; *Teodoto d'Ancira*, p. 474-475; *Proclo* (s.), p. 411; *Antipatro di Bostra*, p. 40; *Eleuterio* (s.), p. 145; *Fausto de Riez*, p. 167;

f) Sec. VI: v. *Giacomo di Sarug*, p. 184; *Fulgenzio* (s.), p. 180; *Isidoro di Siviglia*, p. 240; *Teodosio di Alessandria*, p. 474; *Cesario d'Arles*, p. 102-103; *Anastasio il Vecchio*, p. 31; *Anastasio I*, p. 31; *Abramo d'Efeso*, p. 3; *Gregorio M.*, p. 197;

g) Sec. VII: v. *Teodoro Synkellos*, p. 474; *Sofronio di Gerusalemme*, p. 461; *Modesto di Gerusalemme*, p. 360; *Isidoro di Siviglia* (ps.), p. 240; *Theoteknos di Livias*, p. 477; *Ildefonso di Toledo* (s.), p. 210-211; *Eligio* (s.), p. 145; *Andrea di Creta* (s.), p. 32; *Beda il Venerabile* (s.), p. 79-80; *Bartolomeo Edesseno*, p. 76; *Atanasio* (ps.), p. 71; *Germano I di Costantinopoli* (s.), p. 183-184;

h) Sec. VIII: v. *Giovanni Damasceno* (s.), p. 188; *Germano* (ps.), p. 184; *Giovanni d'Eubea*, p. 189; *Aimone d'Alberstadt*, p. 23-24; *Alcuino*, p. 24-25; *Epifanio Monaco*, p. 146; *Davide di Benevento*, p. 134-135; *Cosma Vestitor*, p. 125; *Ambrogio Autperto*, p. 27; *Paolo Diacono* (detto anche Varnefrido), p. 384-385; *Fozio*, p. 174-175; *Tarasio di Costantinopoli* (s.), p. 472;

i) Sec. IX: v. *Pietro d'Argo*, p. 390; *Niceta Bizantino*, p. 370; *Anfilochio d'Iconio*, p. 32; *Rabano Mauro*, p. 425; *Pascasio Radberto*, p. 385-386; *Ratramno*, p. 426; *Milone di Sant'Amando*, p. 357; *Walfredo Strabone*, p. 493; *Giuseppe l'Innografo* (s.), p. 191; *Giovanni Diacono*, p. 189; *Berengando*, p. 81; *Pietro Siculo*, p. 391; *Niceta David di Paflagonia*, p. 370;

l) Sec. X: v. *Remigio d'Auxerre*, p. 439; *Gregorio di Narek* (s.), p. 197-198; *Giovanni Geometra*, p. 189-190; *Eutimio di Costantinopoli*, p. 157; *Aimone d'Auxerre*, p. 24; *Abbone di s. Germano*, p. 1;

m) Sec. XI: v. *Aelfrico di Eynshan*, p. 19; *Pietro Lombardo*, p. 390; *Pietro il Pittore*, p. 390; *Fulberto di Chartres*, p. 179-180; *Ermanno Contratto*, p. 147; *Ugo di Cluny*, p. 480-481; *Pier Damiani* (s.), p. 389; *Abelardo Pietro*, p. 1; *Hildeberto di Lavardin* p. 209; *Gottescalco di Limburg*, p. 193; *Giacomo Monaco*; p. 184-185; *Anselmo di Lucca*, p. 39-40; *Anselmo di Lucca* (ps.), p. 40; *Guglielmo de Flay*, p. 202; *Anselmo di Canterbury*, p. 39;

n) Sec. XII: v. *Eadmero di Canterbury*, p. 142; *Ermanno di Valenciennes*, p. 148; *Goffredo di S. Vittore*, p. 193; *Narses di Lambron* (s.), p. 368; *Nicola di*

S. Albano, p. 370-371; *Odilone di Cluny*, p. 376; *Onorio d'Autun*, p. 378; *Pietro il Venerabile*, p. 391; *Tommaso di Perseigne*, p. 479; *Walter Daniele*, p. 493; *Amedeo di Losanna*, p. 28; *Alano da Lilla*, p. 24; *Erberto di Losinga*, p. 146; *Guiberto di Nogent*, p. 202; *Roberto d'Arbrissel*, p. 441; *Rodolfo di Escures o Turbine*, p. 441-442; *Goffredo di Vendôme*, p. 193; *Bernardo di Morlas*, p. 83; *Ugo di S. Vittore*, p. 481; *Guglielmo di Malmesbury*, p. 202; *Serlone di Savigny*, p. 456; *Ermanno di S. Martino di Tournay*, p. 148; *Aimone di Saint-Pierre-sur-Dive*, p. 24; *Gelboino di Troyes*, p. 181; *Bernardo* (s.), p. 81-83; *Ermanno Giuseppe di Steinfeld* (b.), p. 147-148; *Guerrico d'Igny*, p. 201-202; *Goffredo Babion*, p. 193; *Aelredo di Rievaulx* (b.), p. 19; *Arnoldo di Bonavalle*, p. 54-55; *Odone di Morimond*, p. 376; *Ekberto di Schonau*, p. 145; *Isacco di Stella*, p. 240; *Ermanno di Reun*, p. 148; *Riccardo di S. Vittore*, p. 440; *Luca di Montcornillon*, p. 281; *Pietro Comestore*, p. 389-390; *Wace*, p. 493; *Pietro di Celles*, p. 389; *Adamo di Scozia*, p. 9; *Erberto di Mores*, p. 146; *Enrico di Chiaravalle*, p. 146; *Balduino di Ford*, p. 73; *Maurizio de Sully*, p. 323; *Pietro di Capua*, p. 389; *Ogerio di Lucedio*, p. 376; *Vischel Nicola*, p. 490; *Elinando di Froidmond*, p. 145; *Adamo di Perseigne*, p. 8; *Cesario di Heisterbach*, p. 103;

o) Sec. XIII: v. *Gerardo di Liegi*, p. 181; *Warda Giorgio*, p. 493-494; *David il Rinnovatore*, p. 134; *Demetrio*, p. 135; *Giacomo da Varazze*, p. 185; *Antonio di Padova* (s.), p. 41; *Gualtiero di Coincy*, p. 201; *Grossatesta Roberto*, p. 199; *Stefano di Salley*, p. 469; *Riccardo di S. Lorenzo*, p. 439-440; *Bonaventura da Bagnoregio* (s.), p. 93-94; *Tommaso d'Aquino* (s.), p. 478; *Auriol Pietro*, p. 71; *Metilde* (s.), p. 357; *Pietro di Compostella*, p. 390; *Alfonso il Saggio* p. 25-26; *Alberto M.* (s.), p. 24; *Olivi Pietro*, p. 377-378;

p) Sec. XIV: v. *Duns Scoto*, p. 139-141; *Dante Alighieri*, p. 134; *Egher Enrico*, p. 143-144; *Anselmo* (ps.), p. 39; *Ubertino da Casale*, p. 480; *Cabasilas Nicola*, p. 98; *Cristiano di Lilienfeld*, p. 128; *Cidone Demetrio*, p. 110; *Riccardo di Stadel*, p. 440; *Nicola da Lyre*, p. 370; *Nicolò da Siena*, p. 371; *Palamas Gregorio*, p. 382; *Raimondo Giordano*, p. 425-426; *Juan Manuel*, p. 254; *Teofane Niceno*, p. 475; *Amedeo V di Savoia*, p. 28; *Glabas Isidoro*, p. 191; *Lorenzo da Bologna*, p. 278; *Isidoro di Tessalonica*, p. 240; *Scolarios Giorgio*, p. 456;

q) Sec. XV: v. *Ilarione Lauterius*, p. 210; *Gersone Giovanni*, p. 184; *Giovanni de Romiroy*, p. 188-189; *Spiera Ambrogio*, p. 464; *Giustiniani Lorenzo* (s.), p. 191; *Domenico Hélion o di Prussia*, p. 137; *Enrico da Verla*, p. 146; *Dionigi il Certosino*, p. 135-136; *Tommaso da Kempis*, p. 477-478; *Perez Giacomo da Valenza*, p. 387; *Monbaer Giovanni*, p. 360; *Gaguin Roberto*, p. 181; *Louvel Pietro*, p. 280; *Giuseppe da Leonessa* (s.), p. 190-191; *Zamora Lorenzo* (de), p. 495;

r) Sec. XVI: v. *Tommaso da Villanova* (s.), p. 478-479; *Salmerón Alfonso*, p. 448; *Lorenzo da Brindisi* (s.), p. 278; *Niceforo Chummus*, p. 370; *Bérulle Pietro de* (Card.), p. 83-84; *Pepin Guglielmo*, p. 386; *Adamo il Vecchio*, p. 9; *Catarino Ambrogio*, p. 102; *Musso Cornelio*, p. 367; *Bartolomeo de los Rios*, p. 76; *Anchieta Giuseppe de*, p. 31-32; *Pietro Canisio* (s.), p. 389; *Giovanni della Croce* (s.), p. 188; *Crisostomo della Visitazione*, p. 127; *Alvarado Antonio*, p. 27;

s) Sec. XVII: v. *Francesco di Sales* (s.), p. 175; *Suárez Francesco*, p. 469-470; *Bossuet Giacomo Benigno*, p. 94-95; *Salazar Ferdinando Quirino*, p. 448; *Volpe Angelo*, p. 491-492; *Zamoro Giovanni Maria*, p. 495; *Gibief Guglielmo*, p. 186; *Wadding Luca*, p. 493; *Novati Giov. Batt.*, p. 371-372; *Novarino Luigi*, p. 371; *Raynaud Teofilo*, p. 426; *Alva y Astorgas Pietro*, p. 26-27; *Felleries Agostino* (de), p. 167; *Marracci Ippolito*, p. 288-290; *Widenfeld Adamo*, p. 494; *Lodovico Francesco d'Argentan*, p. 278; *Giovanni Eudes* (s.), p. 189; *Michele di S. Agostino* (von Ballart), p. 357; *Caramuel Giovanni*, p. 101; *Sfondrati Celestino*, p. 457; *Alfonso Maria de Liguori* (s.), p. 25; *Abelly Luigi*, p. 1-3; *Abramo di S. Chiara*, p. 4-5;

t) Sec. XVIII: v. *Luigi M. Grignion de Montfort* (s.), p. 281-282; *Helm Balduino*, p. 203; *Bogdanovitz Bernardo*, p. 92; *De Moral Carlo*, p. 135; *Sedlmayer Virgilio*, p. 456; *Shguanin Cesario Maria*, p. 457; *Paolo della Croce* (s.), p. 284; *Clorivière Pietro Giuseppe Picot*, p. 115-116;

u) Sec. XIX: v. *Monsabré Giacomo M. Luigi*, p. 360-361; *Chaminade Guglielmo Giuseppe* (ven.), p. 103; *Rosmini Serbati Antonio*, p. 444-445; *Ventura di Raulica Gioacchino*, p. 485-486; *Antonio M. Claret* (s.), p. 40-41; *Colini Lodovico da Castelplanio*, p. 116; *Guéranger Prospero*, p. 201; *Perrone Giovanni*, p. 387; *Passaglia Carlo*, p. 386; *Nicolas Gian Giacomo Augusto*, p. 371; *Scheeben Mattia Giuseppe*, p. 452-453; *Buselli Remigio*, p. 97; *Newman Giovanni Enrico* (card.) p. 368-369; *Roskovany Agostino*, p. 444; *Arnaldi Domenico*, p. 54.

4. Fonti razionali: i principii fondamentali della Mariologia: v. *Principii mariologici*, p. 404-406; *Principio fondamentale della Mariologia*, p. 406-411; *Singolarità* (principio di), p. 458; *Convenienza* (principio di), p. 122-123; *Eminenza* (principio di), p. 145-146; *Analogia* (principio di), p. 29-31.

V. Fonti bibliografiche: v. *Bibliografia mariana*, p. 85-89; *Biblioteca Mariana*, p. 89-90.

Parte II

SINGOLARE MISSIONE DI MARIA

Sezione I: la singolare missione di Maria considerata nel decreto di predestinazione: v. *Predestinazione di Maria*, p. 395-401; *Angeli*, p. 32-33.

Sezione II: la singolare missione di Maria considerata nelle profezie che manifestano il decreto di predestinazione, v. *Profezie mariane*, p. 411-417.

Sezione III: la singolare missione di Maria considerata nella sua realizzazione:

1. La Madre del Creatore: v. *Maternità divina*, p. 291-296.
2. La Madre delle creature: v. *Maternità spirituale*, p. 296-318.
3. La Mediatrice tra il Creatore e le creature: v. *Mediazione di Maria*, p. 323-357; *Eva*, p. 157-165; *Annunciazione*, p. 36-39; *Addolorata*, p. 11-19; *Chiesa*, p. 103-109; *Miracoli mariani*), p. 358.
4. La Regina dell'Universo: v. *Regalità di Maria*, p. 426-439.

PARTE III

SINGOLARI PRIVILEGI DI MARIA

I. Nel primo istante della sua esistenza:

1. L'immunità dalla colpa originale: v. *Immacolata Concezione*, p. 211-230;
2. L'immunità dal fòmite della concupiscenza: v. *Concupiscenza*, p. 119-121;
3. La pienezza di grazia: v. *Grazia di Maria*, p. 193-195.

II. Nel corso della sua esistenza:

1. Immunità dal peccato attuale: v. *Impeccabilità di Maria*, p. 230-232;
2. Esercizio di tutte le virtù in sommo grado: v. *Virtù di Maria*, p. 488-490; *Doni dello Spirito Santo*, p. 78-79; *Beatitudini*, p. 78-79; *Frutti dello Spirito Santo in Maria*, p. 178-179.
3. Scienza di Maria: v. *Scienza*, p. 453-456.
4. Grazie gratis date: v. *Carismi*, p. 101-102.
5. Perpetua verginità di Maria: v. *Verginità di Maria*, p. 486-488.
6. Continuo aumento di grazia mediante i Sacramenti: v. *Sacramenti*, p. 447; *Battesimo* (di Maria), p. 77-78; *Cresima o Confermazione*, p. 125-126; *Eucaristia* p. 150-157; *Estrema Unzione*, p. 148-149; *Ordine Sacro*, p. 379-380; *Matrimonio*, p. 318-322.

III. Al termine della sua esistenza: v. *Assunzione*, p. 55-70; *morte*, p. 361-364; *Gloria di Maria*, p. 192-193. v. anche: *Eresie Mariane*, p. 146-147; *Protestanti*, p. 417-418; *Anglicanesimo*, p. 34-35.

PARTE IV

SINGOLARE CULTO DI MARIA

Sezione I: il culto di Maria considerato in sè stesso: v. *Culto mariano*, p. 130-132; *Abusi*, p. 5-6; *Mariolatria*, p. 287; *Colliridiani*, p. 116; *Paganesimo*, p. 381-382; *Reliquie mariane*, p. 439.

Sezione II: il culto di Maria considerato nelle sue forme esterne:

1. Culto mariano quotidiano: v. *Liturgia mariana*, p. 272; «*Ave Maria*», p. 73-74; «*Salve Regina*», p. 449-450; «*Angelus Domini*», p. 33-34; *Litanie Lauretane*, p. 271-272; *Rosario*, p. 437-438; *Rosario vivente*, p. 444; *Ore della B. Vergine*, p. 380.
2. Culto mariano settimanale: v. *Sabato*, p. 447.
3. Culto mariano mensile: v. Riparazione mariana, p. 440-441.
4. Culto mariano annuale: v. *Giorno di Maria*, p. 186; *maggio*, mese di, p. 354; *feste mariane*, p. 167-169; *Immacolata Concezione*, p. 211-230; *Purificazione*, p. 424;

Lourdes, p. 279-280; *Annunciazione*, p. 37-38; *Addolorata*, p. 16-17; *Visitazione*, p. 490-491; *Cuore di Maria*, p. 132-133; *Presentazione*, p. 402-404; «*Auxilium Christianorum*», p. 71-72.

5. Culto mariano in tempi di libera scelta:

1) Alcune preghiere mariane molto diffuse: v. *Preghiere mariane*, p. 401-402; *Acatisto*, p. 7; «*Sub tuum praesidium*», p. 470; «*Sancta Maria succurre miseris*», p. 450-451; «*Alma Redemptoris Mater*», p. 26; «*Ave, Regina caelorum*», p. 74; «*Regina coeli*», p. 439; «*Stabat Mater*», p. 464-465; «*Te caeli Reginam laudemus*», p. 473; «*Te Matrem Dei laudamus*», p. 474.

2) Congressi mariani: v. *Congressi mariani*, p. 121-122; *Anno Mariano*, p. 35-36.

6. Culto mariano perpetuo: 1) v. *Sodalizi mariani*, p. 459-461; *Scapolare* p. 452; *Ave Maria* (Confraternita e Crociata delle tre «Ave Maria»), p. 74; *Armata Azzurra*, p. 53.

2) Santuari mariani: v. *Santuari mariani*, p. 451; *Loreto*, p. 278-279; *Pompei*, p. 393-394; *Lourdes*, p. 279-280; *Fatima*, p. 166-167; *Guadalupe*, p. 199; *Altoetting*, p. 26; v. *Apparizioni*, p. 45-47; *Chiquinquira*, p. 110; *Copacabana*, p. 123-124; *Coromoto*, p. 124; *Lujan*, p. 282-283; *Aparecida*, p. 41-42; *Guadalupe Hidalgo*, p. 200-201; *Antipolo*, p. 40.

7. Medaglie: v. *Numismatica mariana*, p. 372-373.

Sezione III: Benefici del culto mariano.

1. Influsso sul progresso del vero, del buono e del bello:

1) influsso sulla letteratura: v. *Letteratura mariana*, p. 257-270; *Oratoria mariana*, p. 378-379; *Anagrammi*, p. 29.

2) nell'Arte: v. *Arte mariana*, p. 55; *Iconografia mariana*, p. 50-51; *Filatelica mariana*, p. 170-171.

3) nell'Architettura: v. *Architettura*, p. 50-51.

4) nella Musica: v. *Musica mariana*, p. 365-367.

5) nel Teatro, Cinema, Radio e televisione; v. *Cinema*, p. 113-114; *Radio*, p. 425; *Televisione*, p. 473-474; v. *Teatro*, p. 472-473.

6) negli Istituti scientifici: v. *Università*, p. 482-483; *Accademia mariana*, p. 7-8.

7) nel Folclore: v. *Folclore mariano*, p. 172-174.

8) nella toponomastica: v. *Toponomastica*, p. 479.

2. Influsso nella vita religiosa:

1) nell'Apostolato: v. *Apostolato*, p. 47-50; *Missioni*, p. 358-360; *Azione Cattolica*, p. 75; *Lavoro* (Madonna del), p. 255-257.

2) nella Pedagogia: v. *Pedagogia*, p. 386.

3) nell'Ascetica e mistica: v. *Teologia spirituale*, p. 475-477; *Agiografia*, p. 21-22.

Sezione IV: Storia del culto mariano.

1. In Europa: v. *Europa*, p. 165; *Roma*, p. 442-443; *Italia*, p. 243-253; *Corsica*, p. 124-125; *Francia*, p. 175-178; *Spagna*, p. 461-464; *Portogallo*, p. 394-395; *Scan-*

dinavia, p. 451-452; *Belgio*, p. 80-81; *Olanda*, p. 376-377; *Inghilterra*, p. 235-238; *Irlanda*, p. 239-240; *Svizzera*, p. 470-471; *Germania*, p. 181-183; *Austria*, p. 72-73; *Ungheria*, p. 481-482; *Boemia-Moravia*, p. 91-92; *Lettonia*, p. 270; *Polonia*, p. 392-393; *Russia*, p. 445-446; *Ucraina*, p. 480; *Croazia*, p. 128-129; *Slovacchia*, p. 459; *Lituania*, p. 272; *Romania*, p. 443; *Bulgaria*, p. 96-97; *Grecia*, p. 191; *Bisanzio*, p. 90-91. v. anche: *Islamismo*, 240-243.

2. Nell'Asia: v. *Palestina*, p. 382-384; *Asia Minore*, p. 55; *Libano*, p. 270-271; *Siria*, p. 458; *Armenia*, p. 53-54; *India*, p. 232-234; *Indonesia*, p. 234; *Indocina*, p. 234; *Cina*, p. 112-113; *Giappone*, p. 185-186; *Filippine*, p. 171-172.

3. In Africa: v. *Africa*, p. 19-21; *Egitto*, p. 144-145; *Etiopia*, p. 149-150.

4. In America: v. *America*, p. 28-29: 1) nell'America Settentrionale: v. *Canada*, p. 99-101; *Messico*, p. 355-357; *Stati Uniti*, p. 465-469; 2) Nell'America Centrale: v. *Costa-Rica*, p. 125; *Cuba*, p. 129-130; *El Salvador*, p. 145; *Guatemala*, p. 201; *Haiti*, p. 203; *Honduras*, p. 203; *Guadalupe*, p. 199-200; *Martinica*, p. 290-291; *Nicaragua*, p. 369-370; *Porto Rico*, p. 395; *Repubblica Dominicana*, p. 439; 3) nell'America meridionale: v. *Argentina*, p. 51-53; *Bolivia*, p. 92-93; *Brasile*, p. 95-96; *Cile*, p. 110-112; *Colombia*, p. 116-118; *Ecuador*, p. 142-143; *Paraguay*, p. 385; *Perù*, p. 387-389; *Uruguay*, p. 483; *Venezuela*, p. 484-485.

5. In Oceania: v. *Oceania*, p. 374-376.

INDICE DELLE VOCI

A

ABBONE DI SAN GERMANO, 1
ABELARDO PIETRO, 1.
ABELLY LOUIS, 1.
ABERCIO (Epitaffio di), 3.
ABISSINIA, v. Etiopia.
ABITINO, v. Scapolare.
ABRAMO (S.) d'EFESO, 3.
ABRAMO di S. CHIARA, 4.
ABUSI (nel campo mariano), 5.
ACATISTO, 7.
ACCADEMIE MARIANE, 7.
ADAMANZIO, 8.
ADAMO di PERSEIGNE, 8.
ADAMO di SCOZIA, 9.
ADAMO il VECCHIO, 9.
« AD COELI REGINAM », 9.
« AD DIEM ILLUM », 10.
ADDOLORATA, 11.
« ADIUTRICEM POPULI CHRISTIANI », 19.
AELFRICO di EYNSHAM, 19.
AELREDO (B.) di RIEVAULX, 19.
AFRICA, 19.
AGIOGRAFIA (Maria nella), 21.
AGOSTINO (S.), 22.
AGOSTINO (Pseudo), 23.
AIMONE d'HALBERSTADT, 23.
AIMONE d'AUXERRE, 24.
AIMONE di SAINT-PIERRE-SUR-DIVE, 24.
ALANO da LILLA, 24.
ALBERTO (S.) MAGNO, 24.
ALCUINO, 24.
ALESSANDRO (S.) D'ALESSANDRIA, 25.
ALFONSO MARIA (S.) de LIGUORI, 25.
ALFONSO X, « il Saggio », 25.
« ALMA REDEMPTORIS MATER », 26.
ALTOTTING, 26.
ALVA Y ASTORGAS PIETRO (de), 26.
ALVARADO ANTONIO, 27.
AMBROGIO AUTPERTO, 27.
AMBROGIO (S.), 27.
AMBROGIO (Pseudo), 28.
AMEDEO (S.) di Losanna, 28.
AMEDEO V di SAVOIA, 28.
AMERICA, 28.
ANAGRAMMI MARIANI, 29.
ANALOGIA (principio di), 29.
ANASTASIO I, 31.
ANASTASIO (S.) il VECCHIO, 31.
ANCHIETA (Ven. Giuseppe de). 31.
ANDREA (S.) di CRETA, 32.
ANFILOCHIO (S.) d'ICONIO, 32.
ANGELI, 32.
ANGELICO (Beato), O.P., 33.
« ANGELUS DOMINI », 33.
ANGLICANESIMO, 34.
ANNA (S.) Madre di Maria, 35.
ANNO MARIANO, 35.
ANNUNCIAZIONE, 36.
ANSELMO (S.) di CANTERBURY, 39.
ANSELMO (Ps.), 39.
ANSELMO di LUCCA, 39.
ANSELMO di LUCCA (Pseudo), 40.
ANTIPATRO di BOSTRA, 40.
ANTIPOLO, 40.
ANTONIO MARIA (S.) CLARET, 40.
ANTONIO (S.) di PADOVA, 41.
APARECIDA (N. S.), 41.
APOCALISSE (la Donna dell'A.), 42.
APOCRIFI (Mariani), 45.
APPARIZIONI (di Maria SS.), 45.
APOSTOLATO, 47.
ARCHEOLOGIA (mariana), 50.
ARCHITETTURA, 50.
ARGENTINA, 51.
ARMATA AZZURRA (« Blue Army »), 53.
ARMENIA, 53.
ARNALDI DOMENICO, 54.
ARNOLDO di BONAVALLE, 54.
ARTE (mariana), 55.
ASIA MINORE, 55.
ASSUNZIONE (di Maria SS.), 55.
ASSUNZIONE (L') nella S. SCRITTURA, 56.
ASSUNZIONE (L') nella TRADIZIONE, 61.
ASSUNZIONE (L') NELL'ARMONIA DEI PRIVILEGI MARIANI, 65.
ASSUNZIONE (L') NELLA LITURGIA, 68.
ASSUNZIONE (L') NELL'ICONOGRAFIA, 68.
ASTERIO il SOFISTA, 70.
ATANASIO (S.), 70.
ATANASIO (Pseudo), 71.
ATTICO, 71.
AURIOL PIETRO, 71.
« AUXILIUM CHRISTIANORUM », 71.
AUSTRIA, 72.
AVE MARIA, 73.
AVE MARIA (Confraternita e Crociata delle tre « Ave Maria »), 74.
« AVE, REGINA COELORUM », 74.
AZIONE CATTOLICA, 75.

B

BALDUINO di FORD, 76.
BARTOLOMEO de los RIOS, 76.
BARTOLOMEO EDESSENO, 76.
BASILIO (S.), 76.
BASILIO DI SELEUCIA, 76.
BATTESIMO (di Maria), 77.
BEATITUDINI, 78.
BEDA il Ven. (S.), 79.
BELGIO, 80.
BERENGAUDO, 81.
BERNARDO (S.), 81.
BERNARDO di MORLAS, 83.

BERULLE (de) PIETRO (Card.), 83.
BIBBIA, 84.
BIBLIOGRAFIA MARIANA, 85.
BIBLIOTECHE MARIANE, 89.
BISANZIO, 90.
BOEMIA-MORAVIA, 91.
BOGDANOVITZ BERNARDO d'ANDREJOVIA, 92.
BOLIVIA, 92.
BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO (S.), 93.
BOSSUET Giacomo Benigno, 94.
BRASILE, 95.
BULGARIA, 96.
BUSELLI REMIGIO, 97.

C

CABASILAS NICOLA, 98.
CANA, 98.
CANADA, 99.
CARAMUEL GIOVANNI, 101.
CARISMI, 101.
CATARINO AMBROGIO, 102.
CESARIO d'ARLES, 102.
CESARIO di HEISTERBACH, 103.
CHAMINADE GUGLIELMO GIUSEPPE (Ven.), 103.
CHIESA, 103.
CHIQUINQUIRA (Madonna di), 110.
CIDONE DEMETRIO, 110.
CILE, 110.
CINA, 112.
CINEMA, 113.
CIPRIANO (S.), 114.
CIRILLO d'ALESSANDRIA (S.), 114.
CIRILLO di GERUSALEMME (Ps.), 115.
CIRILLONAS SIRO, 115.
CLORIVIERE PIETRO GIUSEPPE (Ven.) PICOT de, 115.
COLINI LODOVICO da CASTELPLANIO, 116.
COLLIRIDIANI, 116.
COLOMBIA, 116.
CONCILI ECUMENICI, 118.
CONCUPISCENZA, 119.
CONGRESSI MARIANI, 121.
CONVENIENZA (Principio mariologico di), 122.
COPACABANA, 123.
COROMOTO, 124.
CORREDENTRICE, v. Mediazione.
CORSICA, 124.
COSMA VESTITOR, 125.
COSTANTINOPOLI, v. Bisanzio.
COSTA RICA, 125.
CRESIMA o Confermazione, 125.
CRISIPPO di GERUSALEMME, 126.
CRISOSTOMO della VISITAZIONE, 127.
CRISTIANESIMO, 127.
CRISTIANO di LILIENFELD, 128.
CROAZIA, 128.
CUBA, 129.
CULTO MARIANO, 130.
CUORE DI MARIA, 132.

D

DANTE ALIGHIERI, 134.
DAVID il RINNOVATORE, 134.
DAVIDE di BENEVENTO, 134.
DE MORAL CARLO, O.F.M., 135.
DEMETRIO, 135.
DIONIGI l'Areopagita (Pseudo), 135.
DIONIGI il CERTOSINO, 135.
DIVISIONE (della Mariologia), 136.
DOMENICO HELION (o di Prussia), 137.
DONI dello Spirito Santo in Maria, 137.
DONNA (e la Madonna), 139.
DUNS SCOTO, O. Min., 139.

E

EADMERO di CANTERBURY, 142.
ECUADOR, 142.
EFREM (S.) SIRO, 143.
EGHER ENRICO, 143.
EGITTO, 144.
ELEUTERIO (S.), 145.
ELIGIO (S. Ps), 145.
ELINANDO di FROIDMONT, 145.
EL SALVADOR, 145.
EKBERTO di SCHOENAU, 145.
EMINENZA (Principio Mariologico di), 145.
ENRICO da VERL, 146.
ENRICO di CHIARAVALLE, 146.
EPIFANIO MONACO, 146.
EPIFANIO (S.), 146.
ERBERTO di LOSINGA, 146.
ERBERTO di MORES, 146.
ERESIE MARIANE, 146.
ERMANNO CONTRATTO, 147.
ERMANNO GIUSEPPE (B.) da STEINFELD, 147.
ERMANNO di REUN, 148.
ERMANNO di S. MARTINO TOURNAI, 148.
ERMANNO di VALENCIENNES, 148.
ESICHIO di GERUSALEMME, 148.
ESTREMA UNZIONE, 148.
ETIOPIA, 149.
EUCARISTIA, 150.
EUTIMIO di COSTANTINOPOLI, 157.
EVA, 157.
EUROPA, 165.

F

FATIMA, 166.
FAUSTO de RIEZ, 167.
FELLERIES AGOSTINO de, 167.
FESTE MARIANE, 167.
« FIDENTEM PIUMQUE ANIMUM », 169.
« FIGLIA di SION », 169.
FILATELICA MARIANA, 170.
FILIPPINE (Isole), 171.
FOLCLORE MARIANO, 172.
FONTI della MARIOLOGIA, 174.
FOZIO, 174.
FRANCESCO di SALES (S.), 175.
FRANCIA, 175.
FRUTTI dello Spirito Santo in Maria, 178.
FULBERTO (S.) di CHARTRES, 179.
FULGENZIO (S.), 180.

G

GAGUIN ROBERTO, 181.
GELBOINO di TROYES, 181.
GERARDO di LIEGI, 181.
GERMANIA, 181.
GERMANO I (S.) di COSTANTINOPOLI, 183.
GERMANO (Pseudo), 184.
GERSONE GIOVANNI, 184.
GIACOMO (S.) di SARUG, 184.
GIACOMO MONACO, 184.
GIACOMO da VARAZZE (B.), 185.
GIAPPONE, 185.

Gibieuf Guglielmo, 186.
« Giorno di Maria », 186.
Giovanni (S.), 186.
Giovanni (S.) Crisostomo, 187.
Giovanni (S.) Damasceno, 188.
Giovanni (S.) della Croce, 188.
Giovanni de Romiroy, 188.
Giovanni d'Eubea, 189.
Giovanni Diacono, 189.
Giovanni (S.) Eudes, 189.
Giovanni Geometra, 189.
Giovanni XXIII, 190.
Girolamo (S.), 190.
Giuseppe (S.) da Leonessa, 190.
Giuseppe (S.) l'Innografo, 191.
Giustiniani (S.) Lorenzo, 191.
Giustino (S.), 191.
Glabas Isidoro, 191.
Gloria di Maria, 192.
Goffredo Babion, 193.
Goffredo di Vendôme, 193.
Goffredo di S. Vittore, 193.
Gottescalco di Limburg, 193.
Grazia di Maria, 193.
Grecia, 196.
Gregorio XVI, 196.
Gregorio (S.) il Taumaturgo, 197.
Gregorio Taumaturgo (Pseudo), 197.
Gregorio (S.) Magno, 197.
Gregorio (S.) di Narek, 197.
Gregorio (S.) Nazianzeno, 198.
Gregorio (S.) Nisseno, 198.
Grossatesta Roberto, 199.
Guadalupe, 199.
Guadalupe (Isola di), 199.
Guadalupe Hidalgo, 200.
Gualtiero di Coincy, 201.
Guatemala, 201.
Gueranger Prospero, 201.
Guerrico (B.) d'Igny, 201.
Guglielmo de Flay, 202.
Guglielmo di Malmesbury, 202.
Guiberto di Nogent, 202.

H

Haiti, 203.
Helm Balduino di Fuerstenfeld, 203.
Hildeberto di Lavardin, 203.
Honduras, 203.

I

Iconografia mariana, 204.
Ignazio (S.) di Antiochia, 209.
Ilarione Lauterius, 210.
Ildefonso (S.) da Toledo, 210.
Immacolata Concezione, 211.
Impeccabilità di Maria, 230.
India, 232.
Indocina, 234.
Indonesia, 234.
« Ineffabilis deus », 234.
Inghilterra, 235.
« Ingravescentibus Malis », 238.
Ippolito (S.) Romano, 238.
Ireneo (S.) di Lione, 238.
Irlanda, 239.
Isacco di Stella, 240.
Isidoro (S.) di Siviglia, 240.
Isidoro (S.) di Siviglia (Ps.), 240.
Isidoro di Tessalonica, 240.
Islamismo, 240.
Italia, 243.
« Iucunda semper expectatione », 253.

J

Juan Manuel, 254.

K

Kolbe Massimiliano, 254.

L

« Laetitiae sanctae », 255.
Lattanzio L. Cecilio Firmiano, 255.
Lavoro (Madonna del), 255.
Leone I (S.), 257.
Letteratura mariana, 257.
Lettonia, 270.
Libano, 270.
Litanie lauretane, 271.
Lituania, 272.
Liturgia mariana, 272.
Lodovico Francesco d'Argentan, 278.
Lorenzo da Bologna, 278.
Lorenzo (S.) da Brindisi, 278.
Loreto, 278.
Lourdes, 279.
Louvel Lietro, 280.
Luca (S.), 280.
Luca di Montcornillon, 281.
Luigi M. (S.) Grignon de Montfort, 281.
Lujan, 282.
« Lux Veritatis », 283.

M

Magistero Ecclesiastico (e Mariologia), 284.
Maggio, v. Mese di.
« Magnae dei Matris », 285.
« Magnificat », 286.
Marco (S.), 286.
Maria, 286.
Mariolatria, 287.
Mariologia, 287.
Marracci Ippolito, 288.
Martinica, 290.
Massimo da Torino (S.), 291.
Maternità divina, 291.
Maternità spirituale, 296.
Matrimonio, 318.
Matteo (S.), 323.
Maurizio de Sully, 323.
Mediazione di Maria, 323.
Melitore (Ps. S.), 354.
Mese di maggio, 354.
Messico, 355.
Metilde (S.), 357.
Metodio d'Olimpia (Ps.), 357.
Michele di S. Agostino (von Ballaert), 357.
Milone di Sant'Amando, 357.
Miracoli mariani, 358.
Missioni (Regina delle), 358.
Modesto di Gerusalemme (S.), 360.
Mombaer Giovanni (1460-1501), 360.
Monsabrè Giacomo M. Luigi O. P., 360.
Morte, 361.
« Munificentissimus Deus », 364.
Musica mariana, 365.
Musso Cornelio, 367.

N

NARSES (S.) di LAMBRON, 368.
NAZARETH, 368.
NEWMAN (Card.) GIOVANNI-ENRICO, 368.
NICARAGUA, 369.
NICEFORO CHUMNOS, 370.
NICETA Bizantino, 370.
NICETA DAVID di Paflagonia, 370.
NICOLA da LYRE, 370.
NICOLA di S. ALBANO, 370.
NICOLAS GIAN GIACOMO AUGUSTO, 371.
NICOLÒ da SIENA, 371.
NOVARINO LUIGI, 371.
NOVATI GIOV. BATT., 371.
NOVAZIANO, 372.
NUMISMATICA MARIANA, 372.

O

OCEANIA, 374.
« OCTOBRI MENSE ADVENTANTE », 376.
ODILONE di CLUNY, 376.
ODONE di MORIMOND, 376.
OGERIO di LUCEDIO, 376.
OLANDA, 376.
OLIVI Pietro Giovanni, 377.
ONORIO III, 378.
ONORIO di AUTUN, 378.
ORATORIA MARIANA, 378.
ORDINE SACRO, 379.
ORE DELLA B. VERGINE, 380.
ORIGENE, 380.

P

PAGANESIMO, 381.
PALAMAS GREGORIO, 382.
PALESTINA, 382.
PAOLO (S.), 384.
PAOLO (S.) DELLA CROCE, 384.
PAOLO DIACONO, 384.
PARAGUAY, 385.
PASCASIO RADRERTO, 385.
PASSAGLIA CARLO, 386.
PEDAGOGIA, 386.
PEPIN GUGLIELMO O. P., 386.
PEREZ GIACOMO DE VALENZA, 387.
PERRONE GIOVANNI, 387.
PERÙ, 387.
PIER (S.) DAMIANI, 389.
PIETRO (S.) CANISIO, 389.
PIETRO di CAPUA, 389.
PIETRO di CELLE, 389.
PIETRO COMESTORE, 389.
PIETRO (S.) CRISOLOGO, 390.
PIETRO (S.) d'ALESSANDRIA, 390.
PIETRO d'ARGO, 390.
PIETRO di COMPOSTELLA, 390.
PIETRO LOMBARDO, 390.
PIETRO il PITTORE, 390.
PIETRO SICULO, 391.
PIETRO il VENERABILE, 391.
PIO XII, 391.
POLONIA, 392.
POMPEI, 393.
PORTOGALLO, 394.
PORTO RICO, 395.
PREDESTINAZIONE di MARIA, 395.
PREGHIERE MARIANE, 401.
PRESENTAZIONE di MARIA, 402.
PRINCIPII MARIOLOGICI, 404.
PRINCIPIO FONDAMENTALE DELLA MARIOLOGIA, 406.
PROCLO (S.), 411.
PROFEZIE MARIANE, 411.
PROPEDEUTICA MARIANA, 417.
PROTESTANTI, 417.
PROTOVANGELO v. Profezie mariane.
PROTOVANGELO DI GIACOMO, 419.
PRUDENZIO, 419.
PURGATORIO, 419.
PURIFICAZIONE (Festa della), 424.

R

RABANO MAURO, 425.
RADIO, 425.
RAFFAELLO SANZIO, 425.
RAIMONDO GIORDANO, 425.
RATRAMNO, 426.
RAYNAUD TEOFILO, S. J., 426.
REGALITÀ DI MARIA, 426.
« REGINA COELI », 439.
RELIQUIE MARIANE, 439.
REMIGIO DI AUXERRE, 439.
REPUBBLICA DOMINICANA, 439.
RICCARDO da S. LORENZO, 439.
RICCARDO di STADELL, 440.
RICCARDO di S. VITTORE, 440.
RIPARAZIONE MARIANA, 440.
ROBERTO d'ARBRISSEL, 441
RODOLFO di ESCURES o TURBINE, 441.
ROMA, 442.
ROMANIA, 443.
ROSARIO, 443.
« ROSARIO VIVENTE », 444.
ROSKOVANY AGOSTINO, 444.
ROSMINI SERBATI ANTONIO, 444.
RUSSIA, 445.

S

SABATO, 447.
SACRAMENTI, 447.
SALAZAR (de) FERDINANDO QUIRINO, 448.
SALMERON ALFONSO, 448.
SALMI, 448.
« SALVE REGINA », 449.
SAMOZEULI, 450.
« SANCTA MARIA SUCCURRE MISERIS », 450.
SANTUARI MARIANI, 451.
SCANDINAVIA, 451.
SCAPOLARE, 452.
SCHEEBEN MATTIA GIUSEPPE, 452.
SCIENZA (di M.), 453.
SCOLARIOS GIORGIO, 456.
SEDLMAYER VIRGILIO, 456.
SEDULIO (pseudo), 456.
SERLONE di SAVIGNY, 456.
SEVERIANO di Gabala, 457.
SFRONDATI CELESTINO, 457.
SHGUANIN Cesario Maria, 457.
SIBILLE, 457.
SINGOLARITÀ (Principio Mariologico di), 458.
SIRIA, 458.
SISTO IV, 459.
SLOVACCHIA, 459.
SODALIZI MARIANI, 459.
SOFRONIO (S.) di GERUSALEMME, 461.
SPAGNA, 461.
SPIERA AMBROGIO, 464.
« STABAT MATER », 464.
STATI UNITI, 465.
STEFANO di SALLAEY (Sawley), 469.
SUAREZ FRANCESCO, 469.
« SUB TUUM PRAESIDIUM, 470.
SVIZZERA, 470.

T

TARASIO di COSTANTINOPOLI, 472.
TEATRO, 472.
« TE COELI REGINAM LAUDAMUS », 473.
TELEVISIONE, 473.
« TE MATREM DEI LAUDAMUS », 474.
TEODORETO di CIRO, 474.
TEODORO SYNKELLOS, 474.
TEODOSIO di ALESSANDRIA, 474.
TEODOTO di ANCIRA, 474.
TEOFANE NICENO, 475.
TEOLOGIA SPIRITUALE, 475.
TERTULLIANO, 477.
THEOTEKNOS di Livias, 477.
TIMOTEO di GERUSALEMME, 477.
TOMMASO da KEMPIS, 477.
TOMMASO D'AQUINO (S.), 478
TOMMASO (S.) da VILLANOVA, 478.
TOMMASO di PERSEIGNE, 479.
TOPONOMASTICA, 479.
TRADIZIONE, 479.

U

UBERTINO da CASALE, 480.
UCRAINA, 480.
UGO di CLUNY (S.), 480.
UGO di S. VITTORE, 481.
UNGHERIA, 481.
UNIVERSITÀ, 482.
URUGUAY, 483.

V

VENEZUELA, 484.
VENTURA DI RAULICA GIOACCHINO, 485.
VERGINITÀ DI MARIA, 486.
VIRTÙ DI MARIA, 488.
VISCHEL NICOLA, 490.
VISITAZIONE, 490.
VOLPE ANGELO, 491.

W

WACE, 493.
WADDING LUCA, 493.
WALFREDO STRABONE, 493.
WALTER DANIELE, 493.
WARDA GIORGIO, 493.
WINDENFELD ADAMO, 494.

Z

ZAMORA LORENZO de, 495.
ZAMORO GIOVANNI MARIA, 495
ZENONE (S.) da VERONA, 495.